

29



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras
Sistema Universidad Abierta



“Qué Significa *Percibir* en Merleau-Ponty”?

U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Jefatura de la División del
Sistema Universidad Abierta

T E S I S A
Que para obtener el título de
LICENCIADO EN FILOSOFIA
p r e s e n t a

ARTURO VILLARRUEL PANTOJA



ASESOR DE TESINA: DR. MARIO TEODORO RAMIREZ COBIAN

México, D. F.

Mayo 2000



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

A mi Madre y a mi Padre.

Con afecto eterno, del fruto de sus días.

A toda mi Familia.

Por su amor y su apoyo incondicional.

A Emma y Baltazar.

Quienes, por un deslíz del destino,
nos esperan tras un momento
que aún nos elude.

A mis maestros.

Por todo lo que me enseñaron, desinteresadamente.

A Xánath.

Paz a tus cenizas, y honor eterno a tu memoria.

-2-
Indice

Introducción.	4
Capítulo I.- Abordaje.	10
1.1.- Prospectiva teórico-conceptual (A).	10
1.2.- Prospectiva metodológica.	11
1.3.- Prospectiva teórico-conceptual (B).	13
Capítulo II.- El cuerpo.	15
2.1.- Elementos de disgregación corporal.	15
2.1.1.- Ciencia y ontología.	15
2.1.2.- Sujeto y subjetividad.	20
2.2.- El esquema corpóreo.	22
2.2.1.- La cualidad sensible.	22
2.2.2.- Síntesis de los sentidos.	25
2.3.- Encarnación.	29
2.3.1.- De la fenomenología a la ontología.	29
2.3.2.- La <i>carne</i> del ser sensible.	32

Capítulo III.- Génesis del sentido.	35
3.1.- Motricidad.	35
3.1.1.- El caso Schneider.	36
3.1.2.- La <<función simbólica>>.	38
3.2.- Espacialidad.	41
3.2.1.- La orientación.	41
3.2.2.- El espacio vivido.	43
3.3.- Tiempo.	48
3.3.1.- Temporalidad.	48
3.3.2.- El <<campo de presencia>>.	49
3.4.- Las regiones del Ser.	51
3.4.1.- La libertad.	52
Capítulo IV.- Conclusión.	57
Bibliografía.	66

+ INTRODUCCIÓN

Maurice Merleau-Ponty (Rocheport-sur-Mer, Marzo 14 de 1908 – París, Mayo 3 de 1961) es un pensador original quien, en términos de una fenomenología de particular factura, lleva a cabo una rehabilitación de lo sensible en estricto apego a las manifestaciones de los fenómenos en-el-mundo. El hilo conductor para tal rehabilitación viene a ser la *experiencia*; la experiencia explícita y directa que todos nosotros tenemos acerca del fenómeno de la existencia –único fundamento; lo demás, incluida la filosofía, es discurso.

<<A las cosas mismas>> es de tal manera la sentencia de un jinete que acude, literalmente *montado* en la experiencia, al surgimiento mismo del fenómeno para recogerlo ahí, en su nacimiento; esto, y no otra cosa, es lo que en su etapa final nuestro filósofo entenderá como <<lo fundamental>>: la emergencia del Ser. Ante ello, la tarea del filósofo, y de la filosofía, es la de *interrogarlo* mediante una <<exploración de las regiones del ser>> que quisiera mantener, al contacto con los seres, la misma atención a lo fundamental. Aquí radican las fuentes de un <<saber real>> que una filosofía de la carne no encuentra en su articulación *al contacto* con las ciencias. Es en una vuelta al origen de la experiencia que interrogamos y, con ello, nos volvemos así exploradores de las regiones del ser, para darles voz y expresar su sentido mudo. Esta <<vuelta>>, radical, constituye una reflexión radical que *describe*; y describe la experiencia originaria para comprenderla; se trata, pues, de la interrogación de la vida irreflexiva, terreno de la articulación del mundo de la vida.

El método es comenzar.

Este movimiento inicial como *estilo* de una filosofía activa es, antes que racional, eminentemente expresivo, plástico; pero no se crea que esto representa una amenaza a la razón; antes bien expresa ya un concepto más amplio de razón, como una comprensión de la intención total que habita el mundo, cuna éste de toda racionalidad. Tal mundo es el telar de mis experiencias hilvanadas con las de los demás en trama de expresión de sentido; en otras palabras: HAY; "hay ser, hay mundo, hay algo; hay cohesión, hay sentido"¹, "y la filosofía que lo hace pasar a la existencia manifiesta no comienza por ser posible: es actual o real, como el mundo del que forma parte"².

¹ - Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1970 p. 115.

² - Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Ed. Planeta-Agostini. México, 1993 p. 20. Este es el texto fundamental en la presente tesis; para evitar inundar el texto con notas referentes al mismo libro, he preferido citar esta obra, de ahora en adelante, entre paréntesis en el texto mismo, sin llamada a pie, abreviándolo como FP para, después de un punto y coma, anotar la paginación correspondiente, así: (FP, 214-216).

Expresar es manifestar un sentido que yace mudo en la experiencia; de ahí que la pintura o la literatura, sean expresivos; resitúan las esencias dentro de la experiencia, sin ser ello operación representativa o reflexiva; son operaciones, o mejor dicho, fenómenos expresivos, realizaciones del Ser. Sus voces. Como el arte, la filosofía es creación, y los medios de que se vale no son distintos a aquellos del arte: *la boca, el ojo, la mano*, un lienzo donde irrumpe el discurso filosófico para darle expresión a una situación fundamental: La experiencia sensible, cuyo sentido encarna con plenitud en su realidad sensible. "Lo sensible constituye un mundo propio, original y originario, que es inconfundible con un ser material o un ser espiritual; más bien, él es el Fundamento, el *principio bárbaro* de todo ser y todo pensamiento, la modalidad primigenia de toda existencia (...) La capa del Ser que no ha podido ser pensada en toda la tradición filosófica occidental; aquello que ha permanecido más oculto y oscuro, cuando, paradójicamente, es lo que está a *la vista*. Cosa rara, pues es desde esta dimensión ontológica que varios problemas clásicos de la filosofía pueden ser entendidos mejor: el problema del surgimiento del espíritu, de la génesis del sentido, por ejemplo³.

¿Qué es pensar? Es abrirse a algo diferente; ese abismo que es la apertura *ya es algo*, y no una <<nada>>: Pienso sobre algo, a propósito de algo, abriendo un porvenir, un <<campo de pensamiento>> que es, siempre, continuación de otros pensamientos; sigo al tiempo; fluyo con él y me arrastra. Avanzo, *me desenvuelvo en el desplazamiento*, "pero no sin la masa desconocida de mi cuerpo (...) Tiempo y pensamiento están incrustados el uno en el otro. En la noche del pensamiento mora un resplandor del Ser"; pendiendo de esta secreta ligadura con el tiempo, "aprendo la del ser sensible (...) Yo lo veo como está ante mi vista, pero también como podría verlo desde otro sitio, y ello no de un modo posible, sino de un modo actual, pues desde este momento está brillando *en otra parte* con muchas luces que están ocultas para mí⁴. Lo aprendo gracias a que hay una simultaneidad yo—horizonte; esa simultaneidad es motriz: *se mueve*, en el tiempo y el espacio, estructurando "irradiaciones de ser", dando origen al sentido. Esto lo estudiaremos en el capítulo III. Hay que despertar esta experiencia para encontrar, a la raíz de los fenómenos, esa experiencia del propio cuerpo oculta por el sueño de la objetividad y re-encontrar, allí, una simultaneidad que ocurre gracias a un medio base en el que se encuentran dispuestas las cosas; es la carne del mundo. Enraizados en el mismo medio nutriente, yo y los demás pertenecemos, como figuras-en-panorama, a una única visión; los otros son,

³ - Ramírez Cobán, Mario Teodoro. *Cuerpo y Arte. Para una estética merleau-ponyana*. Universidad Autónoma del Estado de México. México, 1996. p. 36.

⁴ - Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Ed. Seix Barral Barcelona, 1964. p. 22.

como yo, carne del mundo, y están hechos del mismo *elemento* que me forma. Expresiones de un mismo ser que se explora a sí mismo; cierto: yo no soy los otros, pero nosotros somos variantes de lo sensible, "puesto que lo sensible es precisamente lo que, sin moverse de sitio, puede estar en más de un cuerpo"⁵ de manera simultánea, enhebrando un campo de copresencias donde todas las miradas miran a un solo visible; y de repente, esta cosa se hace visor. Ocurre la metamorfosis de lo sensible en multiplicidad, se nivela un circuito de copresencia.

"Todo el enigma radica en lo sensible"⁶: Las miradas de dos visores se encuentran. Para la fría reflexión objetiva, se trata de dos *pienso*. Para la *visión*, se trata de un intercambio en donde se pierden los polos del pensamiento dicotómico; el *contacto* "esboza lo que el deseo realiza cuando expulsa dos "pensamientos" hacia esa línea de fuego que hay entre ellos, esa superficie ardiente, en la que ellos buscan una realización que sea la misma idénticamente para ambos, como el mundo sensible es de todos"⁷.

De esta especie de hechizo, la palabra es ruptura que no disgrega ni suprime; una ruptura es ya una *apertura*: abre la significación de las dimensiones de lo sucesivo, y es esta *expresión*, inconcebible, cuyo orden irumpe y nos hace comprender lo que el pensamiento no comprende; que nos *hace* hablar palabras que nos hacen pensar, *haciéndonos* palabra pensante y pensamiento parlante; es esta expresión, pues, lo que nos recubre, y no, no un "pensamiento universal" legislador de todo posible pensamiento. Dicho entrelazo de la palabra operante que *hace* pensar, tal pensamiento vivo que encuentra, hablando, sus palabras en conjuntos abiertos de significaciones disponibles que, al pensar, sólo continuamos en galope encabalgado, *ya es un saber* que tenemos "adquirido de la misma manera que tenemos unos brazos, unas piernas, y los usamos sin pensar"⁸. Se trata de lo invisible de lo visible, sin lo cual, no hay, ni HAY, ni visible; ni signo ni significado, diferencias que se disuelven en el fenómeno de la expresión: Lo polar se funde al fuego.

HAY... cosas por decir, cosas por hacer, metas lejanas por transformar en visión próxima; horizontes de sentido de entre los cuales habré de desenvolver lo que me proponen a *pensar*; el por-venir me inquieta, me llama. Este es el campo de pensamiento al que me abro.

Y acudo al pensamiento.

⁵.- *Ibid.*, p. 23.

⁶.- *Ibid.*, p. 24.

⁷.- *Ibid.*, p. 25.

⁸.- *Ibid.*, p. 27.

Decimos que continuamos este acudimiento, porque ya venimos. Hemos estado siendo cuerpo parlante, no "mente". Hemos usado palabras que ya estaban ahí, en las cuales hemos estado estando: El ser se manifiesta por nuestra voz. Es este pensamiento pensante, este *pensamiento fundamental* que sólo ocurre junto o a propósito de algo; es esta *abertura esencial* como la fuente misma de los pensamientos lo que hay que descubrir.

"La filosofía es la rememoración de este ser, del cual no se ocupa la ciencia, porque ésta concibe las relaciones del ser y del conocimiento como las del geometral y sus proyecciones, y olvida el ser del involucrimiento, lo que podría llamarse la tipología del ser, pero esta filosofía, que busca bajo la ciencia, no es por el contrario más "profunda" que las pasiones, que la política y que la vida"⁹. Es en la experiencia, *al contacto* con la historia o la literatura, con el arte o la libertad, con la vida, donde la filosofía aprende el ser; es en lo sensible del ser, ahí en donde los hombres encaran, como en silencio, la existencia que la filosofía no puede ignorar, donde aprendemos que no hay nada más profundo que la experiencia.

De aquello trata esta tesina. A continuación presentamos al lector un panorama introductorio de la manera en que este trabajo desenvolverá tales consideraciones.

En un primer capítulo de abordaje, esbozamos el campo teórico, conceptual y metodológico que, tras un acercamiento fenomenológico de particular factura, nos permitirá reconocer a la experiencia sensible como el fundamento del Ser, lo cual el pensamiento científico ha supuesto, y el ontológico ha mal pensado, ya que éstos han partido, históricamente, explicaremos, de consideraciones objetivas tales como las oposiciones sujeto/objeto, en-sí/para-sí, etc, privilegiando la polaridad por sobre la unidad, el entendimiento por sobre la sensación, la idea por sobre la experiencia, olvidando así al sujeto de la percepción, lo cual indujo a una serie de nociones disgregadoras, atomizantes, del mundo, de la naturaleza, del hombre. Sobre la base de estos equívocos la ciencia comprendió a esas regiones del ser como compuestos *partes-extra-partes*. De tal manera, en el capítulo II podremos descubrir los supuestos sobre los cuales el pensamiento científico tradicional se ha articulado, pero que se niega a reconocer, y gracias a los cuales ha podido establecer la imagen que entrega del organismo. Es en la relación de esta ciencia, con esta ontología, donde localizamos los *elementos de disgregación corporal* que actúan bajo sus consideraciones.

⁹. - *Ibid.*, p. 31

A continuación se les da voz, haciendo uso de los mismos experimentos que presentan como evidencia. Tal es el caso de la reflexología, cuyos conceptos son producto de una fisiología mecanicista; de lo que resultan aplicaciones mecánicas de mecanismos sobre una máquina: el cuerpo, cuyo sistema nervioso se entiende como un <<mecanismo preestablecido>> es espera de un estímulo para desencadenar una reacción. Consignaremos que esta *relación causa-efecto* es la característica primordial del análisis reflexivo, y que no constituye más que una adecuación de los hechos a la teoría, situación que viene a corroborar un <<prejuicio del mundo>> por medio de tal <<hipótesis de constancia>>.

Comenzaremos así articulando nuestros conceptos en lo que denominamos *esquema corpóreo*, el cual pretende enunciar una idea de *unidad* del cuerpo, de lo sensible, de los sentidos (2.2), para perfilamos hacia la noción central de una rehabilitación ontológica de lo sensible: La *came*. Para ello hemos de transitar por un momento en el pensamiento del autor donde derivó hacia lo ontológico *a partir* de la fenomenología (2.3.1); y es que se presenta el proyecto de realizar una <<ontología de la naturaleza>>, donde, *desde* la naturaleza, noción que definimos y estudiamos adecuadamente, se desprenderá, en oposición al tratamiento tradicional que desprende una noción de la naturaleza a partir de la ontología, una <<nueva ontología>. En este momento álgido murió nuestro filósofo.

Sin embargo, nos legó la noción de *came*, la cual exponemos (2.3.2).

Con esto damos fin a una exposición que quisiéramos denominar "teórica", para dar paso a una exposición "práctica". Aquí las comillas sirven sólo para distinguir un momento de explicitación del ser, de otro que quiere mostrar, evidenciar la franca presencia del HAY en la experiencia. Veremos que HAY. Veremos qué HAY. Ahora: ¿cómo vive el haber en el mundo?

A tal efecto desarrollamos los "ejes de fenomenización" bajo los índices de motricidad, espacialidad y temporalidad, contenidos éstos del capítulo III.- *La génesis del sentido*, lugar que pretende establecer, gravitando en torno a dichos ejes, la manera en que "el sentido brota". No se trata de <<condiciones de posibilidad>> o requisitos a reunir. Se trata de ejes en torno a los cuales lo sensible se estructura en sentido o la manera en que la *came* encarna.

Es este encarnar así encarnado quien viene a perfilar <<regiones>> en el territorio del ser; estudiamos una <<región del ser>>: la libertad (3.4). En la territorialidad del ser la libertad *se ocurre*, perfilando su campo en la proyección de sus estructuras hacia el mundo, el cual las presenta como *medios* para la realización de ésta;

-9-

hablamos de condiciones de realidad, en vez de condiciones de posibilidad, para, finalmente, concluir con la explicitación, tras una retrospectiva general, del secreto misterioso de la existencia: El <<campo de vida>> donde, finalmente, percibir significa *crear* en un mundo y darse a este campo por completo, sin vacilaciones, siendo lo que somos, haciendo lo que hacemos, en un empeño heroico de nuestra existencia con, ay, una ciega alegría.

Ay, una ciega alegría,
Un hambre de consumir
El aire que se respira,
La boca, el ojo, la mano;
Estas pungentes cosquillas
De disfrutamos enteros
En un solo golpe de risa;
Ay, esta muerte insultante
Procaz, que nos asesina
A distancia, desde el gusto
Que tomamos en morla,
Por una taza de té,
Por una apenas cañía.

Muerte sin fin
José Gorostiza.

Capítulo I.- Abordaje.

Este capítulo presenta el aparato crítico con el que se abordará el tema en esta tesina, esbozando una perspectiva teórico-conceptual y metodológica de la filosofía del autor.

1.1.- Prospectiva teórico-conceptual (A).

La noción merleau-pontyana de *percepción* representa una crítica de fondo a la tradición racionalista tanto filosófica como científica. El eje básico para el desenvolvimiento temático de la crítica propositiva, radica en el concepto de *sujeto de la percepción*, el cual viene a disolver las dicotomías *en-sí/para-sí* del análisis reflexivo clásico, tales como realismo/idealismo, subjetividad/objetividad, interior/exterior, causa/consecuencia, etc, haciendo uso de conceptos que no resultan "secundarios": Existencia, mundo, subjetividad, horizonte, conciencia, experiencia, sensación, entre otros, se engarzan o encabalgan en una sola tesis que, por otro lado, resulta difícil expresar en un solo enunciado. Siempre hay más que decir, así como siempre hay más que percibir.

El problema de la objetividad podría servir de arranque para esbozar lo antes dicho. Por *objeto* se entiende una suma de partes-extra-partes, exteriores las unas a las otras y sosteniendo entre sí una relación meramente causal. Tomemos en cuenta que no hay *Logos* sin objeto, para comprender luego que tanto filosofía como ciencia se definen por sus respectivos objetos; así, todo análisis reflexivo requiere de y se refiere a un objeto. Analizar (ciencia) o pensar (filosofía) el cuerpo, según la metodología de la racionalidad clásica, hace de éste, evidentemente, un objeto. Y así se le trata en los *laboratorios* tecno-científicos o espirituales.

Merleau-Ponty sostiene que el cuerpo, en este sentido, no es un objeto. Responder porqué o continuar después de este enunciado, sería comenzar el desarrollo de la filosofía merleau-pontyana.

Antes de eso, dice Merleau-Ponty: "El cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la conciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara (...) Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad (...); veamos todo lo que está implicado en el redescubrimiento del propio cuerpo. No es solamente un

objeto entre todos los demás que resiste a la reflexión y permanece, por así decir, pegado al sujeto. La oscuridad penetra el mundo que percibimos en su globalidad¹ (FP; 214-216).

Y es que la *experiencia* del propio cuerpo indica una unidad intrínseca de él que el análisis reflexivo pasa por alto al introducir la noción de la conciencia trascendental, olvidando al sujeto de la percepción. La tarea en el estudio fenomenológico de la percepción, es la del *redescubrimiento del propio cuerpo*; las implicaciones de esa tarea, llevan a una re-definición no sólo de la imagen que del organismo guardan la ciencia y la filosofía reflexivas, sino del mundo e incluso del concepto mismo de Ser.

La tarea es enorme; el espacio aquí, minúsculo. Diría a este respecto lo que Merleau-Ponty dice del cuerpo: sólo viviéndolo se comprende; es decir, sólo leyendo su rica obra se obtendrá una imagen completa de su mensaje; el presente estudio *no pretende ser exhaustivo*, sino específico, sistemático y coherente.

Estas observaciones nos llevan a plantear el método.

1.2.- Prospectiva metodológica.

El método de exposición y estudio, es el de la fenomenología *merleau-pontyana*.

Ciertamente el "padre" es Husserl, pero Merleau-Ponty construye, a partir de él, la suya propia. "A nosotros nos corresponde construir nuestras definiciones" (FP; 244), y si Husserl definía la fenomenología como el estudio de las esencias, "la fenomenología es así mismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia" (FP; 7); si deja en suspenso la actitud natural, reconoce la permanencia inajenable del mundo; si se quiere ciencia, es también la redención de <<lo vivido>>. "Es el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es, sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma" (FP; 7).

Se trata de describir, no de explicar ni analizar, porque antes de llegar a ser una conciencia filosófica total, la fenomenología se deja ver como un movimiento, como un estilo; la "verdad" filosófica de la fenomenología "es previa a su toma de conciencia explícita: es la verdad de la <<experiencia>> en cuanto principio de los principios de un pensar auténtico"²; su unidad está en *nosotros*, no existe *en-sí* ni *para-sí*. La

¹ - De hecho, para la ciencia el cuerpo no es un solo objeto, sino una colección de objetos exteriores unos a los otros que, como se ha dicho, sostienen entre sí relaciones meramente causales, basiendo del organismo una suma de *partes-extra-partes*. Ten es así, que no existe algo como una *corpología general*, la cual estudiaría, dado el caso, al cuerpo en su globalidad como objeto universal. Por el contrario y debido a su complejidad, cada parte del organismo le merece una ciencia especializada, e incluso algunas *partes* son estudiadas por varias ciencias a la vez.

² - Ramírez Cobián, Mario Teodoro. En *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*. Año 14, número extraordinario de 1994 titulado: *Filosofía en el siglo XX*. Ed. UAM-Iztapalapa. Artículo "La <<verdad>> de la fenomenología", p. 52.

reflexión descriptiva establece como primera a una reflexión que remite al mundo y a la experiencia subjetiva previa a los conceptos. El mundo es insustituible por conceptualización alguna, y si se abandona el ser pleno de la trascendencia constitutiva, es por adoptar otro punto de vista, el genético-subjetivo, que permite recuperar la primacía filosófica del mundo en un retorno al <<ser-vivido>>, no al <<ser-objetivo>>.

Así, Merleau-Ponty echa mano de *experiencias* para demostrar sus postulados. Esto explica la presencia de patologías perceptivas en su obra, tales como el miembro fantasma o la afasia entre muchas otras; la utilidad de estos ejemplos peculiares, es que justifican la percepción no como modalidad de la experiencia, sino como el fundamento que nos ofrece el mundo³, como la donación originaria de sentido.

En la fenomenología husserliana, la *epojé* es el procedimiento de eliminación de tesis acerca de la realidad con el objetivo de obtener la evidencia apodíctica última: La conciencia trascendental. Esto ocurre en dos momentos: el *eidético*, que va de los hechos a las ciencias, y el *trascendental*, que va de las esencias a la conciencia constituyente. Estos dos momentos se expresan con la fórmula *cogito-cogitatum*; pero la avenida eidética no parece ser una descripción de la experiencia efectiva, pues lo irreflejo de la conciencia permanece en las formas de existencia de mi propio cuerpo y el de los otros. No hay, pues, un *eidós* apodíctico o una reducción última; paradójicamente, "la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa" (FP, 13-14). ¿Cómo suspender el mundo?; en vez del *eidós cogitatum*, queda el ser inmotivado e inanalizable, y una reflexión rigurosa nos hará conscientes de la relación que sostenemos con él, sin romperla, como lo hace el pensamiento objetivo vía la atomización y eliminación que el concepto opera.

Abrir el concepto sin romperlo representa una actitud que reconoce el acceso fundamental al mundo; este tipo de reflexión que hace símil de la vida irrefleja de la conciencia, parece una contradicción de principio; pero al abrir el concepto "contradicción", descubrimos que la realidad no es algo *en-sí*, ya dada: es contradictoria o, en términos estrictamente merleau-pontyanos, *ambigua*. Podríamos entender esta ambigüedad como la *síntesis de las contradicciones*: todo ocurre en la unidad de la corporalidad, sujeto de la intencionalidad operante. Sin embargo, se trata de una síntesis que no concluye; es inauguración de apertura.

³ - ¿Cómo coordinar estos casos patológicos con la función que existe en el sujeto normal? "No puede tratarse de transferir simplemente en el normal lo que falta al enfermo y que éste intenta reencontrar. La enfermedad (... lesiones en el córtex cerebral o <<cegueras psíquicas>> ...) es una forma de existencia completa, y los procedimientos por ella empleados para sustituir las funciones normales (... hay que entenderlos ...) como suplencias, como alusiones a una función fundamental que intenta sustituir y cuya imagen directa no nos dan. El verdadero método inductivo no es un <<método de diferencias>>, sino que consiste en leer correctamente los fenómenos, en captar el sentido que tienen, eso es, en tratarlos como modalidades y variaciones del ser total del sujeto" (FP, 124). También: "Las perturbaciones propiamente intelectuales -las del juicio y la significación- no podrán considerarse como deficiencias últimas, y tendrán que resumirse, a su vez, en el mismo contexto existencial (...). Es esta base existencial de la inteligencia lo afectado, mucho más que la misma inteligencia (...). Por debajo de la inteligencia como función anónima o como operación categorial, hay que reconocer un núcleo personal que es el ser del enfermo, su poder de existir. Ahí reside la enfermedad" (FP, 130-131).

Bien, pues esta apertura de los conceptos describe la relación de la conciencia con el mundo. Para Merleau-Ponty, el mundo natural es un objeto intencional *de nuestra experiencia corporal*, o sea, el mundo operacionalizado por la conciencia perceptiva.

¿Qué significa todo esto? Nos sentimos perdidos, y como con la necesidad de regresar, de comenzar de nuevo.

1.3.- Prospectiva teórico-conceptual (B).

Regresemos a las cosas mismas. Están ahí *antes* de toda teoría o concepto, y tienen ya una racionalidad propia. Hay ya un *Logos* o un sentido; "hay racionalidad, eso es: las perspectivas se recortan, las percepciones se confirman, un sentido aparece. Pero no hay que ponerla aparte, transformada en espíritu absoluto o en mundo en sentido realista" (FP; 19): hay que reconocerla, y lo que se reconoce, es que el mundo no es *real*, es *fenómeno*, "aparición" del fenómeno de la razón: Fenomenología –el *Logos* mismo, no "conciencia de...".

La fenomenología es una filosofía del mundo cuya misión es revetar el misterio, no ocultarlo; y lo revela como lo que es, como misterio; no hay soluciones; no sabemos a dónde vamos, y es en este devenir que se van conquistando las definiciones, creándose en la fidelidad al mundo, cambiando conforme se avanza. "El único *Logos* preexistente es el mismísimo mundo" (FP; 20), y lo que obedece ahora, es la rehabilitación total de lo sensible que la duda cartesiana y la *epojé* racionalista sólo podían suponer como ilusorias; pero ¿en nombre de qué percepción es que se las supone ilusorias? La experiencia pre-reflexiva no es apodíctica; volver al *cogito* concreto es descubrirlo contingente. Se habla de la incertidumbre como superación de toda filosofía reflexiva; se trata de una reflexión sobre la reflexión, una sobre-reflexión que reinstala el Ser en la existencia por medio de un saber inmediato que la intelectualización diluye.

De lo que se trata, pues, es de re-descubrir el propio cuerpo a partir de la *experiencia* que tenemos de vivirlo. El abordaje es existencial⁴, no analítico, y ello significa abordar el problema desde otra óptica, dejando a

⁴.- Merleau-Ponty se propone desarrollar una filosofía del *fenómeno* de la existencia. Esto lo suscribe sin lugar a dudas a la fenomenología, y no, como podemos leer en algunos historiadores de la filosofía, al existencialismo. Así, por ejemplo en: Ferrater Mora. *José. Diccionario de grandes filósofos*. Tomo 2. Ed. Alianza. Madrid, 1986. Entrada <<Merleau-Ponty, Maurice>>: "La filosofía de Merleau-Ponty es también, como la de Sartre, una filosofía existencial". Esta confusión se debe a la relación que sostuvieron Sartre y Merleau-Ponty; éste, co-fundador y co-editor de la revista *Les Temps Modernes* entabló relación con Sartre y la Beauvoir (quien tiene un librito titulado *Merleau-Ponty contra Sartre*) ya desde el Liceo; relación que afortunadamente se disolvió a raíz de la incompatibilidad de sus pensamientos, pero que desafortunadamente sumió a Merleau-Ponty prácticamente en el anonimato, o como "seguidor" de Sartre. El existencialismo es más *curioso* que la fenomenología. La diferencia es patente: los caminos del existencialismo niegan la *experiencia existencial* al dotarla de un valor negativo –la experiencia individual es inconciliable con un esencialismo no menos impenetrable. Nada más lejano a una *fenomenología de la percepción*, que nunca hace eje de una mirada anuladora y mucho menos de un cuerpo-objeto a poseer mediante

un lado la pretendida primacía cognoscitiva (e idealmente, también, un constante argumento en contra) para entregarnos de lleno al fundamento trascendental *primitivo*, siguiendo las líneas que el propio cuerpo marca, como diría Nietzsche.

Nuestro objetivo fundamental es comprender lo que significa ser un cuerpo; con relación a esto, el preámbulo a la segunda parte de la *Fenomenología* se titula: "La teoría del cuerpo es ya una teoría de la percepción", pues el cuerpo, se dice ahí, es el sujeto de la percepción, "mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema" (FP; 219); sistema, o unidad entre los fenómenos. El cuerpo es una unidad expresiva cuya estructura, entendida como *esquema corpóreo*, se comunica al mundo sensible. "La teoría del esquema corpóreo es implícitamente una teoría de la percepción" (FP; 222). Aprender de nuevo a *sentir* nuestro cuerpo, no ya a *conocerlo*, implica despertar la experiencia antepredicativa del mundo tal como se aparece a nuestra cualidad de ser-del-mundo. "Pero al tomar así nuevo contacto con el cuerpo y el mundo, también nos volvemos a encontrar a nosotros mismos, puesto que, si percibimos con nuestro cuerpo, el cuerpo es un yo natural y como el sujeto de la percepción" (FP; 222).

Entremos en materia.

Capítulo II.- El cuerpo.

Nuestro filósofo, hemos dicho, es un pensador peculiar que rescata y restablece la corporeidad; tal proceso viene a cimbrar las nociones que tenemos no sólo del cuerpo, sino de la ciencia misma, haciéndose necesaria incluso una redefinición del concepto de Ser. Tras esto, una lectura presurosa podría concluir que la postura de Merleau-Ponty es antagónica para con la ciencia y la tradición filosófica, pero considerando la forma total de su pensar, no dejamos de admirar sus contribuciones e inspirarnos en ellas.

2.1.- Elementos de disgregación corporal.

Los principales elementos de disgregación corporal son localizados por Merleau-Ponty en la ciencia y la ontología modernas. Ello impacta de manera directa en la subjetividad, como lo mostrará la teoría que del sujeto entregan dichos elementos.

2.1.1.- Ciencia y ontología.

La ciencia hace del cuerpo su objeto de estudio a través de un tratamiento epistemológico. Por *objeto* se entiende una suma de partes; no otra cosa es el cuerpo para las ciencias que lo estudian, y siguiendo esta tesis, la ciencia se ha alienado de la experiencia corporal, instalándose en una pureza ontológica donde la verdad científica es lo objetivo, o sea, lo que está separado del sujeto, olvidando al sujeto de la percepción. Así, plantea que no tenemos una experiencia directa del Ser, con lo cual pasa por alto una serie de presuposiciones que le permiten entender al cuerpo, al mundo y a la naturaleza como universos *partes-extra-partes*, quienes sostienen entre sí una mera relación externa y causal; debido a esto, la racionalidad científica, en base a la ontología que la sustenta, ha podido suponer "que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios da forma (... disponiendo...) en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que no provienen sino de la materia y que no dependen sino de la disposición de los órganos"¹. "De esta forma, mientras el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial" (FP, 77).

¹.- Descartes, René. *Tratado del hombre*. Ed. Nacional. Tr. Guillermo Quintés. Madrid, 1980. p. 50.

Esta concepción objetivista del conocimiento científico fundamenta un sujeto absoluto situado en una perspectiva de tercera persona, externo a la realidad que manipula; esas relaciones ilusorias suponen así mismo la percepción como *momento cognoscitivo*, y la ciencia positiva del cuerpo que de ello se desprende, junto con la imagen objetiva del organismo que ella entrega, cancelan toda experiencia del mundo vivido en aras de lo objetivo; sin embargo, "la naturaleza no es de sí geométrica, sólo lo parece para un observador prudente que se limite a los datos macroscópicos. La sociedad humana no es una comunidad de espíritus razonables, solamente ha podido entenderse de esta forma en los países favorecidos en donde se había logrado un equilibrio vital y económico de forma local y por un tiempo" (FP, 77); entendamos que las críticas que Merleau-Ponty hace al *cientismo* de la ciencia no pretenden eliminar a ésta o suplantarla con el filosófico; más bien *interroga* las relaciones que plantean, confrontándolas con nuestra experiencia fáctica del mundo, en un intento por *comprender* las dificultades propias del pensamiento causal², pues éste se sostiene en aquella.

La interrogación, en ese esfuerzo por comprender, descubre que los fenómenos de los que la ciencia da cuenta con relación al cuerpo, a la percepción, no ocurren en la naturaleza; para demostrarlo, Merleau-Ponty echa mano del *comportamiento*, noción útil porque no se encuentra dentro de la esfera objetual *exterioridad/partes-extra-partes*, pues no se trata una suma de eventos ni de algo extenso; se trata más bien de una *armonía melódica*³, indivisible, cuyos elementos, aislados, no presentan significación.

Teorías disgregadoras del cuerpo, como la reflexología, por mencionar un ejemplo, plantean los reflejos como mecanismos preestablecidos que reaccionan ante la presencia de un estímulo; tal movimiento físico se entiende como si fuese inorgánico: ciego y mecánico; el efecto automático de una acción sobre un receptor⁴. En este esquema, el estímulo es la causa de un efecto que ocurre según el trayecto preestablecido del sistema nervioso; pero el reflejo, entendido así, "no tiene lugar"; es una invención teórica de un modelo mecanicista que exige la vinculación causal de los fenómenos y la adecuación del mundo a la teoría.

Los reflejos provocados por el estímulo, expone Merleau-Ponty, pueden variar al alterar su *forma*: variaciones del ritmo de las excitaciones generan diversas respuestas⁵; puesto que los estímulos poseen un

².- Cfr. FP, p. 28-29, nota 5: "Lo mismo para el filósofo que para el psicólogo hay siempre un problema de génesis, y el único método posible es seguir en su desarrollo científico la explicación causal para precisar su sentido y situarla en su verdadero lugar dentro del conjunto de la verdad. Por eso no se encontrará aquí ninguna refutación, sino un esfuerzo por comprender las dificultades propias del pensamiento causal".

³.- Boburg, Felipe. *Encarnación y fenómeno*. Universidad Iberoamericana. México, 1996. pp. 59-74. Y Cfr. FP, 249 y ss; "un sistema sinérgico"...

⁴.- Merleau-Ponty, Maurice. *La estructura del comportamiento*. Hachette. Buenos Aires, 1976. p. 25.

⁵.- "Si, varias veces consecutivas, excitamos con un cabello una región dada de la piel, tendremos, primero, unas percepciones puntuales, netamente distinguidas, y localizadas cada vez en el mismo punto. A medida que repetimos la excitación, la localización se hará menos precisa, la percepción se

valor biológico⁶, pueden ser sublimes, placenteros, atemorizantes, etc., lo cual plantea una *relación circular* organismo/estímulo al ocurrir un auténtico fenómeno perceptivo: el organismo se dispone a estimulación, o no; y el estímulo inspira exposición a su influencia, o no. Si el objetivismo entiende la causa como antecedente, el valor biológico del estímulo viene a eliminar esa cualidad *en-sí* del estímulo, refiriéndolo al organismo, con lo que se sugiere al comportamiento no como *reacción*, sino como *respuesta* al mutuo condicionamiento explicado por la exposición del organismo a estímulos, digamos, estimulantes. "La función del organismo en la percepción de los estímulos es, por así decir, <<concebir>> cierta forma de excitación" (FP, 94).

Doloroso, peligroso, placentero... son categorías biológicas que el laboratorio cancela al tomar como causa una serie de condiciones objetivas; las causas, en un sentido biológico, oscilan de una condición a otra haciéndose imposible la localización del principio u origen puntual del comportamiento, tomando *opaca* la antes clara relación teórica que postula una constante de linealidad científica, expresada bajo una <<hipótesis de constancia>>⁷.

Para obtener esta claridad del conocimiento científico, se requiere de un prejuicio del mundo que establece una distinción arbitraria entre sentir y conocer; pero entre ellos, "la experiencia ordinaria establece una diferencia que no es la de la cualidad y el concepto" (FP, 73). En la *experiencia* del sentir se nos dan no las cualidades de la sensación objetiva *pura*⁸, sino propiedades activas con un valor vital; este sentir sin sensación dota a los fenómenos de una significación vital, ausente en el análisis crítico y su reducción mundana; el *campo fenoménico* así resultante, es la manifestación de la experiencia primaria constituida por la *fe perceptiva*; fe que orienta su verdad siguiendo a las cosas mismas, eliminando contradicciones del tipo idealismo/materialismo en un único texto sin lagunas: el paisaje que veo, al que no le hace falta nada, y en el que todo añadido ya *está ahí*, indeterminado y como realizado de antemano⁹. Se ve la opacidad de la ambigüedad perceptiva que el

exhibirá en el espacio al mismo tiempo que la sensación dejará de ser específica: ya no será un contacto, será una quemazón, ya de frío, ya de calor. Más tarde el sujeto creará que el excitante se mueve y trazará un círculo sobre su piel. Por fin, no sentirá nada. Es decir, la <<cualidad sensible>>, las determinaciones espaciales de lo percibido, e incluso la presencia o la ausencia de una percepción, no son efectos de la situación efectiva al exterior del organismo, sino representan la manera como éste va al encuentro de unas estimulaciones y cómo se remite a las mismas" (FP, 93-94).

⁶ - "... en el organismo la estructura depende de variables como el sentido biológico de la situación -que ya no son variables físicas-, de forma que el conjunto escapa a los instrumentos conocidos del análisis físico-matemático para abrirse a otro tipo de inteligibilidad" (FP, 33). Además, Cfr. *La Estructura del comportamiento*, Op. Cit. esp. III.

⁷ - "El comportamiento se encuentra así ocultado por el reflejo, la elaboración y puesta en forma de los estímulos, por una teoría longitudinal del funcionamiento nervioso, que a cada elemento de la situación hace corresponder, en principio, un elemento de la reacción (...). La fisiología de la percepción empieza admitiendo un trayecto anatómico que conduce de un receptor determinado, por medio de un transmisor definido, a un aparato grabador, también especializado. Dado el mundo objetivo, se suele admitir que éste confía en los órganos de los sentidos unos mensajes que deben ser vehiculados, y descifrados, de forma que reproduzcan en nosotros el texto original. De donde, en principio, una correspondencia puntual y una conexión constante entre el estímulo y la percepción elemental. Pero esta <<hipótesis de constancia>> entra en conflicto con los datos de la conciencia..." (FP, 29).

⁸ - Cfr. FP: "La sensación pura será la vivencia de un <<choque>> indiferenciado, instantáneo, puntual (...pero...) esta noción no corresponde a nada de cuanto tenemos experiencia (...); este puro sentir se reduciría a no sentir nada y, por lo tanto, a ausencia absoluta de sentir..." pp. 23-26 y ss.

⁹ - FP. Cfr. Preambulo a la primera parte, pp. 87-91.

concepto científico quiere fijar en el estado teórico del espacio geométrico puro con una reflexión que se quiere el Ser que la percepción protagoniza; desde esta posición, el valor ontológico con el que la ciencia dota a sus objetos, no es más que un valor metódico, una reducción epistemológica del ser; "el cuerpo viviente, en estas condiciones, no podía escapar a las determinaciones que eran las únicas en hacer del objeto un objeto y sin las cuales aquél no habría cabido en el sistema de la experiencia" (FP; 76). El sentir objetivo, mutilado de toda afectividad y motricidad, se resolvía en recepción de cualidades, y mi cuerpo dejaba de ser mi cuerpo para pasar a ser un objeto más, disgregado; y el cuerpo del *otro*, una máquina hueca, un autómatas cuyos contenidos concretos no serían más que un <<psiquismo>> sometido a leyes psico-fisiológicas y psicológicas.

"Pues bien, esta filosofía se destruye a sí misma ante nuestros ojos" (FP; 77); la interrogación pone al Universo ideal en tela de juicio, ya tan sólo con la noción del otro. Volver al mundo vivido, situado más acá del mundo objetivo, no representa un movimiento al mundo interior; el retorno a lo fenoménico opera como un gesto, pero no visto como "datos visuales", sino como *lo que aparece*, "el sentido, la estructura, la ordenación espontánea de las partes" (FP; 79); opera como una unidad melódica que surge al olvidar el *prejuicio del mundo*; dejándolo atrás, queda la tarea de aprender a ver de nuevo el mundo, lo que tampoco constituye una experiencia intuitiva; "es la explicación o la revelación de la vida precientífica de la conciencia (...) No es una conversión irracional, es un análisis intencional" (FP; 79).

Comprender al mundo como lógico establece un sentido segundo del vocablo "ser", así se sustituya lo mecánico con lo espiritual: No dejará de ser tercera persona, y la "verdad" de lo percibido, trascendental; ello depura al campo fenoménico de experiencia, desestimando las formas; el mundo deja de ser opaco, y se procede a su constitución.

Por el contrario, conservar la forma pre-lógica del mundo deja ver una norma immanente: la identidad interior/exterior, lo que permite reconocer a los fenómenos como originarios, y a la conciencia constituyente como creadora de lo irreflejo; de ahí que la fenomenología sea una fenomenología; "esto es, estudia la aparición del ser en la conciencia, en lugar de suponer dada de antemano su posibilidad" (FP; 82).

El trascendentalismo clásico no interroga el *lugar* de la constitución; sufre de una falta de espacialidad, presentando a esa operación como un deber ser necesario que no tropieza con la pregunta: *¿quién medita?*, pues ello significaría darse cuenta de la transformación que opera en nosotros el espectáculo del mundo, principio perpetuo de la reflexión. Sin embargo, el Ego meditante, inherente al sujeto individual, no entiende que

el pensamiento está sujeto a situaciones: Tal reconocimiento conduciría a un cambio en la estructura de su existencia: el ser trascendental, considerándose a sí mismo como problema, reconociendo a la razón como *problemática*.

Así la fenomenología descubre un ser *negativo*, a la raíz de los fenómenos; prescindir del *en-sí* cancela toda dioptría metafísica aterrizando no en un *cogito*, sino en la *experiencia pre-reflexiva* misma; lo que el positivismo ontológico no puede concebir es que las cosas dejan de ser objetos mientras que nosotros conservamos la calidad de sujetos; esto plantea que las determinaciones objetivas son segundas; le siguen a la experiencia. Cuando la ciencia tematiza la experiencia, sólo construye "un simulacro de subjetividad: introduce unas sensaciones que no son cosas allí donde la experiencia demuestra que existen ya unos conjuntos significativos; somete al universo fenomenal a unas categorías que solamente se entienden acerca del universo de la ciencia" (FP; 33), y con ello sólo nos dice lo que *no* es el ser, proporcionando descubrimientos ontológicos negativos.

Si la ciencia no es fundamento, Merleau-Ponty no deja de prestarle toda atención, especialmente a las humanas, que contribuirían a la encarnación de la subjetividad, pero sin la ontología del objeto; de tal manera, la fenomenología merleau-pontyana no plantea un nuevo racionalismo, sino la construcción de una *racionalidad encarnada*, espacial. Volver, pues, a la ciencia y descubrir su sentido, es reconocer el *ser salvaje*, ese de donde emerge todo racionalismo científico.

Yendo a ello, expone que el origen del positivismo ontológico, se encuentra en la psicología; ahí se plantean las tesis que le dieron origen: concibe al psiquismo como un invisible inalcanzable, pero identificándolo con los objetos científicos. Distinguirlo del cuerpo es la operación que lleva a equívocos como el de que el alma está dentro del cuerpo, aunque no es extensa. ¿Cómo, ocupando un lugar en el cuerpo, no es extensa? Los intentos de respuesta, ya idealistas, ya mecanicistas, igual utilizan el razonamiento inductivo y causal; hablando de objetos, positivizan inadvertidamente las esencias, cuando éstas no son ni objetos ni hechos, sino la *articulación de los mismos en una estructura sensible* que Merleau-Ponty presenta bajo los índices de *forma e inconsciente*, desobjetivando lo percibido; con ello, el perceptor deja de ser un *cogito* transparente, para pasar a ser *inconsciente*, esto es, pre-reflexivo: La conexión con el psicoanálisis ocurre porque éste permite una fuente de sentido distinta al pensamiento: HAY ya un sentido en el fenómeno, una dimensión de la subjetividad que no se define por la conciencia (FP; 175).

El positivismo ontológico es pues incompatible con la percepción, la cual representa el lazo primordial entre el sujeto y el Ser.

2.1.2.- Sujeto y subjetividad.

No es lo mismo decir que *el sujeto trascendental constituye al mundo*, y decir que *yo soy el origen de todas las cosas*; se trata de dos ordenes distintos. Aquella subjetividad trascendental "es una filosofía que no nos hace salir del tiempo" (FP; 383); para abrir el tiempo hace falta una *cogitatio* que tome real la experiencia de, efectivamente, ser el origen de todas las cosas.

La eternidad temporal del *cogito* ha sido la definición de la subjetividad; no hay duda alguna de que "Yo pienso"; puedo dudar de que veo una pipa, pero no de que *pienso ver* una pipa; la evidencia "pienso que veo" no puede ser cuestionada, porque ya no se trata de un acto perceptivo, sino de un acto de conciencia. ¿Es que ambos actos pueden separarse?. Para *ver* una pipa, es necesario que haya ahí una pipa, desde que *ver*, es *ver* algo, pero se pasa por alto, postulando una representación sin experiencia. ¿Cómo se ha podido olvidar nuestra apertura a la realidad? Dudar de la presencia de algo diciendo que mis sentidos me engañan, porque no veo *verdaderamente*, es admitir una ausencia de adecuación visualización/visible, y una de dos: o no tengo certeza respecto de las cosas, y sólo capto con certeza mi pensamiento, o mi pensamiento es *maligno*.

Se duda de las cosas, no del pensamiento de ver. "Pienso que veo"; eso sólo es una visión en idea, imposible sin una visión real que la haya motivado, pero se eleva como la evidencia de nuestro "poder constituyente", donde un espíritu sostiene ahí delante de nosotros su objeto intencional. Si esto último ocurre en realidad, lo visible de la cosa sería lo que de ella pienso, haciendo con mi ojo mental un realismo absoluto del idealismo trascendental. ¿Se trata de una reducción trascendental? Si bien este procedimiento ha reducido las existencias a sus esencias, no han pasado a ser hechos que determine el sentido del *cogito*, que queda no-apodíctico; ello ocurre así debido a que el "Yo pienso" no es un "Yo soy", de donde, constituir, resulta una operación contradictoria, pues tras la constitución, he de atestiguar el surgimiento del mundo constituido para no quedar en abstracción. De la misma manera se reduce la sensación: sólo es verdadera *en-sí*, y no puedo saber ni si he sentido algo ni si hay algo ahí; la conciencia de ver o sentir algo es una noción encerrada en sí misma, que deja incierta la realidad; mi eternidad adormece el mundo visible en la inherencia a unos <<estados de

conciencia>> que se fabrican sus propios objetos, y todo es verdad en la conciencia, y la ilusión radica en el objeto externo del que captamos sus "cualidades".

Merleau-Ponty no viene a aclarar nada, pues no se trata de explicar, sino de describir la experiencia opaca de esta supuesta conciencia trascendental. La conciencia de ver o sentir algo, "es la efectuación de la visión" (FP, 388). La visión es una acción, no una operación eterna; siempre da más de lo que sugiere, apuntando a un campo de trascendencias. Al reunirse la visión con las cosas, capta una ambigüedad en la cosa vista: el callado contacto de mi ser con el mundo en una *síntesis perceptiva*, de la cual, dudar, implica negar la motivación que percibo en mi visión, las texturas de las cosas que en ella se aparecen actuando su existencia efectiva sin intermediario "mental" alguno; nuestro contacto, *es*, y este *ver sido* iguala el "Yo pienso" con el "Yo soy"; en esta tesis, el pensar no contiene al ser; mi existencia no se reduce a la conciencia que de ella tengo; es el "Yo pienso" quien se reintegra a la trascendencia del Ser; la conciencia, reintegrada, pues, a la existencia, no ya disgregada.

Bien es cierto que la fenomenología es el estudio de las esencias; pero "es así mismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la experiencia" (FP, 7). Re-situar las esencias es señalar al pensamiento como una manera de existir; pero, ¿qué significa existir?: Puedo cerrar los ojos, taparme los oídos y poner entre paréntesis mis opiniones, "pero, piense o decida cuanto yo quiera, siempre será sobre el fondo de cuanto creí o hice anteriormente" (FP, 404). Tenemos una verdad la cual no hay que buscar ni deducir; ni siquiera intuir al pensar el pensamiento; la esencia de esa verdad es la toma de postura respecto a las cosas: Percibo una pipa; eso nada explica; no obstante, de inmediato *opino* que HAY algo, y no nada; la conciencia tética pretende ignorar esto, pasando de inmediato al ser y degradando el fenómeno a una apariencia o ilusión, negando el ser del ser y preguntando en su lugar ¿porqué existe algo en vez de nada?: Hace falta una interrogación del Ser, efectuada por una fenomenología que, atendida a la manifestación de los fenómenos, presente a la ilusión como eso, como una ilusión que dejaría de serlo al reconocerla como tal, reconociendo, al tiempo, la contingencia del mundo como eso, como contingencia, sin razones que expliquen esa situación. ¿Es esto una amenaza a la racionalidad? Es poner el mundo como unidad abierta a la que corresponde (y este es el problema de la racionalidad) la unidad abierta de la subjetividad: la unidad del Yo, que ocurre con cada percepción, más acá de mis pensamientos, fuera de todo acto particular.

¿Fuera? La unidad del mundo no se funda sobre la de la conciencia. "Soy un campo, soy una experiencia. Un día, y de una vez por todas, algo se puso en marcha que, ni siquiera durante el sueño, puede ya dejar de ver o no ver, de sentir o no sentir, de sufrir o ser feliz, de pensar o descansar, en una palabra de <<explicarse>> con el mundo" (FP; 415); subjetividad inarrachable de mi experiencia de ser cuerpo-en-el-mundo, la médula de la subjetividad es "el mismo cuerpo como cuerpo-cognoscente" (FP; 417).

Hemos visto cómo, en general, el principio de disgregación corporal es la teoría del conocimiento y la ontología que impera en el pensamiento objetivo; vimos el tipo de subjetividad que ello entrega. Pasemos a estudiar el esquema corpóreo como unidad de la corporeidad y lo que ello implica.

2.2.- El esquema corpóreo.

Aproximémonos a este esquema y a la unidad de los sentidos interrogando primeramente a la sensación. ¿Qué es *sentir*? La tradición reflexiva ha entendido la sensación como cualidades puras que impresionan los sentidos; Merleau-Ponty sostendrá que, sin embargo, cada *qualie*, puntual y puro, *no me significa nada*. Los puntos que conforman una mancha blanca sobre un fondo homogéneo, tienen cada uno de ellos una función: la de hacer figura, y así, "cada parte anuncia más de lo que contiene, con lo que esta percepción elemental está ya cargada de un *sentido*" (FP; 25). El conjunto figura/fondo define al fenómeno perceptivo; un punto puro, sin relación con un fondo, resulta imperceptible, y si se le sustenta en los círculos clásicos, es debido al olvido de la experiencia perceptiva, proponiendo, en su lugar, objetos dotados de fragmentos aislables.

2.2.1.- La cualidad sensible.

Lo que Merleau-Ponty sostiene se entiende al comprender que las <<cualidades>> del sentir no son propiedades de la conciencia, sino del objeto. La mancha roja que veo en la afombra, sólo es "mancha roja" con relación al conjunto del que forma parte —una superficie "lanuda", la luz que le ilumina, son significaciones que habitan la cualidad.

Un puro sentir se reduce a no sentir nada; luego, es ausencia de sentir. Esta impresión pura es resultado del *prejuicio del mundo*, el cual radica en transportar las cualidades de los objetos, a la conciencia, dejando al objeto y a su sentido sin su plenitud originaria. Con el prejuicio del mundo instalado, todas las

experiencias cambian, y se quiere ver en el *campo visual* una zona demarcada; pero sus límites son ambiguos, y lo que se encuentra a mis espaldas, conserva su presencia visual. "El campo visual es ese medio contextual en el que las nociones contradictorias se entrecruzan porque los objetos (...) no están ubicados en el terreno del ser, en donde sería posible una comparación, sino captados, cada uno de ellos, en su contexto privado, como si no pertenecieran al mismo universo" (FP, 23). La determinación ocurre sólo en el mundo en-sí; ahí, el objeto no es ambiguo. Pero estas tesis no son más que hipótesis "forjadas para salvar el prejuicio del mundo objetivo. Nos es preciso reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo" (FP, 28), pues es ahí donde se presenta la cualidad, cuyo sentido, más que lógico, es expresivo.

Por ejemplo, la representación de un cubo, del que vemos sus planos en fuga; para ver sus lados iguales, me hace falta la experiencia de mi desplazamiento en el espacio. Su representación *simboliza* un fragmento de espacio "encerrado" en seis lados iguales; y si puedo imaginar sus lados como iguales, tal cubo es impensable, pues se trata del cubo *para-sí*, "pero el cubo no es para-sí mismo, porque es un objeto" (FP, 220); y así, el análisis reflexivo sustituye la existencia de un objeto por el pensamiento del objeto.

Por el contrario, al sostener el cubo en mis manos, descubro sus lados, no como proyecciones en fuga o como el geometral de sus perspectivas, sino como eso: como sus lados; el cubo se revela mediante ellos, gracias a mi movimiento vivido; es decir, se me dan los objetos y el mundo "con las partes de mi cuerpo, no por una <<geometría natural>>, sino en una conexión viva comparable, o más bien idéntica, con la que existe entre las partes de mi cuerpo" (FP, 220-221). Es esta declaración lo que viene a estructurar el esquema corpóreo, cuya perturbación mediante la actitud analítica, descompone el mundo y me descubre, al mundo y al cuerpo, dados como le es dado el círculo al geómetra, según una ley de constitución; pero mi cuerpo es más bien una unidad expresiva, y con esto, "la teoría del esquema corpóreo es implícitamente una teoría de la percepción" (FP, 222) que sostiene la disolución de todos los polos *en-sí/para-sí*, como se ve en este estudio de la sensación.

La sensación como cualidad pura, empirista o intelectualista, ignora al sujeto de la percepción. "En verdad, cada una de las pretendidas cualidades –el rojo, el azul, el color, el sonido– está inserta en una conducta" (FP, 224); experimentamos una conducta ante diversas cualidades; por ejemplo, un enfermo levanta el brazo de manera brusca ante el azul, y suavemente ante el rojo¹⁰; por tanto, a cada color "puede atribuirsele

¹⁰.- Cfr. FP, 224-225 para más ejemplos.

un valor motor definido" (FP; 225), y las <<cualidades sensibles>> quedan lejos de ser un mero *quale*: poseen una fisonomía y una significación vital que las asimila al gesto, lo cual el intelectualismo no puede comprender, porque no se trata de relaciones exteriores de causalidad ni de cualidades captadas por el pensamiento; afectan mi adaptación al mundo; me solicitan una actitud: El verde relaja, el amarillo grita. "El color antes de ser visto, se anuncia por la experiencia de una cierta actitud del cuerpo (...) Así, antes de ser un espectáculo objetivo, la cualidad se deja reconocer por un tipo de comportamiento que le toca en su esencia y es por ello que, desde el instante en que mi cuerpo adopta la actitud del azul, obtengo una semipresencia del azul" (FP; 226-227); no soy un pensador que nota una cualidad; el sujeto perceptor "es una presencia que co-nace (co-noce) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él" (FP; 227).

El sensor y el sensible no se encuentran uno frente al otro, como si de dos elementos exteriores se tratase. "Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto (...) y en este intercambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible no puede decirse que uno actúe y el otro sufra, que uno sea el agente y el otro el paciente, que uno dé sentido al otro" (FP; 229); el problema del sensible se soluciona totalmente al contacto, según dos de sus características: Toda percepción es general y anónima, y toda percepción general y anónima es, al mismo tiempo, parcial.

No hay percepción que ocurra sin una adaptación o prestancia de mi cuerpo a ella; es decir, le pre-existo en mi tendencia a la experiencia que se me presenta anónima: como una sensación que proviene de afuera, y capto, "al margen de mi vida personal y de mis propios actos, una vida de conciencia dada de la que ellos surgen" (FP, 231) y de la que yo no soy su autor.

La parcialidad ocurre al presentármese el mundo poco a poco. Siempre veo que hay un más allá; hay otros seres que no percibo desde mi campo actual; y ahí que tengo un *campo* por medio del cual tengo acceso a los seres. "La visión es un pensamiento *sujeto a cierto campo*, y es a eso a lo que se le llama un *sentido*" (FP; 233).

Es gracias a mis sentidos que soy capaz de encontrar un sentido en el mundo el cual yo no hice; mis espacios sensoriales, momentos de un espacio único, constituyen su unidad por medio del engranaje de los dominios sensoriales.

Por ejemplo: a un ciego de nacimiento se le opera de cataratas, y ve el mundo por primera vez. Ciertamente considera pobre la experiencia táctil; con esto, ¿ha descubierto el espacio con la visión? Descubre

que el tacto no es espacial como la visión, pues al ver un objeto, lo ve palpando sus contornos como si sus manos fuesen su vista; no ha aprendido a mirar, es decir, a pasear su vista como una mirada, no como una mano, cuya intervención expresa una reorganización en la existencia: Interroga con ella; la adquisición de la mirada ha afectado el tacto, "pero, salvo si reservamos con una definición nominal el término espacio para designar la síntesis visual, no podemos negar al tacto la espacialidad en el sentido de captación de unas coexistencia" (FP, 238). Para este ciego, aprender a mirar es el proceso de traslación del tacto a la visión; pero es un proceso de transición que la inteligencia supone automático, cuando es práctico.

Los espacios visual y táctil no son sinónimos; tocar no es ver; son estructuras distintas y entregan síntesis que no son análogas. Pero existe una función general de sustitución que no compromete la unidad de los sentidos. La música, por ejemplo, no es visible, pero se desplaza a través de este espacio, y como ésta por el espacio, mis sentidos no están separados.

2.2.2.- Síntesis de los sentidos.

Unas hojas de papel sobre la mesa, expuestas parcialmente a la luz de la ventana. Si no analizo, todas las hojas me parecen blancas. Pero unas están a la sombra. Las miro fijamente, "eso es, limito mi campo visual" (FP; 241), y las observo en "actitud analítica". Su aspecto cambia. Ya no es papel blanco homogéneo, sino interferido por una sustancia gris/azulada. Reconsiderando el espectáculo bajo esta nueva luz, descubro que las hojas no eran idénticas: unas están a la sombra, y otras iluminadas por el tibio sol, aunque son las mismas. Al fijar mis ojos, lo que hice fue hacer aparecer una cualidad, y sólo entonces me percaté de un cierto *quale*. "Fijar los ojos" es interrumpir la vida total del espectáculo, sustituyendo la visión global por una local. "La cualidad sensible, lejos de ser coextensiva con la percepción, es el producto particular de una actitud de curiosidad o de observación" (FP; 241); no aparece en mi mirar abandonado al mundo, sino en la respuesta a una pregunta de mi mirada como el resultado de una visión segunda, de una actitud crítica que hace desaparecer la entereza del espectáculo.

En la actitud natural de la visión, las partes del campo están vinculadas en una organización que, al romperse, produce pedazos, cualidades, y con el mundo, el sujeto receptor se pulveriza, "y yo me ignoro como sujeto de un campo visual" (FP; 242).

Con esta unidad natural de los sentidos, reencontramos la unidad natural del sentir. Al recibir una sensación, ésta desborda hacia todos mis sentidos¹¹. Suspender la actitud intelectual por medio de intoxicación por mezcalina, favorece las sinestesias, y el sonido de una flauta *se ve azul*, derribando así la barrera entre los sentidos. En el mundo objetivo, las sinestesias son paradójicas, pues una excitación no ejerce influencia más allá de su reino, hablando de cualidades específicas; pero eso no explica el hecho de que el sujeto "vea" el sonido en el color; tal afirmación no tiene sentido si seguimos la definición del *quale*. Sin embargo, existe el fenómeno de la visión de los sonidos o de los sonidos como visiones. El saber científico relega esta experiencia diciendo que la visión sólo entrega colores, luces, formas, movimientos, no "sonidos"; pero hay colores "turbios"; después de todo, el color sólo es la manifestación exterior de la estructura interna de la cosa: *Vemos la fragilidad del cristal en su transparencia*. "La forma de los objetos no es el contorno geométrico: está en una cierta relación con su naturaleza propia y habla a todos nuestros sentidos al mismo tiempo que a la vista" (FP; 244)¹². El oído, decimos, nos ofrece más que sonidos; más que datos, nos ofrece núcleos significativos que comunican con los demás sentidos.

Así, la naturaleza de la significación sensible es la reunión de experiencias sensoriales en un mundo rico, único. Esta síntesis es descriptible acudiendo a la noción de *Quiasmo*¹³. Con mis dos ojos no veo dos imágenes, sino una sola, binocular. La *diploplia* monocular ocurre en el mundo objetivo que entiende mis dos ojos como dos ojos, cuya *anatomía* capta dos aspectos de la cosa. Sin embargo, el nervio quiasmático sintetiza ambas visiones en una sola; el resultado no es un hecho físico atribuible a la anatomía de los órganos de la visión, "por la simple razón de que las formas pertenecen al mundo fenomenal" (FP; 247).

No cabe duda: <<Hay que mirar para ver>>. La unidad del objeto no es resultado de un proceso en tercera persona, sino intencional, pero no notional: no se pasa de la diploplia al objeto único por una inspección del espíritu, "sino cuando los dos ojos dejan de funcionar cada uno por su cuenta y las utiliza como un único órgano una mirada única" (FP; 247). Se quiere decir que no es el sujeto epistemológico quien efectúa la

¹¹ - "Los sonidos modifican las imágenes consecutivas de los colores: un sonido más intenso los intensifica, la interrupción del sonido los hace vibrar, un sonido grave vuelve el azul más oscuro o más profundo. La hipótesis de constancia, que asigna a cada estímulo una sensación y sólo una, se verifica tanto menos cuanto más nos acercamos a la percepción natural" (FP; 243).

¹² - El movimiento de una rama revela su elasticidad. Cfr. para más ejemplos, FP; 244.

¹³ - Cfr. Ramírez, Mario Teodoro. *El Quiasmo*. Ed. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, Morelia, 1994. Especialmente Capítulo II, pp. 40-81. "El quiasmo es un esquema de pensamiento que nos permite concebir las relaciones de una dualidad en términos de reciprocidad, entrecruzamiento, complementariedad, superposición, encabalgamiento, reversibilidad, mutua referencia... Todo lo contrario de los esquemas dicotómicos" p. 47. El autor aplica la noción de *Quiasmo* como "herramienta hermenéutica" para interpretar y comprender exitosamente los postulados de la *Fenomenología*.

síntesis, sino el cuerpo sinérgicamente dirigido, el cuerpo fenomenal cuyas <<partes>> se conocen dinámicamente unas a las otras, posibilitando "con su sinergia la percepción del objeto" (FP, 247).

Esta intencionalidad no es un pensamiento; no ocurre en la transparencia de una conciencia, sino en la unidad pre-lógica del *esquema corpóreo*. Pese a esto, la ipseidad nunca se alcanza, pues la síntesis perceptiva nunca poseerá la cosa *en-sí*, totalmente: cada aspecto de la cosa invita a percibir más allá, y si la cosa se dejase alcanzar, develando todos y cada uno de sus secretos, dejaría de ser cosa; así, la *realidad* de la cosa es constituida precisamente por "aquello que la hurta a nuestra posesión" (FP, 248), y así es que resulta trascendente.

De la misma manera que la síntesis de la visión, ocurre la síntesis de los sentidos; las cualidades son quiasmáticas, no ocurren en la conciencia. Ver sonidos u oír colores, es la expresión del sistema sinérgico que es el cuerpo como figura estable de la existencia. Ver, pues, no es poseer un *quale*, sino la vivencia de una modalidad de la existencia, y las sinestesias se solucionan al entender la experiencia de la cualidad como conducta: un sonido vibra en mi ser sensorial; este <<movimiento virtual>> es fundamento de la unidad de los sentidos, y el espectáculo impacta, todo, en esta estructura sensible toda, pues los aspectos sensoriales son símbolos unos de otros. "Los sentidos se traducen el uno al otro sin necesidad de intérprete, se comprenden el uno al otro sin tener que pasar por la idea" (FP, 249).

Vemos la importancia de estas páginas de la *Fenomenología*... La noción del esquema corpóreo describe la unidad del cuerpo, de los sentidos y del objeto, desde que mi cuerpo es la *actualidad del fenómeno* y el lugar donde ocurre la unidad antepredicativa que es el mundo; se trata de mi cuerpo, "como el instrumento general de mí <<comprensión>>" (FP, 250).

Mi cuerpo da sentido a la sensación que, antes de ser concepto, es *acontecimiento captado* por mi cuerpo a manera de actitud. "Total, que mi cuerpo no es solamente un objeto entre los demás objetos, un complejo de cualidades sensibles entre otras, es un objeto *sensible* a todos los demás, que resuena para todos los sonidos, vibra para todos los colores, y que proporciona a los vocablos su significación primordial por la manera como los acoge" (FP, 251).

No se trata de reducir las significaciones a sensaciones; se trata de una disposición corporal que aflora ante el vocablo "rojo", comprensible por la utilización simbólica que hace el cuerpo de sus partes, e incomprensible vía la reflexión; utilizar conceptos constituyentes, como "conciencia de...", implica una

nulificación del sujeto y una puesta de la sensación como momento del conocimiento. Percibir esta mesa, no obstante, es un acto que *me ocupa* de tal manera que no me capto percibiendo; al cogitar la experiencia, me separo, y presento mi percepción en perspectiva, aludiendo a esta nueva vinculación secundaria la percepción original que ahora se encuentra descompuesta en cualidades y sensaciones; regresar a mi óptica primera ya es un problema, pues he de suponer artificialmente una síntesis de la conciencia. Mi percepción ingenua no efectúa esta síntesis, pues forma parte de una síntesis general que ya está hecha, donde la intencionalidad nos transporta al corazón del objeto, lo que no significa que *le tengo*: media entre sujeto y objeto este saber silencioso, el de nuestra mirada; reina un anonimato porque "se reanuda una experiencia adquirida (*acquis*) sin ponerla en tela de juicio" (FP; 253); no pensamos; somos-del-mundo mediante un cuerpo que sabe más que nosotros. El hombre, así, es un *sensorium commune*, y en este estrato originario del saber "que uno halla a condición de coincidir verdaderamente con el acto de percepción y de abandonar la actitud crítica, vivo la unidad del sujeto y la unidad intersensorial de la cosa, no la pienso como harán el análisis reflexivo y la ciencia" (FP; 253).

Mi categoría trascendental de pensador universal nada propone que no esté ya en el objeto; se limita a formular un sentido; vivir la unidad es *hacer* el sentido; segrego tiempo, trabo un presente del pasado; me hago tiempo al pasar a futuro. No soy un naturante eterno, sino un renovador. La síntesis es temporal; destinada a la ulterioridad, la unidad del objeto se revela experiencia continua de la sensorialidad o, en otros términos, subjetividad finita, contingente: es el tiempo mismo.

Nos estamos familiarizando con un nuevo tipo de reflexión. El intelectualismo objetiviza la subjetividad, haciendo de sus resultados materia del conocimiento; no se contradice esto. En lo que se hace énfasis, es en que se trata de una pro-posición resultante del rompimiento con la fe perceptiva al adoptar una actitud crítica.

La reflexión radical consiste, paradójicamente, en re-encontrar la experiencia irrefleja del mundo, y situar ahí la verificación y las operaciones reflexivas, entendiendo a la reflexión como *una* de las posibilidades de mi ser. Al comienzo hay un campo perceptivo con el mundo como trasfondo, no una naturaleza *partes-extra-partes* ni tematización alguna. Tampoco una nada de vacío: HAY una configuración; no soy ajeno a ella, estando yo ahí, siendo yo de-ello. Podemos suspender el sistema fijando uno de sus elementos; pero no hace falta operar las determinaciones de la actitud crítica, dado que la teoría del conocimiento es sólo posible; es

decir, es posible. Del campo ya parten determinaciones que, al intencionarlas, aparecen el objeto de la ciencia, la sensación cualitativa y el sujeto puro "al horizonte de la experiencia primordial" (FP; 257).

Ya está, decimos, fundado el ideal reflexivo; su sentido pleno subyace al fondo irreflejo que presupone y que es su pasado original; ocurre; ocurrió en mi contacto con las cosas *antes* de la reflexión, en el percibir.

A través del esquema corpóreo nos hicimos de la unidad que intelectualismo y empirismo le niegan a la sensación, a lo sensible, al objeto, al cuerpo y al mundo. Pasemos al meollo y motivo absoluto de la inspiración merleau-pontyana: la encarnación.

2.3.- Encarnación.

Gran parte del tiempo se nos irá en presentar el fenómeno de la encarnación que, por otro lado, resulta de una suma dificultad. Ni su autor terminó de exponer en toda su amplitud este fenómeno; que no se extrañe, pues, una exposición exhaustiva de la encarnación, imposible, además, de consignar en unas cuantas páginas. Nos interesa la manera en que se devela su estructura y cómo nos involucra, condenándonos al sentido.

2.3.1.- De la fenomenología a la ontología.

Los anteriores planteamientos proponen que nuestra experiencia es la mismísima manifestación del Ser; "eso" habla y se expresa a través de nosotros, detrás de una contingencia radical. ¿Esto satisface los requerimientos que se le plantean a una filosofía rigurosa que se quiere conocimiento último? ¿No hay un grado de imprecisión y vaguedad, de indeterminación, inacabamiento? En sus trabajos finales, Merleau-Ponty pretende retomar, rectificar y profundizar estas problemáticas. A este intento se le ha llamado la fase ontológica del autor, y para establecer esto, esbozamos la transición temática por la que su pensamiento transitó.

Se localizan tres etapas imprecisas, debido a que en las últimas persisten los temas de las primeras, y éstas anuncian los temas de las posteriores. Distinguir tales etapas tienen la utilidad de ayudar a indicar las variables de la evolución de sus formulaciones, al esbozar un panorama del desarrollo de su método y su pensamiento, la manera en que éstos se fueron creando y madurando siguiendo eminentemente la línea de la profundización, no así una transformación radical, aunque todo resulta nuevo: el enfoque, el punto de partida, el desenlace son los mismos, pero profundizados y, decididamente, abocados hacia el terreno de la ontología plena.

La primera etapa (1939-1945)¹⁴ representa la puesta en forma del campo y el método a seguir, delimitando el objeto de la descripción fenomenológica: la percepción, con el objetivo de entender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza, el sentido de la existencia y el hecho de ser-en-el-mundo. *La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción* plantean esta intuición original, abriendo un vasto campo de reflexión. Ambas obras pueden verse como integrales, ya que el estudio del comportamiento y de la percepción persiguen la misma meta: comprender el sentido de la existencia.

La segunda etapa (1946-1956) es en gran medida la aplicación de los resultados hasta ahora alcanzados a otras dimensiones de la existencia, tales como la historia, la literatura, la política o el arte. Esta etapa comprende textos como *Humanismo y Terror*, *Las aventuras de la dialéctica*, *Signos*, *Sentido y sin sentido*, *Las ciencias del hombre y la fenomenología*, etc. Gran parte de estos textos son artículos que el autor publicara en varios medios acerca de numerosos temas, lo que indica una gran variedad de intereses susceptibles de fenomenizar. Especialmente los años de 1950 modifican la dirección de su pensamiento. A partir de su relación con la historia y su sentido, sostiene un diálogo con el marxismo y el existencialismo de la época, derivando a textos como *Elogio a la filosofía*, donde se manifiesta un interés por las ciencias humanas, apuntando finalmente a la problemática de <<lo fundamental>>.

La tercera etapa (1957-1961) cubre hasta la muerte del autor, el 3 de Mayo; se caracteriza por la profundización de sus planteamientos anteriores, comprendiendo obras como *Resúmenes de los cursos del Collège de France*, donde el tema central es el de la evolución a la ontología; *Lo visible y lo invisible*, publicada de manera póstuma en 1964; *La prosa del mundo*; *El ojo y el espíritu*, último trabajo publicado en vida del autor, donde estudia el arte a la luz de esta nueva ontología.

Especialmente en *Lo visible...* es donde Merleau-Ponty pretende articular de manera formal y rigurosa este nuevo desarrollo de su pensamiento, pero éste texto y *La prosa...* que contienen su intención fundamental, además de ser enigmáticos y sumamente densos, son obras inacabadas, interrumpidas por la muerte repentina; representan el esbozo de una gran obra por venir¹⁵, son expresión de una interrogación que ya estaba

¹⁴ - Para estos datos y los que siguen, Cfr. Bello Reguera, Eduardo. "Estudio crítico"; en Merleau-Ponty. *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*. Ed. Naoera. Madrid, s/a. pp. 9-103. Se puede aún localizar una etapa de gestación, que cubre los años de 1926, cuando Merleau-Ponty cursa sus estudios superiores en *L'École Normale*, adscribiéndose a la generación de Sartre, Bouvois, Weil, Poliázar, Moutier, Levinas, Aron, Hyppolite, Lévi-Strauss, entre otros, hasta 1938, cuando consigue su Doctorado con *La estructura...*

¹⁵ - Esto es, el tema ontológico en forma. Por ejemplo, el título "La ontología cartesiana y la ontología de hoy: filosofía y no-filosofía después de Hegel", sólo figura como mención en su Anuario del curso para 1961. Se encontraba al borde del tema. "Una investigación como la que se lleva a cabo aquí, sobre la ontología de la Naturaleza, quisiera mantener, al contacto con los seres y en la exploración de las regiones del Ser, la misma atención a lo fundamental, que sigue siendo el privilegio y la tarea de la Filosofía". Citado por Bello, *Op. Cit.* p. 44. Otra evidencia de lo inminente del tema es el título que originalmente debería llevar *Lo visible...*: "El origen de la verdad".

impulsada bajo la forma de una ontología de la Naturaleza, donde el concepto *Naturaleza* es central. Sería un error entender esta ontología como "natural": el concepto y la temática involucran no sólo a la Naturaleza, sino al hombre, al espíritu, a la historia... a "las diferentes regiones del ser", por lo que se trata no de una filosofía de la naturaleza, sino de <<lo fundamental>>: la emergencia del Ser.

Es claro que el planteamiento que nos ha llegado de esta nueva ontología es sólo la realización parcial del proyecto; sin embargo, no deja de reflejar la anterior trayectoria del autor de rechazo al intelectualismo o trascendentalismo. "Naturaleza" en Merleau-Ponty no debe asociarse al planteamiento marxista de un entendimiento objetivo de la noción, pues se nos dice que tal concepto en realidad "nunca ha sido elucidado y que tal vez sea mítico"¹⁶. Merleau-Ponty elucida el tema a partir de sus propios fundamentos: plantea "la Naturaleza como el otro lado del hombre (como carne –y no como <<materia>>)"¹⁷. Así pues, el nuevo punto de partida no es la distinción conciencia/objeto de la *Fenomenología...*, sino el Ser, y este nuevo punto de partida, esta profundización y descubrimiento de la Carne, la Naturaleza, el cuerpo como encarnación fáctica de una ontología natural, la percepción y la génesis de sentido que representa, sus planteamientos finales y "todo eso, que recoge, profundiza y rectifica mis dos primeros libros, ha de hacerse totalmente en la perspectiva de la ontología, la descripción del mundo percibido con que termina el primer volumen queda mucho más profundizada"¹⁸.

Es en 1957 cuando Merleau-Ponty suspende sus ensayos de política, de historia y del lenguaje, retomados hacia 1960 cuando "El concepto de Naturaleza"¹⁹ inaugura un tema nuevo: lo fundamental como tarea y como posibilidad de la filosofía.

De tal manera, aunque *Lo visible...* pretende exponer esta problemática de manera sistemática, es un manuscrito interrumpido; son cuatro capítulos en 150 páginas, que no reflejan la envergadura del plan original, del plan no escrito y sólo pensado, pero sí revelan su itinerario, profundidad e importancia, señalando su sentido. El texto quería ser tan sólo una introducción a la problemática, y las notas de trabajo que le acompañan, oscuras, dejan ver lo que el autor veía por-venir. *Lo visible...*, no obstante oscuro, denso, enigmático, plasma el pensamiento original del autor tal como lo concibió, y representan el germen de lo que

¹⁶ .. Citado por Bello. *Op. Cit.* p. 45-46.

¹⁷ .. Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1970, p. 329. En la nota de trabajo titulada "Carne", Marzo de 1961, última de sus notas, dos meses antes de su muerte.

¹⁸ .. *Ibid.*, p. 208, nota para enero de 1959.

¹⁹ .. Título del curso 56-57. Para el año 57-58 presenta "El concepto de Naturaleza (II). La animalidad, el cuerpo humano, paso a la cultura". Merleau-Ponty sabe que el tema es inactual. Sin embargo, ha sido olvidado como interrogación, lo que condujo a una noción de hombre. Por el contrario, como ya

quería decir: la búsqueda de lo fundamental, la necesidad de un regreso a la ontología, el planteamiento de una nueva concepción de la inteligencia y, consecuentemente, una nueva idea de la filosofía.

2.3.2.- La Carne del Ser *sensible*.

"La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Para designarla, haría falta el viejo término <<elemento>>, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra, 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. La carne es, en este sentido, un elemento del Ser²⁰, nos dice Merleau-Ponty para dar expresión a esta posibilidad que hace que algo sea posible, o si se quiere, la finalidad al término algo, sin ser término último; digamos, no un hecho, sino un lugar y un ahora que inaugura la posibilidad y el hecho; es lo que hace que algo tenga sentido y como el medio para que los hechos paralelos, vengan y se avencinden perspectiva. La carne es una estructura intersensorial que, por más que se le quiera entender de manera abstracta *fuera* del mundo, debido a su intrínseca característica ontológica, está-ahí, en la articulación del campo perceptible, en el contexto que articula la presencia; es el campo de pertenencia de las cosas, y es este carácter estructural del mundo percibido lo que constituye la noción de *carne*.

Manifestación de la paradójica contingencia visible/invisible; interinvolucramiento Hay/no-hay de lo habido que deviene hubo; fundamento del Ser, ocurre como *práxis*. El Ser ocurre: en la realización de un sentido previo encarnado en actualidad que sin embargo no deja de ser sólo probable, un sentido latente y un será latido que no elimina la Libertad: la estructura. La circularidad del ser-en-el-mundo elimina la oposición sujeto/objeto, desde que no existen como términos exteriores *en-sí*, independientes el uno del otro; constituyen un sistema: el sistema *mundo* como campo de la experiencia, donde la corporeidad encuentra su fundamento inteligible, encarnacional: encarnación primera de la racionalidad, "revelación del misterio del mundo", según la teoría de la intencionalidad. "¿Cómo esta infraestructura, secreto de los secretos, que se encuentra antes de nuestras tesis y antes de nuestra teoría, podrá a su vez establecerse sobre los actos de la conciencia absoluta? ¿Deja intactos nuestros instrumentos de trabajo este descenso al dominio de nuestra "arqueología"?²¹; ¿se

lo hemos apuntado, al interrogar a la Naturaleza Merleau-Ponty no pretende encontrar sólo en ella la solución al problema ontológico, pero tampoco la deriva de él: Busca, pues, lo fundamental.

²⁰ - *Lo visible y lo invisible. Op. Cit.* p. 174.

²¹ - Merleau-Ponty, Maurice. *Signos. Op. Cit.* (Cfr. Nota 4 de la Introducción a esta Tesina). En "El filósofo y su sombra", p. 201

trata, pues, de un relativismo fenomenológico?. Si la relación sujeto/mundo es derivada, si el ser-en-el-mundo del sujeto y del mundo, esto es, sus existencias, están *incrustadas* en algo que las reúne y si ese HAY es aquello que hace su relación posible, "es esto a lo que hay que ir", a una "rehabilitación ontológica de lo sensible (...). Si la distinción del sujeto y del objeto es confusa en mi cuerpo (y quizás también la de noema y noesis), también lo es en la cosa, que es el polo de las operaciones de mi cuerpo (...). Cuando se dice que la cosa percibida es aprehendida "en persona" o "en su carne", hay que tomarlo al pie de la letra: la carne de lo sensible, este grano apretado que detiene la exploración, este óptimo que la termina reflejan mi propia encarnación y son su contrapartida. Hay ahí un género del ser, un universo con su "sujeto" y su "objeto" sin iguales, la articulación de uno sobre otro y la definición de una vez para siempre de un "irrelativo" de todas las "relatividades" de la experiencia sensible, que es el "fundamento de derecho" para todas las construcciones del conocimiento²²; por este hecho que yo he sentido, por este color o aquél sensible, mi mirada se detuvo en esa existencia que promete experiencias concretando posibles ahora reales "en los lados ocultos de la cosa": puedo tocar, *porque soy tangible*; veo *porque soy visible*, es decir, existo porque estoy-en-el-mundo, en el jardín del mundo, entre las cosas. Visor y visible están hechos de la misma cosa, y es esta densidad de la carne lo que hace coincidir en la misma generalidad, en el mismo fenómeno de visibilidad, a los diferentes. La carne les es común; es la visibilidad de las cosas; es la corporeidad del sujeto.

"El cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo" (FP; 219); el cuerpo, carne de la carne del mundo, pertenece al mismo tiempo al orden de los objetos y al orden de los sujetos. Si cuerpo y mundo son el correlato el uno del otro, es porque son arquetipos uno del otro; son "partes totales" de un único Todo, de un único "sensible en-sí" que articula la realidad sub-fenomenal inclusiva de todo: *Carne*.

Con lo anterior, Merleau-Ponty no ha hecho más que comenzar el despliegue de una noción última bajo la cual todo debe ser entendido: esto es lo que no desarrolló el autor, pero es en este punto donde se topó con la intersubjetividad y el pensamiento, momento álgido de la ontología de la Naturaleza²³.

Soy saber. El secreto del mundo no está mas que en mi contacto con él; "el filósofo aprende a conocer, al contacto de la percepción, una relación con el ser que hace necesario y posible un nuevo análisis del

²² - "El filósofo y su sombra" *Op. Cit.* p. 204

²³ - El espacio aquí nos impide exponer estos temas. Cabe sugerir una detenida lectura, especialmente del Prefacio a *Signos* (*Op. Cit.*), y particularmente de las páginas 21-31 donde se nos habla del Ser sensible, del pensamiento y la intercorporeidad. "Lo sensible es precisamente lo que, sin moverse de sitio, puede estar en más de un cuerpo" (*Ibid.*, p. 23); es lo que nos hace simultáneos con los demás y con el mundo. También *Cfr.* "Reflexión e Interrogación" en *Lo visible... Op. Cit.* pp. 19-72. "Todos percibimos el mundo, el mismo mundo, y es todo él de cada uno de nosotros, sin división ni pérdida, porque es lo que pensamos percibir" p. 53.

entendimiento²⁴. ¿Cómo el sujeto carnal puede ser un sujeto pensante? No se refiere aquí al *pensar* en sentido intelectual; se trata de una pregunta por la fundamentación del pensamiento y su posibilidad: Somos tan carnales, que pensamos, y si pensamos, es porque el pensamiento es una de las posibilidades incluidas en nuestro ser *qua* carnal: Ya va incluido el pensamiento en la relación con el mundo, y esa relación es algo que yo no establezco, sino que percibo; así, ya están las semillas del pensamiento desde que está puesta la sensación.

Autorealización de la carne, conciencia originaria no temática, HAY la emergencia de la configuración de un sentido; HAY ontología operante, quiasmo sensación/sensible como estructuración de la conciencia sensible, como paradoja, pero no del hombre, sino del Ser. La carne, el HAY, pertenecen al Ser, no al hombre, cuya esencia es ser, precisamente, el constituyente del HAY del Ser.

Asistimos aquí a una forma original del pensamiento: el pensamiento sensible que brota cuando la carne se diferencia en sintiente y sensible, es decir, cuando brota el HAY como configuración primaria de la carne, como aparición de sentido que me forma; un invisible de lo visible que manifiesta su sentido: ser-ahí, el HAY de la carne –su teleología.

El sujeto carnal es el HAY del Ser, su manifestación; "para esta filosofía la noción esencial es la de carne, que no es el cuerpo objetivo, y tampoco el cuerpo pensado por el alma (Descartes) como suyo (...) no puedo poner ninguna realidad sensible sin ponerla como arrancada de mi carne, sacada de mi carne, y mi carne misma es una realidad sensible en la que se efectúa una inscripción de todas las demás, eje del que participan todas las demás, realidad sensible clave, realidad sensible dimensional. Mi cuerpo es en grado sumo lo que toda cosa es: *un eso dimensional*. Es la cosa universal"²⁵.

La misión del filósofo ahora es pensar este lazo por vía de la interrogación filosófica como pensamiento del Ser que piensa la teleología del Ser expresando su sentido; la filosofía, como interrogación, "sólo puede consistir en mostrar cómo se articula el mundo a partir de un cero de ser que no es una nada, es decir instalarse en la originalidad del ser, no el para-sí ni en el en-sí, sino en la juntura, donde se cruzan las múltiples *entradas* al mundo"²⁶, o sea, en la génesis del sentido.

²⁴ - Merleau-Ponty, Maurice. *Filosofía y Lenguaje. Estudios y ensayos fundamentales*. Ed. Proco. Tr. Hugo Acevedo. Buenos Aires, 1969. En "El mundo sensible y el mundo de la expresión", p. 11. El libro se trata en realidad de *Los cursos del Collège de France*.

²⁵ - *Lo visible y lo invisible. Op Cit.* En la nota de mayo 1960 "Carne del mundo—Carne del cuerpo—Ser", p. 312.

²⁶ - *Ibid.*, p. 313.

Capítulo III.- Génesis del sentido.

HAY. ¿Qué?: Sentido.

- ¿Cómo?: Brota *al contacto* con la percepción, que es el cómo, el cuándo y el dónde de nuestro conocimiento de una relación con el Ser "que posibilita un nuevo análisis del entendimiento". Y es que el *sentido* de una cosa percibida, encajada aún en el mundo, se encuentra ahí, en su panorama, en la constelación de su contexto; está en ella, pero no sólo en ella; ésta "sólo se pronuncia como cierta *diferencia* respecto del nivel de espacio, de tiempo, de movilidad y, en general, de significación en que estamos establecidos"¹. Vemos en estas líneas el índice para un estudio de la génesis del sentido: establecer cómo, *al contacto*, brota el sentido, y ocurre eso milagroso: "hay trastocamiento cuando se pasa del mundo sensible en que somos captados a un mundo de la expresión en que tratamos de captar y hacer disponibles las significaciones"²: Transfiguración, metamorfosis, exhibición espectacular del sentido.

- ¿Cómo "cuando se pasa"?: Mediante el fenómeno del movimiento vivido como formulación carnal de la experiencia que ya supone un sujeto espacialmente situado, es decir, *ya iniciado* en el mundo, *ya cargado* del sentido disperso en el mundo; lo que hay que comprender de esto es "cómo la unidad inmediata de nuestra actitud *se extiende a las apariencias exteriores* y hace posible la transición, que es irreal respecto del pensamiento objetivo"³; transición que "emana de la organización del campo y sólo se comprende a través de ella"⁴.

- ¿Cómo que mi actitud se extiende a las apariencias? ¿No son "estas cuestiones <<metafísicas>> (las) que el positivismo quisiera eludir" (FP; 132)?: La manera en que el paso ocurre se comprende al diferenciar, según nos ha dicho, los niveles de espacio, tiempo y movilidad de la significación en que estamos establecidos; es decir, tras especificar así los índices de una génesis del sentido.

3.1.- Motricidad.

Las partes de mi cuerpo, hemos visto, no se encuentran "unas al lado de las otras", sino involucradas las unas con las otras en la forma de un organismo total, sin partes, que poseo indivisamente como un resumen

¹ - *Filosofía y Lenguaje... Op. Cit.*, en el resumen "El mundo sensible y el mundo de la expresión", p. 11.

² - *Ibid.*, p. 12.

³ - *Ibid.*, p. 13. Subrayado mío.

⁴ - *Ibidem.*

de nuestra experiencia corpórea; esto es lo que nos entregó la noción del *esquema corpóreo*: cuando una de sus partes se mueve, todo el esquema acusa el cambio de posición; correlativamente, la posición de cada estímulo local se dispersa en el conjunto del organismo, así como los movimientos particulares que configuran un gesto fueron entendidos como asociaciones reguladas por una única ley –la espacialidad del cuerpo, cuya singularidad “contiene el fermento dialéctico que lo transformará en espacio universal” (FP; 119); etc. Pero tal noción del esquema corpóreo no deja de ser ambigua; se estableció tan sólo como ley de constitución de la unidad espacio-temporal, de la unidad intersensorial. Las definiciones cambian conforme avanzamos: “Nos encaminamos, pues, a una segunda definición del esquema corpóreo: ya no será el simple resultado de unas asociaciones establecidas en el curso de la experiencia, sino una toma de conciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una <<forma>> en el sentido de la Gestaltpsychologie” (FP; 116)⁵, aunque ésta no contempla sus formas de existencia, por lo que habría que superar su realismo con una *dinámica* del esquema corpóreo que revele mi cuerpo como postura en vista a ciertas tareas actuales o posibles; como espacialidad no de *posición*, sino de *situación* de un cuerpo ante sus tareas. Espacio interior y espacio exterior se confunden en esta configuración que es como el fondo necesario para toda apariencia, o el no-ser del aparecer, lo invisible de la *forma* que es mi cuerpo “en cuanto que está polarizado por sus tareas, que *existe* hacia ellas, que se recoge en sí mismo para alcanzar su objetivo, el <<esquema corpóreo>> es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo” (FP; 117-118).

3.1.1.- El caso Schneider.

Schneider es un cerebeloso estudiado por Goldstein “al que la psiquiatría tradicional clasificaría entre las ciegas psíquicas” (FP; 121-122)⁶; este caso, curioso e interesante, es de importancia para el estudio que lleva a cabo Merleau-Ponty porque las perturbaciones perceptuales que sufre el paciente, no permiten distinguir la significación que, según el análisis clásico de la percepción, un acto del entendimiento daría a unos datos sensibles; “nos muestra, por el contrario, unas deficiencias que afectan la conexión de la sensibilidad y la significación y que revelan el condicionamiento existencial de una y otra” (FP; 147). Los síntomas, es decir, los *fenómenos fácticos* de este análisis existencial, se presentan, a *grosso modo*, como sigue: Con sus ojos

⁵.- Y en la nota 5: o “el saber del propio cuerpo como término de conjunto y de la relación mutua de sus miembros y sus partes” –citado de Kourad. *Ibidem*.

⁶.- El caso es complejo, y los ejemplos abundantes. Cfr. FP; 120 y ss. donde se describen en abundancia sus características, dando numerosos ejemplos que aquí no podemos exponer en toda su amplitud.

cerrados, el sujeto no puede <<alzar el brazo>>, es decir, no puede ejecutar movimientos <<abstractos>>; puede hacer movimientos habituales, como abrir un cajón: son movimientos <<concretos>>; no puede describir la posición de su cuerpo en un momento dado; si se le toca el brazo, no sabe decir en qué parte fue tocado; no puede señalar con el dedo una parte de su cuerpo a petición del médico, pero acierta si le ha picado ahí un mosquito; para lograr señalar su nariz, necesita primero cogerla, encontrarla, pero no puede tocarla con una regla; si el médico pone una regla entre él y su paciente, éste no puede decir qué es lo que está <<del lado del médico>> y lo que está <<de su lado>>; etc. ¿Cómo pueda ocurrir todo esto? "El análisis del <<movimiento abstracto>> en los enfermos hace ver aún mejor esta posesión del espacio, esta existencia espacial que es la condición primordial de toda percepción viviente" (FP; 126). El movimiento como asunción activa del espacio me da mi nariz cuando de cogerla se trata, pero no si hay que señalarla: en tal caso, *no está*. <<Lugar>>, según el pensamiento objetivo, es posición, ubicación objetiva determinada, sin ambigüedades; es noción coordenal. Por el contrario, el espacio corpóreo ejecuta una *intención de coger* sin una intención de conocimiento, es decir, no como relación objetiva inicio/fin de <<mano-nariz>>, sino como una habitudad que involucra a todo el cuerpo en el movimiento, tal como ocurre en un sujeto normal, quien no necesita <<encontrar>>, primero, su nariz, puesto que la posee; "hay un saber de lugar que se reduce a una especie de coexistencia con él y que no es una nada aún cuando no pueda traducirse ni por una descripción ni siquiera por la designación muda de un gesto" (FP; 122); es el cuerpo fenomenal lo que movemos, y el enfermo que toca exitosamente el lugar donde le picó un mosquito, tocó, con una mano fenomenal, un lugar fenomenal; entre lugar fenomenal y mano fenomenal, hay una relación vívida, no objetiva, "y solamente el espectador, que presta al sujeto del movimiento su representación objetiva del cuerpo viviente, puede creer que la picadura es percibida, que la mano se mueve en el espacio objetivo y, en consecuencia, asombrarse de que el mismo sujeto fracase en las experiencias de designación" (FP; 122-123) de algún lugar de su cuerpo. El movimiento fenomenal no es misterioso: es ya nuestro, así como el dominio que tengo de mi cuerpo para trasladarme sin necesidad de realizar cálculos coordenales; ya está establecido; tiene valores ya definidos, y comprendo los movimientos necesarios que me piden un hacer, tanto, que lo hago, y me baño: la acción solicita o exhibe los movimientos que encierra y que le abrirán; los comprendo de manera directa, sin necesidad de intermediario alguno; los comprendo *por contacto* "porque somos literalmente lo que los demás piensan de nosotros y lo que nuestro mundo es" (FP; 123).

Schneider necesita de una prefiguración de su cuerpo para sacar una de sus partes del anonimato en el que se encuentra; necesita *interrogar* lo motriz, no mediante la construcción de una significación intelectual, impedida por la ambigüedad de los hechos, sino mediante "una cierta manera de poner en forma o estructurar el contexto inmediato" (FP; 132) que sólo se entiende sobre el fondo del movimiento, fondo del cual nos percatamos cuando se ausenta: encaramos entonces fragmentos a organizar, los cuales, en el sujeto normal, están incorporados en *fondo* porque la experiencia táctil le es suficiente para ejecutar movimientos abstractos. ¿El normal ha recibido los datos táctiles de los datos visuales? Un ciego, por ejemplo, puede ejecutar movimientos abstractos; es lo táctil lo perturbado en Schneider, pero el peso que le damos a lo visual nos hace pasar por alto la perturbación primaria del tacto; y aún más profunda que la función visual o táctil, es la "apertura del mundo que hace que unos objetos actualmente no al alcance no dejen de contar para el normal, (que) existan táctilmente para él y formen parte de su universo motor" (FP; 134), lo que en términos inductivos se entendería como la necesidad de un objeto *a-la-mano*, poniendo así de acuerdo los hechos con la teoría. Los datos visuales no son ni el fondo ni la causa del movimiento; de ser así, los datos táctiles en el enfermo habrían perdido su "cualidad" mediatizadora de experiencia, atestiguada en el sujeto normal; de ser así, tacto y visión serían, pues, aislables, como componentes del comportamiento, a los cuales, el pensamiento causal-inductivo les establecería leyes que no se encuentran en los hechos; necesitamos "otra especie de pensamiento —el que recoge su objeto al estado naciente (...) y que procura deslizarse en esta atmósfera para encontrar, tras los hechos, y los síntomas dispersos, el ser total del sujeto, si de un normal se trata, la perturbación fundamental, si se trata de un enfermo" (FP; 137); un método que apunte a una razón, no a una causa.

3.1.2.- La <<función simbólica>>.

La función simbólica es un poder "que por lo demás, ya está en acción en la constitución de la <<cosa>> y que consiste en tratar a los datos sensibles como representativos unos de otros y como representativos, todos juntos, de un <<eldos>>, en darles un sentido, en animarlos interiormente, en ordenarlos en sistema, en centrar una pluralidad de experiencias en un mismo núcleo inteligible, en hacer aparecer en ellos una unidad identificable bajo diferentes perspectivas, en una palabra, en disponer detrás del flujo de las impresiones una invariante que dé razón de las mismas y en poner en forma la materia de la experiencia" (FP; 138); esto es lo que hace falta para "tener conciencia de..." un objeto intencional cuya referencia, como

ignorancia de sí, es irrealización de un tejido intencional que significa y que, al dejar de hacerlo, retorna a su estado de <<cosa>>, así como <<cosa>> es el enfermo considerado como conciencia pura, y por ello, fragmentado en la existencia, ejecutando movimientos desarticulados, conceptuales, expresados por la explicación de la fisiología mecanicista.

Sólo hay una manera de ser cuerpo; sólo hay una manera para la conciencia de ser conciencia: según su <<función simbólica>> que se fenomeniza en nosotros como *presencia en el mundo*. Argumento ciertamente opaco éste de la conciencia simbólica, no sólo para el análisis reflexivo. Pero, superado éste y el realismo, se reconoce la esencia de la enfermedad en la unidad de la conciencia, en la unidad del ser y del sentido, de la existencia y el valor. Es, al contrario, la atomización de la función simbólica el origen de la patología moderna; una esquizofrenia analítica. ¿Estamos hablando de "perturbaciones analíticas"? Sí, pues los diversos discursos del mundo de la vida no han encontrado ni adquirido el medio de vinculación esencia/sentido; si, pues la fenomenología no se ha convertido aún en una "fenomenología genética" (FP; 143), situación que justifica los retornos al naturalismo del pensamiento causal en estricta escuela realista, localizando o buscando la disfunción en la <<psique>>.

Así, la tarea aquí es la de reconocer a la función simbólica como vínculo, relación que no es reducción: El cuerpo emite significaciones más allá de sí, como la de la forma reintegrada al contenido, la razón a la naturaleza, el conocimiento a la acción. "Es esta dialéctica de la forma o del contenido lo que debemos restituir (...), tenemos que describir el medio contextual en el que esta contradicción es concebible, eso es, la existencia, la perpetua reconsideración del hecho y del azar por una razón que no existe ni antes ni después de ella" (FP; 144); ajena a la categoría, la función simbólica no es tan sólo lógica desde que pro-pone un mundo, sobre el sustrato del ser-en-el-mundo, como fondo de sus significaciones, de su realización pre-explicita: mi ser motriz sabe de la unidad del desplazamiento, y lo sabe no de una manera coordinada, sino sobre el sedimento de un pensar que *adquiere* una globalidad sin tener que hacerla, que la adquiere *al contacto*; lo que conozco es la fisonomía del panorama, y de éste, mi pensamiento se nutre; de él se inspira y es eso lo que luego yo desenvuelvo *haciéndolo* situación, pero sólo a partir de la estructura del mundo. Es esto lo que le hace falta a Schneider: la fisonomía del mundo –"ahí reside la enfermedad" (FP; 151), en su falta de *Libertad*, o sea, en ese poder general de ponerse en situación que lleva a cabo el contacto palpable. Esto lo estudiaremos en un momento.

Finalmente y de tal manera, la función simbólica se subtiende sobre la unidad de los sentidos, éstos a la inteligencia, a la sensibilidad y a la motricidad, en otras palabras, subtiende sobre ese <<mundo de pensamiento>> ya constituido, a *mimar*.

La motricidad como intencionalidad original no es un "yo pienso que", sino un "yo puedo", quien, a través de sus experiencias, expresa una función única: el movimiento de la existencia *habitando* el espacio, vinculando el aquí y el allá, el ahora y el después, pre-sintiendo sus horizontes indeterminados a cuyo *contacto* reinicia la síntesis espacio-temporal. "La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular del conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una <<practognosia>> que debe reconocerse como original y, quizá, como originaria (...), esfera primaria en donde se engendra, primero, el sentido de todas las significaciones en el dominio del espacio representado" (FP; 157-159).

Lo anterior se especifica siguiendo las líneas de la adquisición de habitualidad llevada a cabo por el esquema corpóreo: no son síntesis intelectuales o procesos mecánicos de aprendizaje; más que reflejos a estímulos, son respuesta a situaciones, comunión con su sentido. Por ejemplo, bailar: no se trata de bloques de datos por adquirir; es un comportamiento que habrá de integrarse a la motricidad en general, a mi historia motriz y, en su seno, adaptarse a mí tal como yo me adapto a ella. "Es el cuerpo, como se ha dicho frecuentemente, el que <<atrapa>> y <<comprende>> el movimiento. La adquisición de la habilidad es la captación de una significación, pero la captación motriz de una significación motriz" (FP; 160), donde los objetos dejan de ser objetos para nosotros, tal como el bastón del ciego se vuelve extensión de su corporeidad; así los hábitos vehicular el ser del mundo, sin conocimiento, sin automatismo; se trata de "un saber que está en las manos" (FP; 161), como con el pianista; tal como él opera el teclado, operamos nosotros nuestro cuerpo, según el establecimiento de un espacio motor a modular, ignorando la localización coordenal de nuestras "teclas". Y ahí va mi mano a tocar mi rodilla, sin representación alguna del trayecto; antes bien, es *comprendiendo*, es decir, experimentando la concordancia "entre aquello que intentamos y lo que viene dado, entre la intención y la efectuación –y el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo" (FP; 162).

El movimiento es la realización de una intención; es mediante el cuerpo que ocurre el *paso* hacia un mundo, "*prolonga en disposiciones estables nuestros actos personales*" (FP; 163 –subrayado mío), *adquiero* *habitud al contacto*; es en él, en el cuerpo, donde "aprendemos a conocer este nudo de la esencia y la existencia" (FP; 164), esta extensión de mi actitud a las apariencias.

3.2.- Espacialidad.

El espacio, para la tradición reflexiva, es el medio que contiene a las cosas; para Merleau-Ponty es "el medio gracias al cual es posible la disposición de las cosas" (FP; 258), es decir, no un éter, sino "como el poder universal de sus conexiones", pasando así del espacio espacializado por la reflexión, al espacio espacializante como atributo común de las cosas; aquél, geométrico, coordenal; éste, homogéneo, descriptible, experienciable.

3.2.1.- La orientación.

Para demostrar la experiencia que tenemos del espacio, Merleau-Ponty utiliza, a manera de ejemplo, un experimento; se trata de un sujeto a quien se le pide usar unos lentes que pueden "enderezar la imagen retineana" (FP; 259-260 y ss.), con lo que el sujeto ve el mundo <<al revés>>. Después de algunos días, el efecto de éstos disminuye gradualmente de manera significativa; no ocurre lo mismo con la masa táctil de sensaciones: el tacto se conserva <<derecho>> durante toda la experiencia. Al final del experimento, se retiran los lentes, y como era de esperarse, el mundo no aparece <<volteado>>, sino normal, aunque "extraño"; son las reacciones motrices las que se presentan volteadas, y para tomar un objeto con la mano izquierda, el sujeto emplea la derecha: el mundo está invertido para él. Vemos cómo lo táctil y lo visual han entrado en conflicto al modificar la esfera visual. El psicólogo explicará esto diciendo que se debe a la preponderancia de los datos proporcionados por la vista, la cual ha de reconocer de nuevo la habititud de alzar la pierna <<hacia abajo>>, asociando las antiguas direcciones con las nuevas y recuperando, finalmente, lo visual a *partir de lo táctil*; estas explicaciones proponen que la orientación del campo viene dada por los contenidos <<pies>>, <<cabeza>>, a manera de puntos de referencia para el <<abajo>> y el <<arriba>>.

Merleau-Ponty sostiene que estos campos-referencia no bastan para dar una dirección; no tenemos <<cabeza>> ni <<pies>>, "sino sistemas de apariencias cuya orientación varía en el curso de la experiencia" (FP; 262); es decir, la orientación no viene dada con los contenidos, pues según la experiencia de los lentes, ésta puede re-orientarse; no son pues las relaciones objetivas lo que determina la orientación; ésta se establece con relación a otros ejes de orientación, y éstos con relación a otros, etc., como en dominó. Si sólo hay <<allá>> desde un punto de vista, el mío, luego no hay posibilidad de hacer todas las direcciones, como la haría un espíritu constituyente, sin actualizar alguna, por falta de un <<aquí>>, por falta de un mundo "que pueda, progresivamente, dar un sentido a todas las determinaciones del espacio" (FP; 262). Esta objeción de situación

no es distinguida por el empirismo ni por el intelectualismo, pues distinguen, en vez, forma y contenido; Merleau-Ponty buscará la experiencia original del espacio "más acá de la distinción de la forma y el contenido" (FP; 263).

La orientación se establece *al contacto* con los objetos y, más que nada, con las actividades que éstos sugieren, como si de por sí estableciesen ya un privilegio direccional invocando una vertical, funcionando como <<puntos de anclaje>> y basculando, de esa manera, el nivel anteriormente establecido; sobre el antiguo nivel, con relación al antiguo espectáculo es que se ha establecido una nueva orientación, y no a raíz de los contenidos actuales de ésta. Si la nueva orientación no se adquiere *a partir de sus contenidos actuales*, ¿qué nivel espacial antecede al espectáculo normal? ó ¿cuál es el primer nivel, es decir, el nivel *originario*? "Sostenemos que el <<nivel espacial>> no se confunde con la orientación del propio cuerpo" (FP; 264): Contribuye a establecer el nivel, pero no cuenta con mayor orientación que los demás contenidos cuya orientación reciben de un *nivel general de la experiencia*. El cuerpo no define las direcciones. ¿Qué define la vertical? No la dirección objetiva de mi cuerpo con relación a los puntos referenciales <<cabeza>> arriba, <<pies>> abajo, sino "el sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo <<lugar>> fenomenal viene definido por su tarea y su situación. Mi cuerpo está donde hay algo que hacer" (FP; 265): Son las acciones disponibles quienes dibujan un hábitat posible que exhibe *lo que he de hacer* para actuar o habitarlo. "Es, pues, cierta posesión del mundo por mi cuerpo, cierta presa de mi cuerpo sobre el mundo" lo que orientará mis intenciones motrices; constituido el nivel espacial, queda constituido un mundo que responde al despliegue de mis intenciones, con lo que tenemos un *suelo* perceptivo como contexto general para la existencia de mi cuerpo y del mundo. ¿Qué operación del pensamiento ha ocurrido? Comprendo el espacio por vía de mi cuerpo, sin conceptos, porque lo vivo, sin haber originado nada aún. Falta saber, extendiendo el análisis, porqué sólo es posible la experiencia en un espacio fenomenal orientado. Pero esta pregunta sostiene el prejuicio del mundo: supone un sujeto que se ha de ajustar al mundo, pero en la génesis espacial, las direcciones no están dadas, y he aquí la esencia del espacio: <<ya está constituido>>, "y nunca lo comprenderemos retirándonos en una percepción sin mundo" (FP; 267): la orientación, la experiencia espacial, las direcciones, no son accidentes; son hechos propuestos en el ser, de donde ser es sinónimo de estar, estar en situación. ¿Cuál es el "nivel de niveles", es decir, ¿cómo "disociar el ser del ser (estar) orientado" (FP; 268)? Anclamos en un medio contextual y aparece un nivel. ¿Cómo operó el primer anclaje?, el primer nivel no puede *obtener* sus puntos de

anclaje; éstos tendrían necesidad de un nivel anterior para ser determinados. Con el nivel normal, *se ha transmitido una espacialidad adquirida*; ¿es esto una <<donación trascendental de sentido>>? La primera presa es un pacto antiguo ya iniciado, del cual mi historia es secuela. Esa pre-historia indica "otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté ahí" (FP; 269); un espíritu natural, mi cuerpo, como <<sistema de funciones anónimas>> "que da su sentido a toda percepción ulterior del espacio, se recomienza a cada momento" (FP; 269): se trata del nacimiento de la corporeidad, "una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento", evento opaco a la reflexión: es desorden, caos, vértigo, náusea que yo olvido al posicionar un nivel o que el nivel, establecido, disimula y que, debido al horror de nuestra contingencia, olvido en mi anclaje al nivel, desde que esa es su función; "si este compromiso se deshace, el cuerpo se hunde y se vuelve objeto". ¿Cómo observarte? ¿Cómo constituirte? Ya está supuesto en toda observación, ya está constituido, "y es así que puede dar mágicamente al paisaje sus determinaciones espaciales sin nunca aparecer él mismo" (FP; 269).

3.2.2.- El espacio vivido.

La condición o motivo de la espacialidad radica en la "fijación de un sujeto en un medio contextual y, finalmente, (en) su inherencia al mundo" (FP; 296). Si hemos sostenido que plantear las relaciones espaciales sobre la base de las propiedades de los objetos como contenidos de ésta es un acto segundo, acudiremos ahora al mundo percibido donde fluyen, ambiguas, las experiencias, solicitándome una actitud; mi reacción ante ello invariablemente será la aplicación, a manera de interrogación, de mi experiencia anterior adquirida tras mi comercio con el mundo, con lo que toda percepción ya supone un pasado del sujeto perceptor como función simbólica por la cual elaboramos nuestro medio.

Merleau-Ponty hace mano del ejemplo del sujeto intoxicado por mezcalina⁷; en éste, como con el esquizofrénico, se dejan de comprender las percepciones del espacio y el movimiento; las relaciones entre los fenómenos <<se van>>, y sólo quedan las cosas en-sí, conservando la percepción cognitiva: los sujetos *saben* o que alucinan o que están enfermos, y *saben* que los objetos están y siguen ahí, pero, para ellos, de manera distinta, es decir, lo inferible de los datos perceptivos es explícito aún, como en el normal; y esto evidencia "una vida más profunda de la conciencia" (FP; 297) desde que tales perturbaciones afectan la articulación general de

⁷.- Cfr. FP; 296 y ss. para una descripción completa de las experiencias perceptivas experimentadas.

los fenómenos: el mundo ha dejado de ser, pues, sistema, y este es el atractivo para el autor en estos y los demás casos de que hace mención. El propio cuerpo es quien ha dejado de ser cuerpo-cognoscente; ha dejado de <<envolver>> los fenómenos "y esta degradación del cuerpo en organismo tiene que referirse al desplome del tiempo que no se levanta hacia un futuro y cae sobre sí mismo" (FP; 298): se desploma la existencia, su proyección. Se levanta la animalidad y sus referencias sordas. No es que haya ausencia de cierto(s) estado(s) de conciencia; lo que no hay es *estilo* en la fisonomía del mundo, en la vida total del sujeto; no hay esa tenacidad del compromiso con la existencia hacia un futuro; sobreviene la eternidad cerrada en el momento.

De tal manera, la experiencia de la espacialidad se refiere a nuestro anclaje en el mundo, el cual se manifiesta en varias modalidades que el pensamiento objetivo rechaza "porque las encuentra impensables y porque no quieren decir nada que ella (la razón) pueda tematizar" (FP; 304). Así, por ejemplo, los espacios de la noche, del sueño, del mito, del esquizofrénico como espacios-experiencias que no presumen al espacio geométrico o a la pura conciencia constituyente como condiciones de sus respectivas posibilidades.

La noche es un espacio que viene a desplazar al mundo claro de los objetos posicionados unos junto a otros; bajo estas condiciones, nuestro ser perceptivo se levanta ante una espacialidad sin cosas: ya no hay perfiles, ya no hay distancias, sino una profundidad sorda, sin planos, o sea, sin partes vinculadas; nos presenta nuestra contingencia misma; es poesía de ésta; nos encara con "el movimiento gratuito e infatigable por el que buscamos hechar anclas y trascendemos en las cosas, sin ninguna garantía de encontrarlas siempre" (FP; 298), y nos tomamos tacto que olfatea su presa: acechadores.

El sueño presenta, a través de sus caídas y elevaciones, un mundo distancial; "me vuelvo hacia las fuentes subjetivas de mi existencia", encarando los fantasmas desplegados en una espacialidad repleta de atributos: mi respiración y mi pulsión sexual pasan a significar imágenes simbólicas, expresión de la función emblemática de mi corporeidad que funciona no por analogías, sino, y éstas a partir de, las direcciones de mi existencia; sueño que vuelo o caigo. Interpretar esas experiencias trasladadas a como las viviría yo en el mundo de la vigilia, es reducirlas a su apariencia física, y pienso que volé o caí *en* el espacio, cuando ocurrió *en* la <<marea existencial>>. "El nivel de esta marea determina, en cada momento, un espacio de los fantasmas, como, en la vida despierta, nuestro comercio con el mundo que se propone determina un espacio de las realidades" (FP; 300). La realidad del primitivo viene anunciada en los sueños debido, como en toda realidad, al comercio que, en este caso mítico, sostiene con el mundo, lo que determina entidades afectivas como el *maná*;

las referencias espaciales, para el primitivo, no son puntos en el espacio, sino zonas de paz, de miedo, como fuentes de donde provienen los designios: el *dónde* de lo fenoménico, del sentido de la vida, sin misterios, o mejor dicho: compartimos el mismo misterio. Y el misterio es uno.

El mundo de la vigilia no funciona distinto: nos solicita tomar como centro del mundo el paisaje inmediato, no el físico, sino el de <<mi vida>>; es decir, vinculo cosas que no están presentes; "me envuelven como la noche y me hurtan la individualidad y la libertad. Literalmente, no puedo ya respirar. Estoy poseído" (FP, 301) por ella y su sonrisa muertas; otra espacialidad penetra el espacio que todos conocemos, "compone a cada instante nuestra manera propia de proyectar el mundo" (FP, 302) y, de separarles, acaece la esquizofrenia: ausencia de presa, contingencia que se precipita sobre mí y que la percepción estética vendría a serenar, tanto, que estar en el mundo como normalmente estamos es confortable, y la existencia se ignora en él al punto de ser un *óptimo* de ser.

Estos espacios y otros similares, ¿son verdaderos espacios?; ¿podemos establecer direcciones en ellos?; ¿se apoyan, al menos, en el espacio objetivo como para poder ser llamados <<espacios>>? "¿No es esencial al espacio que sea <<exterior>> absoluto, correlativo, pero también negación de la subjetividad; y no lo es esencial el que abarque todo ser que uno pueda representarse, puesto que todo lo queríamos situar fuera del mismo estaría, por ello mismo, en relación con él, en él, pues?" (FP, 303). Sólo vinculados al espacio claro pueden justificarse espacios, y al situar los fantasmas de manera objetiva, se revelan << sueños >>, desaparecen con los objetos, y a la inversa: al querer fundar el espacio geométrico en la espacialidad existencial, no se encuentra su sentido. "Carece, responderemos nosotros, de sentido temático o explícito, se desvanece ante el pensamiento objetivo. Pero tiene un sentido no temático o implícito, lo que no es ya un *sentido mínimo*" (FP, 304)⁸ a pensar según los horizontes en que está inserto, es decir, según lo cual puede ser y debe ser pensado, buscando así lo originario.

El pensamiento objetivo rechaza los fenómenos de la existencia; y es que no puede pensarlos según sus coordenadas, que niegan la realidad en nombre de lo posible y reducen los hechos a apariencias del verdadero espacio; es entonces que el psicólogo dice saber mejor lo que el soñador sueña; el filósofo sabe lo que percibe en la reflexión mejor que en la percepción, y así, quien vive algo, ya no es juez de lo que vive, a menos que se nivele a la experiencia positiva, sometiéndolo su yo profundo, al yo que piensa; sometiéndolo la

⁸ - Es decir, que no se trata ya de un sentido de menor *magnitud* o grado.

experiencia a la verdad científica de que el mito es representación, de que los seres se definen por sus propiedades, etc. cuando las cosas son la encarnación de su apariencia, de su significación. ¿Qué significan estos espacios?: el único medio para saberles, es despertar en nosotros esas experiencias, comprendiendo que antes del acto tético de significación hay <<experiencias expresivas>>; que antes de la preeminencia del contenido sobre la forma, hay una relevancia simbólica de la forma sobre el contenido.

Interrogamos la propia experiencia en busca de su sentido original; estamos haciendo fenomenología; pero con esto, ¿estamos negando al ser y al sentido?; el fenómeno, ¿es en efecto la apariencia?. "He aquí algunos equívocos que aún nos queda disipar" (FP; 307).

Estos espacios, el mítico, el onírico, el esquizofrénico, no son espacios ni *en-sí*, ni subordinables al espacio geométrico; estas experiencias no son deducibles de una conciencia absoluta que coordine la experiencia verdadera. Se trata de espacios experienciales, existenciales, abiertos a horizontes de objetivaciones posibles, gracias a lo cual el místico puede articular sobre *el fondo* de sus percepciones (o intuiciones) la vida cotidiana, con lo que hace posible la vida cotidiana; sus experiencias articulan en el sentido, formándole así un mundo, "eso es, una totalidad en la que cada elemento tiene unas relaciones de sentido con los demás" (FP; 307); ello ocurre sin la intervención de <<propiedades>>; fluye sin conocerse a sí mismo, y cristaliza en mitos racionalmente incomprensibles porque no constituyen una explicación del mundo ni la anticipación de una ciencia, se trata de "una proyección de la existencia y una expresión de la condición humana" (FP; 307); hay que comprender no al mito, sino, por tratarse de un ser abierto, su función, la fisionomía de su espacio que ni por un momento abandona el mundo; por el contrario, lo utiliza para delinear sus articulaciones. "Este vínculo entre la subjetividad y la objetividad, que existe ya en la conciencia mítica o infantil y que siempre subsiste en el sueño o la locura, lo encontramos, a mayor abundancia, en la experiencia normal" (FP; 308).

Me inundan estos "paréntesis de realidad", o sea, nunca soy totalmente analítico: mi cuerpo se disuelve en el mundo, y si me descubro, me descubro en la intersección de mis hábitos, la cual vendría a despertarme, por análisis, del mi espacio existencial o de la espacialidad de mi existencia, pero es *a ello* que despierto; esta es la novedad de la fenomenología: "no estriba en negar la unidad de la experiencia, sino en fundamentarla diferentemente de como lo hace el racionalismo clásico" (FP; 308): el espacio original no es el geométrico, con esto se dice que la unidad de la experiencia no viene garantizada por el pensamiento; el espacio original es

experiencial, y viene garantizado por lo que los horizontes liberan, y ahí está el mito. Existe como horizonte existencial, y si existe, lo real debe ser ambiguo; la apariencia de la realidad, sostiene Merleau-Ponty, es ésta; es ambigua. Tomemos la ilusión: ésta no es evidentemente percepción, es decir, certidumbre concreta. "No obstante, es lo propio de la ilusión el que no se dé como ilusión, y aquí importa que yo pueda, sino percibir un objeto real, perder cuando menos de vista una realidad (...), que la ilusión no sea lo que parece ser y que, por una vez, la realidad de un acto de conciencia esté más allá de su apariencia" (FP; 309).

Por ejemplo: voy por el campo y como a unos veinte o treinta metros me parece ver una especie de animal que agoniza; me acerco más, y me parece un perro; lo reconozco como tal. Suspenso mis afirmaciones y me confío a una interrogación que me solicita cierto comportamiento y adecuaciones, acerca de las cuales no es preciso hacer una formulación; cristalizó en lo indefinido y vivo un absurdo como evidencia: hay ahí sentido; hay verdad sobre fondo y soy consciente de ese "algo" que se muestra; hay fenómeno. Me acerco un poco más y descubro que el animal se trata en realidad de una rama con trapos que el viento agitaba; percibí una ilusión sólo legible en la percepción misma, donde aún no articulaba yo las conexiones. No observo más la ilusión, pero aún gravita en el sentido inserto de la configuración: los datos sensibles dejaron de ser lo que aparentaban para pasar a ser evidencia de sensación, pues ahora, cerca de la rama, puedo desplegar sus horizontes internos; pero, no obstante, ya me disponía a asistir al animal agonizante: ¿cuál es la distinción entre visión correcta e ilusoria?: "Digo que percibo correctamente cuando mi cuerpo tiene en el espectáculo una presa bien determinada, pero eso no quiere decir que mi <<presa>> sea nunca total; solamente lo sería si hubiese podido reducir al estado de percepción articulada todos los horizontes interiores y exteriores del objeto, lo que por principio es imposible" (FP; 311). La experiencia de la verdad perceptiva se pro-pone como estable para luego ser desenvuelta, es decir: confío en el mundo, empeño mi futuro en la apariencia que, como hemos dicho, no está garantizada.

Lo que garantiza la verdad perceptiva es esa apertura al mundo que nos permite reconocer a la ilusión como ilusión, no como no-verdad. Veía un perro en agonía, pero era una rama. Tenía conciencia de ver un animal, y ahora tengo conciencia de haber visto sólo una rama: desplazé un *cogito* en beneficio de otro, por medio de mi adhesión al mundo: capté la verdad de mi pensamiento más allá de su interioridad; estaba ahí, percibiendo una ilusión cuya corrección no figuraba en mí; no dije "no es cierto lo que veo"; y sin embargo, ocurrió una corrección; y es que era posible, desde que funciona bajo la misma creencia en el mundo, aspecto

capital de la percepción: también funciona, la ilusión, según una apertura a un horizonte de exploración, sin separarme de la verdad. No estoy a salvo del error: el mundo que se me aparece tiene ya el peso de la verdad sin demandar apariencia: Tengo certeza absoluta del mundo en su globalidad, pero no de cosa alguna en particular. Lejos del ser y de su propio ser, la conciencia esta unida a ellos por medio del espesor del mundo, no por medio del pensamiento; éste surge a través del mundo.

3.3.- Tiempo.

La imagen común del tiempo es la de un futuro que será presente y éste, a su vez, pasado. Un pasado que fue presente que fue futuro. Así, si me encuentro a la orilla de un río y veo pasar un madero, vendría éste del pasado para adentrarse en el futuro. El presente como consecuencia del pasado. Pero según las cosas mismas, no hay acontecimientos sucesivos; "mejor, la idea misma de acontecimiento no tiene cabida en el mundo objetivo" (FP; 419).

3.3.1.- Temporalidad.

Si veo la madera pasar, supongo un testigo que asistió al evento de ser arrojada al río por alguien, supongo un testigo que siguió el curso de la madera y que ahora ve pasar frente a sí, con lo que la totalidad del espacio temporal queda fragmentada; si consideramos al mundo *en-sí*, sólo hay un ser: el mundo, como perpetuo presente que no supone un punto de vista ni un <<alguien>> a quien le ocurran los acontecimientos. De tal manera, no hay punto de vista sobre el tiempo, y éste no sería como una <<corriente que fluye>> ante una individualidad que, así introducida en el mundo, invierte las relaciones del tiempo: ¿qué hay de las aguas u otras maderas que ya pasaron?: ¿se fueron *al futuro*?: "no van hacia el futuro, se hunden en el pasado, el futuro, el por-venir, está del lado de las fuentes (del agua) y el tiempo no viene del pasado" (FP; 419). Lo *pasado* deviene futuro, y la madera deambulará por entre nuevos paisajes: el tiempo es ese desenvolvimiento de paisajes. El tiempo, como proceso de sucesiones, no es real; nace *al contacto* de mi relación con las cosas, y lo que es pasado o futuro para mí, es precisamente el mundo: las aguas que pasarán mañana *están ahora* descendiendo de la montaña; la madera que ya pasó *está ahora* allá adelante, ante los paisajes. Se dice que el futuro no es aún, y que el pasado ha dejado de ser, pero ambos existen *ahora*, en presente. Ocurre que *no caben* en el mundo objetivo; fuera de él sólo hay un *ahora* sin testigo, luego, no está constituido por

acontecimientos, desde que debe haber alguien a quien le ocurran los acontecimientos; así, el tiempo no resulta la <<sucesión de horas>> que utilizan los psicólogos para explicar los efectos del pasado; no pasa de ser una mera explicación causal que no encuentra en el cuerpo los motivos del orden, desacreditando una conservación corpórea del pasado y afirmando una máquina que realiza las <<intenciones>> de la conciencia; aquí, el pasado es memoria, vestigios que no entregan la conciencia del pasado: Hace años rayé esta pared; y aquí están estos vestigios, presentes, "y si encuentro en ellos signos de algún acontecimiento <<anterior>>, es porque tengo, por otra parte, el sentido del pasado, es porque llevo en mí esa significación" (FP; 421) y no porque remitan de suyo al pasado. Conservo, yo, de manera corpórea, esos <<vestigios>> que lejos de ser archivos, percibo de nuevo, les doy vida en ese su presente continuo; no me *fugan* al pasado; representan para mí una oportunidad de pensar de nuevo el pasado; le reproduzco; me *abro* a él.

Y el futuro, ¿lo habré de constituir, como si las intenciones de mi conciencia pudiesen pasar como testimonios? El futuro no ha sido. ¿Cómo explicarlo, a no sea que lo representemos como presente? Al considerar mi historia personal, puedo señalar mis experiencias pasadas, ¿es eso una retrospectión, o una proyección de pasado? Es una retrospectión. Pero también una proyección, pues al considerarla, la actualizo ahora con relación a esos sus tiempos que antaño eran presentes: proyecto la retrospectiva en un presente actual que vemos no es ya tan sólo <<presente>>: se anuncia como el pasado que será, como el futuro que fue y, "en una palabra, el curso del tiempo sea, a título originario, no solamente el paso del presente al pasado, sino además el del futuro a presente" (FP; 422), de lo contrario, no habría presente; ¿en qué encamaría, a no ser en ese tiempo que hay antes de sus partes? Si no estoy ni el pasado o ni el futuro, ¿cómo podría desplegar aperturas al pasado y al futuro en un presente que sólo es presente gracias a las relaciones que plantean pasado y futuro?

3.3.2.- El <<campo de presencia>>

El tiempo, objetivado, ha dejado de ser tiempo. Nunca puede estar estático o completamente constituido por fragmentos espaciales presentes; sería un inmóvil eterno. Ciertamente necesito un antes y un después para situar mi existencia y descubrirme en la síntesis de mi presente. Pues esta síntesis la reinicio siempre. No está acabada como <<vida eterna>> *más allá de lo mudable*, como tiempo no-fenoménico; hay que explicitar su nacimiento, no como objeto del saber, sino como una dimensión de nuestro ser (FP; 423) que estructura mi

<<campo de presencia>>: mi hoy, vivido sobre el horizonte del ayer empeñado en el horizonte del mañana; ahí, en mi campo de presencia, es donde aprendo a conocer el paso del tiempo: logré esto, fracasé acá; es él el <<punto respecto al cual>> mi vida ha llegado a ser lo que es hoy sin haberlo abandonado ni por un instante: abre el tiempo en <<ambas direcciones>>. Este día terminará; ese fin ya está ahí, para mi campo de presencia, como el fondo para las figuras, y es que este ahora lanza líneas intencionales invisibles, las cuales continúan mi mundo, pre-figuran mi vida y <<cuanto con ello>>, y aunque no perciba explícitamente mi recámara: allí estará, espero.

Quando el futuro llega, modifica un presente que no se ha ido, y ya antes de que llegue, proyecto mi ahora a su respecto; así nació; y ya se comenzó a perfilar un pasado que <<no ha llegado>>. "El tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades" (FP; 425); mi presente deslinda sus límites: no necesito recordar el aspecto de una persona, aunque en un encuentro sorpresivo podría tardar en reconocerla, pero finalmente lo logro, y es que ya está integrada a mi presente, es decir, no necesito reconstruir el mundo a cada instante o evocar su memoria para verificar su existencia. Pasado y futuro poseen lo que anuncian, y lo poseen en un solo movimiento, en un solo fenómeno de flujo, así como un gesto es un golpe de expresiones hilvanadas "no por una síntesis de identificación, que las envainaría en un punto del tiempo, sino por una síntesis de transición" (FP; 427) negada por la idea de continuidad que mata al pasado por no tenerlo en una ubicación fija delante de la mirada y que, sin embargo, hizo ser esa mirada que devino presente y que ahora lo expulsa del ser.

El tiempo no es, pues, sucesión; si le es esencial la continuidad, no es a título de la sucesión de presentes que exige un espectador situado fuera del tiempo quien operaría las síntesis perceptivas; más bien a título de garantía del por-venir de una subjetividad que dibuja perspectivas y que provoca el surgimiento de un pasado y un futuro " y mi presente es, si se quiere, este instante, pero también este día, este año, mi vida toda" (FP; 429): No pienso el paso de presente a presente como para poder referir que ya pasó el año pasado: no me di cuenta de que ya estoy en el presente siguiente, pues yo soy el tiempo, no la fecha. "Hay más verdad en las personificaciones místicas del tiempo que en la noción del tiempo considerado, a la manera científica, como una variable de la naturaleza en sí o, a la manera kantiana, como una forma idealmente separable de su materia" (FP; 429): el tiempo es literalmente alguien, la mismísima subjetividad; es sujeto, y éste, tiempo.

La temporalidad original es ese poder que aleja los acontecimientos; tal subjetividad, no constituida por estados de conciencia que exigirían otra conciencia para dar cuenta de las sucesiones de esos estados de

conciencia, es conciencia última, <<atemporal>> en sentido empírico. En mi presente late un pasado y un futuro, gracias a lo cual <<soy ahora>>, soy siempre y para "nunca jamás" (FP, 430); ¿se plantea así una eternidad? Pues sí: soy para nunca jamás todo mi pasado, pero mi campo de presencia, el cual me asegura este acceso al pasado, lo desenvuelve paulatinamente, articulando una perspectiva temporal que no es accidental, sino ambigua: Tengo mi pasado, y la síntesis temporal es, pues, de transición, que sólo se efectúa al vivirla. Soy una eternidad finita. Tiempo constituyente de la multiplicidad sucesiva, tiempo intratemporal que al nivelarse, funda el acontecimiento, el cual no transcurre en el tiempo.

El tiempo reinicia, y esto es lo que distinguimos y lo que se entiende comúnmente como eternidad: no deja de transcurrir ni de proyectar, y así, vemos el ser como fragmentos de tiempo. No lo presenciamos porque somos eso, así como no puedo ver mi rostro; mi campo de presencia está encajado en el tiempo originario a manera de presente, con sus horizontes de pasado y de futuro encamados ahí, en ese punto de coincidencia entre el ser y la conciencia que es la conciencia del presente confundido con la existencia, con la situación del estar presente en un mundo, con el surgimiento de la dialéctica del futuro adquirido, ék-stasis del fluir originario, <<fenómeno en-sí>> que se sabe en el desapego de sí que representa esa transición al futuro: y surge una luz, cuya esencia, como la de toda luz, es *hacer ver*.

3.4.- Las regiones del Ser.

Hemos visto que HAY; hemos visto cómo HAY y qué es eso que HAY. Ahora nos interesa saber de qué manera está, cómo vive el establecimiento de sentido, cómo se desenvuelven las significaciones según la evolución de sus horizontes; cómo, pues, las esencias manifiestas del haber encarnan en esencias manifiestas, en hombres.

Lo fáctico del ser, su regionalidad de ser-ahí, es estudiado profusamente en la obra del autor bajo lo que él mismo llamó <<regiones del ser>>. Merleau-Ponty localiza estas regiones como <<lugares donde hay algo que hacer>> o regiones de significación corporal, esto es, de existencia corporal. Bajo los títulos de Libertad, Arte, Lenguaje, Historia, Política, Sociología y, en general, las temáticas a las cuales dedicó su pensamiento, quiso indicar, decimos, los rumbos del establecimiento de racionalidad pre-objetiva como regiones en las cuales, por las cuales, de las cuales nos desarrollamos al desarrollar la significación original de nuestra subjetividad natural, es decir: lugares comunes de existencia; escenarios comunes de realización de la

encarnación; espacios, pues, de ahincamiento de nuestro compromiso con el mundo, de anclaje con la armonía universal, de *fisión* de la carne y del mundo, en *vida*.

El espacio aquí disponible nos fuerza a elegir sólo una de las varias regiones del ser para su exposición, tanto a manera de ejemplo y cristalización de todo lo dicho, como a manera de invitación para que el lector, por propia iniciativa, explore otras confiando en los elementos esbozados en estas páginas. Hemos elegido la Libertad; con este tema cierra la obra de la que nos hemos venido ocupando, y se trata, por lo demás, de un tema fascinante en el que hemos encontrado inspiración para este trabajo y para los días de nuestra vida.

Pasemos a explorar esta región del ser.

3.4.1.- La libertad.

Al establecer una relación de causalidad pierdo el fundamento de todas mis certezas, comenzando por mí mismo; al abordar una tematización de mí, me encuentro con un opaco anónimo, "un proyecto global" (FP; 442) que no se deja clarificar ante calificativo alguno: al considerarme en mi espacio privado de subjetividad íntima, carezco de atributos, no me califico; me acepto; sólo la comparación con otro trae calificativos: feo, gracioso, alto, tomando así un punto de vista objetivo de mi persona, y <<soy tal>>; antes, era tal cual era, según mi natural estilo de ser-del-mundo. En este estado originario, ingenuo, es que encamo un poder de evasión de toda denominación de mí mismo, tanto, que sé que no soy una cosa, pues carezco de términos determinables. Soy, pues, absolutamente libre, aunque algunas de mis acciones se encuentran determinadas.

Esta paradoja es inconcebible. Y es que por lo común pensamos que eventualmente nuestra libertad deja de actuar para tomarse ociosa, de donde, eventualmente, me tomaría yo cosa para actuar bajo leyes externas impuestas sobre mí, tomándome víctima del destino; pero así el caso, ¿de dónde renacería la libertad y la conciencia? "Si, una sola vez, soy libre, es que no cuento en la serie de las cosas, y es necesario que sea libre sin cesar. Si mis acciones, por una vez, dejan de ser mías, no lo volverán a ser nunca jamás; si pierdo mi presa en el mundo, no la volveré a encontrar más" (FP; 442-443).

Y heme ahí que actúo. ¿Seguí una tendencia, en cuyo caso no hay libertad total?. ¿O más bien, la libertad se establece? Renunciar a la idea de causalidad es renunciar a la idea del motivo: no es originaria; antes del motivo, está la decisión. Según la imagen común, delibero ante una situación para optar por lo que yo considero lo mejor, y detrás de la deliberación, lo que evalúo son los motivos para localizar, de entre ellos, el

mejor; pero en realidad, nos dice Merleau-Ponty, la deliberación sigue a la decisión; es de este punto desde donde se establece el *deliberandum* y desde donde se manifiestan los motivos, los cuales son confirmados por mi decisión. Si quiero ir al cine, busco, luego, motivos, películas que me permitan sostener la situación abierta; la sostengo, es un esfuerzo a realizar *para vencer los obstáculos*.

Luego me lanzo.

Hay una gran roca bloqueando un camino. Esa roca sólo tiene el sentido de <<obstáculo>> para quien pretenda andar por ese camino; adquiere así sentido *tras* un proyecto, y lo que se entendía como obstáculos a la libertad, "vienen desplegados por ella" (FP; 444), por un proyecto que deslindó la roca del en-sí homogéneo, configurándola como <<obstáculo>>; la libertad hace surgir, ella misma, sus límites o la manera posible para su realización, pues al surgir, proyecta sus estructuras sobre las estructuras del mundo, así como el sujeto, al surgir, hace aparecer sentido y valor en las cosas. Las cosas no actúan sobre el sujeto ni la libertad depende de la <<geografía de las posibilidades>>. Esta esfera de la exterioridad causal es incompatible con la libertad absoluta y con la subjetividad. Libertad, sentido, valor, parten de mí; luego, ¿son efecto?

Estos planteamientos serían continuación de la línea de causalidad si una situación se plantease como un esquema cerrado, sin instantes, sin tiempo, negarían la idea de la experiencia adquirida al establecer al sujeto como causa del efecto. Pero reconocen el instante, un pendiente para el espíritu que le da ímpetu, o un punto en donde un proyecto acaba y otro inicia. Si esta <<pausa>> nos da la impresión de que fragmenta el tiempo, rompiendo su unidad, falta a esa impresión la idea del *comienzo* para que no haya desgarramientos en la conciencia, con lo que se le otorga un sifio a la libertad: mi compromiso sostenido, mi empeño continuado, mi <<campo de libertad>> comenzado de esta manera.

Nos empeñamos en "construimos" durante nuestra experiencia de vida. Tratamos a veces de seguir un modelo. En esos esfuerzos, acudimos a la deliberación que vendría a distinguir entre la voluntad y las pasiones; bien, pues esta concepción no es más que un imaginario; lo que nos sugiere es venir a optar por aquélla significación que se encuentre más libre de obstáculos, con lo que apuntamos a la realización imaginaria de una libertad de <<mala fe>> "que nutre secretamente motivos antagonistas sin querer asumirlos, y fabrica ella misma las supuestas pruebas de su impotencia" (FP, 446). De una manera incómoda nos percatamos, debajo de nuestros "vanos esfuerzos", de la decisión que articuló el campo de los posibles pese a nuestras fijaciones; pero una vez hecha la sinceridad, nos liberamos de esas discusiones insinceras en las que nos construimos y

donde enfrentamos "un estilo de vida que no queremos poner en cuarentena y unas circunstancias que nos sugieren otro estilo de vida: la verdadera opción es la de nuestro carácter total y de nuestra manera de ser-del-mundo" (FP, 446). Nuestra verdadera opción nos llega de las profundidades del mundo, destacándonos en destino, y, sin embargo, no deja de ser opción optada por nosotros sobre la base de una experiencia adquirida que viene a desgarrar nuestro compromiso universal, en mundo: Se trata de una libertad ya hecha que está aún por ser hecha: *hay que hacerla*. La médula de la libertad radica en este intercambio.

Intercambio que establece un campo; la roca es <<infranqueable>>, atributo que le vino del proyecto de franquearla; y la libertad presenta obstáculos para la libertad; luego, no pueden ser límites, sino medios que destaca al poner sus estructuras intencionales sobre las de un mundo indiferente, estructurando el HAY o el <<campo>> de realización de estructuras. El campo no impone límites: los encuentra en mí; me los hace ver; me arranca una confesión.

No soy una nada, soy un campo de intersubjetividad y, sin embargo, no puedo decir qué soy; rechazo calificativos. Soy como soy, y esa manera de ser, es fenómeno. Ciertamente puedo interrumpir cualquiera de mis proyectos en cualquier momento. Tengo ese poder, pero no es un poder nihilizante; ese poder es el poder que tengo de emprender otro proyecto: nunca me encuentro suspendido en la nada de proyecto. "Estamos siempre en la plenitud, en el ser", y ni muerto dejo de expresar, así como el silencio es aún *fenómeno sonoro*. Puedo sentirme anulado y darme gusto en mi complejo, totalmente excluido de la existencia y renunciar, del todo, a mis proyectos; pero siempre será mediante la redirección de mi futuro, sólo avocándome a otra cosa: a mi complejo, a ver mi rostro en el espejo, y así, veo en mi rostro mi pasado, lo evalúo, trato de localizar sentido: lo percibo como a mi libertad, es decir, ahí delante, *entre* las cosas, *en* el valor fenomenal implícito y desplegado delante de nosotros: HAY, y, paradójicamente, yo no *tengo*, luego, opto dentro de un tiempo que no es el de las cosas, sino aquél de la subjetividad, ahí donde se recomienza perpetuamente la serie pasado-presente-futuro cuya continuidad se manifiesta bajo la dialéctica del futuro adquirido ya expuesta: este presente nunca es total, deviene pasado en el instante en que se presenta, mientras que el futuro, antes de ser meta, llega como la única forma que tenemos para conocerle, *como presente*, sólo para volvemos a otro futuro. "Este tiempo es el de nuestras funciones corporales, cíclicas como él, y también el de la naturaleza con la que coexistimos" (FP, 460): Se deshace para hacerse.

Sin mediación entre lo particular y lo general, sin un <<bosquejante natura>>, la subjetividad, no nos será posible salir del tiempo, y tanto la decisión moral, como el reflejo respiratorio, serán decisiones conscientes: pero la conciencia no tiene ese poder de constitución universal del que ha nacido; para esta conciencia subjetiva, perceptiva, no hay opciones: está condenada al sentido.

"¿Qué es, pues, la libertad?" (FP, 460) ¿Qué es nacer, sino nacer *del mundo y al mundo*? Ya hay un constituido, pero su constitución no es final, y no es que de serlo sería un óptimo: sin nada que añadir. Precisamente su *falta de*, es su carácter óptimo: constituido que nos solicita creación, apertura a posibilidades; no hay determinismo, pero tampoco opción absoluta; lo particular nos vehicula a lo general a través de la situación, lo cual me permite decidir: no hay separación entre <<situación>> y <<libertad>>; lo que hay es, pues, intercambio, quiasmo interior/exterior, libertad/situación. ¿Cómo se da un término sin el otro? Este involucramiento establece un <<campo de libertad>> cuyos límites no son lineales; los hay, y lo son a título de posibilidades próximas o lejanas; son más bien compromisos que me llaman en tanto que los sostengo, y sin ese poder, no hay libertad.

La libertad, se dice, es total o nula. Esta alternativa le pertenece al pensamiento objetivo y al análisis reflexivo. "Pero hemos aprendido, justamente, a reconocer el orden de los fenómenos. Estamos mezclados al mundo y a los demás en una confusión inextricable" (FP, 461): en situación, hay compromisos, no libertad absoluta que de haber se viviría sólo como un particular, por un particular, en el trasfondo del mundo; la dimensión existencial ejecuta un boicot universal, ya que al efectuarse está de inmediato por recomenzar: es ésta nuestra finitud.

Asumimos un presente: ya cambió el sentido del pasado, y es que me empeño en otra parte, o sea, adquiero nuevos compromisos, establezco otras relaciones de existencia que re-significan aquello. Estas adquisiciones son las "condiciones materiales" que explican mi conducta, y valen como tales a menos que se las separe, dejándolas de considerar como elementos de mi ser total significativo todo él en "cada" pasado, "cada" temperamento, "cada" historia; explicitan direcciones de sentido, mi estilo; son mi existencia y tal estructura envuelve cada una de mis acciones y pensamientos. "Y sin embargo, yo soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio" (FP, 462): Mis opciones y mis acciones no limitan mi acceso al mundo; son mi medio para comunicar con él. Es siendo lo que soy, viviendo mi tiempo, entregándome sin cálculo a mi presente y a lo que por azar soy, "queriendo lo que quiero, haciendo lo que hago que puedo ir

más allá (...) No tenemos porqué temer que nuestras opciones o nuestras acciones restrinjan nuestra libertad, puesto que la acción y la opción son las únicas que nos liberan de nuestras anclas* (FP; 462-463). Sólo encamando el compromiso encamamos libertad. Sólo el hombre, ese que no es filósofo, vive el compromiso hasta el final; ¿quién puede hablar en nombre de ese héroe?

Aquí es donde hay que callar.

Capítulo IV.- Conclusión.

Con el re-establecimiento de la corporeidad, Merleau-Ponty ha encontrado un sentido más originario que aquél que la ciencia postulaba; éste *sentido fundamental*, no explicitado por la ciencia ni reconocido siquiera, sino inadvertido, se localizó mediante la aplicación de un método fenomenológico a la percepción, es decir, mediante la descripción del fenómeno de la percepción.

Durante la primera fase del proceso, se especificaron los elementos principales que operan la disgregación que sufre el cuerpo bajo las teorías clásicas. Estos elementos, localizados dentro del marco de la ciencia y la ontología clásicas, sustentaban un entendimiento del organismo, del mundo y de la naturaleza como formando compuestos *partes-extra-partes* que sostienen entre sí una mera relación externa y causal, visión ésta de la racionalidad científica basada en una ontología del objeto.

Un ejemplo de estos equívocos lo fue el tratamiento fenomenológico aplicado a la noción de <<comportamiento>>. La reflexología clásica entendía a los reflejos (tal como lo hacen otras teorías psicológicas y fisiológicas) como mecanismos pre-establecidos en espera de un estímulo para reaccionar. Esta teoría estableció al estímulo como causa, y la reflexión como efecto, con lo que vemos la presencia de una relación mecánica de causalidad. Sin embargo, la experiencia contradice estos datos; lo corroboramos al hablar del <<valor biológico>> que poseen los estímulos, pero que la metodología científica no contempla, desde que ha establecido un cuerpo-máquina incapaz de dar y mucho menos de funcionar en términos de valoraciones. Entonces, un estímulo placentero desencadena una relación afectiva sujeto/estímulo, la cual se presenta como una circularidad o intercambio entre los participantes al propiciar, el estímulo placentero, una exposición, o una evasión, si se trata de un estímulo no placentero. Con esto, la pretendida "cualidad en-sí" que era el estímulo, al ser aplicada al organismo, ya no produce una mera <<reacción>>, sino que pasa a estructurarse como una <<respuesta>> que no deja de englobar al "estímulo" que viene a integrarse como un término de la relación.

De tal manera, en vez de las cualidades reconocibles por el universo de la ciencia, lo que la experiencia demuestra que hay son *conjuntos significativos* como los fundamentos de la encarnación del mundo fenomenal; la aceptación de esto es lo que le permitió a Merleau-Ponty plantear no un nuevo racionalismo, sino la construcción de una racionalidad encarnada, distinta, anterior a la de la objetividad científica; encarnada ahí, en la articulación de los fenómenos en estructura sensible. Estos planteamientos no apuntan a un sujeto

trascendental constituyente cuya eternidad le permite dudar de los sentidos, mas no del pensamiento, privilegiando así la representación por sobre la experiencia. En este planteamiento, lo visible de las cosas es lo que de ellas pienso, reduciendo las existencias a sus esencias. Esta lógica define al <<sujeito>>: la esencia última, pensante.

Pero un ser que vive en el mundo, en asecho por su presa o siendo presa de otro cazador, no *tiene tiempo* de dudar de sus sensaciones. Merleau-Ponty sostiene una *fe en la percepción*, de la cual, dudar, implica negar las motivaciones que las cosas emiten sin intermediario "mental" alguno; antes bien, es *al contacto*. Este contacto es un poder en mí de reintegrar las esencias dentro de la experiencia; la conciencia, dentro de la existencia, fondo de mis pensamientos y de mis tomas de postura respecto de las cosas que la conciencia tética degrada a ilusiones. A esta conciencia le es más vital saber porqué hay algo en vez de nada, que explorar el terreno que está ahí, sin <<porqué>>. Esta última intención es una actitud que abre el mundo existente, al cual le corresponde la unidad abierta de la subjetividad: "Soy un campo, una experiencia. Un día, y de una vez por todas, algo se puso en marcha que, ni siquiera durante el sueño, puede ya dejar de ver o no ver, de sentir o no sentir, de sufrir o ser feliz, de pensar o descansar, en una palabra, de <<explicarse>> con el mundo" (FP; 415), citábamos para exponer el contenido de lo que significa <<vivir>>.

El panorama anterior tomó forma bajo la noción de <<esquema corpóreo>>, el cual expresa esa unidad abierta, como unidad. Para exponer el término <<unidad>>, Merleau-Ponty partió del concepto de la cualidad sensible reconociendo, primero, que tales cualidades están *en* el objeto, no *en* la conciencia. Su función, la de *formar figura*, imposibilita su atomización, de donde sentir una cualidad pura, o sea, un <<puro sentir>>, viene a ser una <<ausencia de sentir>>. Este sentir sin sensación pura rompe con el prejuicio del mundo que radica en transportar las cualidades de los objetos, a la conciencia, para confrontarnos con la experiencia en bruto de lo indeterminado, y percibir, antes que cualidades, compuestos expresivos a cuyo *contacto* me solicitan una conducta. Se trata de una adaptación al mundo que me permite *ir a las cosas*, desplazándome, para desenvolver sus significados; es la experienciación de experiencia el único requisito para penetrar en el mundo. Pero no soy un elemento ajeno a éstos motivos, como si de un término independiente se tratase. Yo soy la fuente absoluta que los ha hecho resaltar como significantes unos, y prácticamente como inexistentes otros, de entre <<lo selvático>> del mundo; es un vaivén, un intercambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible lo que da sentido.

Reconozco el mundo, es decir, lo percibo; las perspectivas se recortan, me adapto a él haciendo uso de un discurso anónimo que nadie me enseñó y del cual yo no fui artífice; no lo constituí, pero lo desenvuelvo, articulando así un <<campo>>, "y es a eso a lo que se le llama un *sentido*" (FP; 233), el cual está formado de manera paradójica, ambigua. Esa es la naturaleza de las significaciones sensibles que, al sintetizarse en experiencia, establece líneas de intencionalidad que forman la red de la realidad. Estamos sujetos a ello, pero, paradójicamente, nuestra conducta *pone* la aparición de tales sujeciones aquí o allá, mas nunca habitamos sin estar sujetos al sentido; sin presa en el mundo, derivo cosa.

Muero.

Es mi cuerpo propio el lugar y el instrumento de mi <<comprensión>>: da sentido, porque es sensible; opero intencionalidad; *hago* tiempo. Re-encontrar esta experiencia irrefleja del mundo es la tarea de una reflexión radical ubicada "al borde de la experiencia primordial" (FP; 257), esto es, el fenómeno de la encarnación.

La encarnación no es otra cosa que el mismísimo Ser manifestándose en nuestra experiencia. Fluye a través de nosotros, y su medio para fluir es la *carne*. El punto de abordaje para esta temática fue el de una <<nueva ontología>>, una <<ontología de la Naturaleza>>. "La Naturaleza como el otro lado del hombre (como carne –y no como <<materia>>)"¹.

Las relaciones entre naturaleza y ontología son y han sido el contenido explícito de las investigaciones de Merleau-Ponty; su preocupación, el ser, no comulga con la operación llevada a cabo por la ontología clásica, la cual obtiene una noción de la naturaleza derivada de la ontología, lógica esta que permitió la diptopía ontológica al elaborar los reinos del objeto y de lo existente. "En Descartes, como en todos, la noción de la naturaleza parte de un complejo ontológico (...) Tal vez, incluso, este movimiento que arrastra la ontología cartesiana sea común casi a toda la ontología occidental"². Nuestro filósofo parte, pues, de la naturaleza, cuando la historia de la filosofía ha partido de un pensamiento ontológico positivo: El Ser es, a lo cual se llegó basado en lo negativo de la duda, situando a las apariencias, manifestaciones concretas del ser, como negativas. Merleau-Ponty no acepta esta diptopía ontológica en la cual hayan punto de coincidencia todas las <<escuelas>> que exponen, en base a este fundamento, una concepción de la naturaleza, del hombre y de

¹ - Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Op. Cit. Nota de Marzo 1961, p. 329.

² - Merleau-Ponty, Maurice. *Filosofía y Lenguaje*. Op. Cit. En "El concepto de naturaleza (II). La animalidad. El cuerpo humano. Paso a la cultura", p. 100.

dios, dibujando un galimatías filosófico extraordinariamente complejo. La tarea del filósofo sería la de elaborar un concepto tal del ser, que concilie toda contradicción. Al fin y al cabo, el ser del que se ha hablado tanto desde los griegos para acá, es uno y el mismo Ser.

En la elaboración de tal concepto es en donde han fallado las filosofías modernas que, después de Hegel, se han dedicado a pensar *contra* la metafísica. A este logro apunta la <<nueva ontología>> merleau-pontyana, que lo pretende conseguir siguiendo el desarrollo moderno de la noción de naturaleza, la cual no ha sido establecida de manera radical por parte de la ciencia, porque supone la ontología tradicional y deja de lado el problema del ser, o porque se trata de "trabajo ya hecho", o porque considera que ese problema no pertenece a su campo. Pero sus postulados no dejan de estar plagados de consideraciones filosóficas.

¿Cómo entiende Merleau-Ponty la <<naturaleza>>? "Es *lo que hace* –sencillamente y de una sola vez– *que haya* determinada estructura coherente del ser"³. Derivando la ontología de la naturaleza, ateniéndonos a la manifestación de los fenómenos, se reconocen como primeros los horizontes, sus horizontes, los cuales nos permiten, luego, pensar. La percepción revela la facticidad de la naturaleza en la recuperación que lleva a cabo de las significaciones; ese saber no se corresponde con las críticas clásicas de la percepción, posibilitadas por discursos teóricos segundos, como la fisiología mecanicista, fundamentada en la diplopía ontológica.

Es así posible fijar una concepción del ser de la vida. A tal efecto sirvió la elaboración de conceptos como comportamiento, totalidad, campo, forma y significado, en torno a los cuales ha girado la investigación que ahora estamos concluyendo con la articulación de un <<campo de la vida>> como pre-significación que el hombre no constituyó y de la cual constituye el contenido del HAY.

Hay estructura intersensorial encarnada en el campo perceptible articulado como <<presencia de las cosas>>, y es éste carácter estructural del mundo lo que se ha denominado: *Came*.

Fuera de la oposición sujeto/objeto, la carne nos presenta una circularidad que estructura el sistema <<mundo>> como campo de la experiencia, en una rehabilitación ontológica de lo sensible que pone como fundamento la carne de lo sensible, género del ser que define las construcciones del conocimiento *por ser lo común*: la visibilidad de las cosas, la corporeidad del sujeto.

Soy saber. *Al contacto* con el mundo, conozco. Tal *pensamiento carnal* no lo establecí yo; ya se gestó con la sensación; nace ante el emerger del sentido, y emerge no del hombre, sino del ser. Pensamiento

³ - *Ibid*, p. 103.

sensible que brota, dijimos, *al contacto* con la realidad sensible de la cual no soy diferencia: mi cuerpo es su correlato.

Decimos que <<ya se gestó>>, que <<nace>>, que <<emerge>>, que <<brotó>>, etc. ¿Cómo? ¿Cómo mostrar la manera en que el mundo se articula 'a partir de un cero de ser que no es una nada'⁴? El capítulo tres de esta tesis quiso describir cómo es que HAY, y cómo HAY; es decir, nos abocamos a describir *cómo ocurre*, fácticamente, todo eso que decimos que ocurre cuando hablamos de <<surgimiento inmotivado>>. Se describió, pues, *cómo encarna la carne*.

Lo fenoménico del pensamiento encarnado se desarrolló al diferenciar los niveles de significación en que estamos establecidos; así, la motricidad, la espacialidad y la temporalidad se expusieron como los *campos de paso* para la estructuración fenoménica de la carne o, si se quiere, como los momentos de brote, de surgimiento, de nacimiento, los ejes de la génesis del sentido: su embriogénesis.

La manera en que el ser ocurre fue la siguiente:

El paso se efectúa en el fenómeno del movimiento vivido, el cual ensancha la existencia carnal con el sentido; es como la formulación de un sujeto *ya iniciado* en el mundo, el cual se presenta como *continuando* la carga de sentido que encarna en forma de <<unidad inmediata de la actitud>> que, por expresarse como *continuación*, se extiende a las apariencias exteriores, posibilitando la transición de lo sensible a la expresión.

El esquema corpóreo, posesión del resumen de la experiencia corpórea, no se entendió como un agregado de partes; más bien como la encarnación de la manera en surge la expresión de un gesto, cuyos elementos encuentran asociación espontánea en un único movimiento de reciprocidad ante un espectáculo universal. Sin embargo, tal elaboración inicial sirvió para expresar la ley de constitución de la unidad espacio-temporal y de la unidad intersensorial; se hizo necesaria una segunda definición del esquema corpóreo que exprese una toma de conciencia, global, de mi postura en el mundo como demarcación específica de la manera de existencia de las formas, o sea, una elaboración que involucre la *dinámica* de mi cuerpo ante ciertas tareas actuales o posibles, para llevar a cabo la *transición* de la *posición sensible* a la *situación expresiva*; en este compuesto se disuelven las oposiciones, pues resulta ser como el fondo necesario para la apariencia, o el invisible fondo de configuración para la forma, proceso engranado en la carne de mi cuerpo como existencia de hacer, expresión de la naturaleza a la cual pertenezco en mi calidad de ser-del-mundo.

⁴ - *La visible y lo invisible. Op. Cit. p. 312.*

Con el caso Schneider vimos cómo es que el entendimiento no es quien proporciona significación a los datos sensibles, este personaje "nos muestra, por el contrario, unas deficiencias que afectan la conexión de la sensibilidad y la significación y que revelan el condicionamiento existencial de una y otra" (FP; 147) gracias a la posesión que opero del espacio no a partir de nociones coordenales: lo asumo por vía de un saber que surge de la práctica y con el cual me relaciono en el ámbito fenomenal sin necesidad de cálculo mental alguno: comprendo los movimientos que desenvolverán el cumplimiento de una acción. Nadie me los enseñó, ya están establecidos, y lo que necesito para dominar un movimiento, es incorporar sus valores a mi habitud, cosa que sólo ocurre mediante la práctica. De ahí, conozco: practognosis, saber que deviene saber al poner en forma o estructurar el contexto inmediato *al contacto*: el tacto es más vital que la visión, y todavía más que el tacto, lo es la *apertura* que me vincula a objetos que actualmente no están al alcance pero con los que subtiendo líneas de intencionalidad motriz, raíz ésta de "otra especie de pensamiento" (FP; 137).

Un pensamiento sólo concebible como <<ya arrancado>>, ya en tránsito de referencias y manipulación de símbolos cuya detención en "momento" bloquea su fluir para estancarse en <<cosa>>. A su continuidad viva se refiere la <<función simbólica>> como la unidad del ser y del sentido que fusionamos en *presencia*. Este es el origen de las perturbaciones de Schneider: sufre de la esquizofrenia analítica resultante de la atomización de la función simbólica que impide la necesaria vinculación de esencia y sentido para *hacer* situación. Schneider perdió, antes que la inteligencia, este poder: no *palpa*.

Con <<poder>> nos referimos al poder que tengo de extender sobre el mundo mis estructuras de <<poder>>. Antes del "Yo pienso", hay un "Yo puedo" *habitar* el espacio, sintetizando los horizontes del aquí y del allá, del ahora y del después para engendrar la intención de lo dado, anclando, con mi cuerpo, en el mundo.

Adquiero habitud al contacto, pues coexisto como conectivo en el medio donde las cosas están, como yo, dispuestas; pero no se trata de un medio que las contuviese y nos contuviese como sus <<contenidos>>; no aparecen en la experiencia esas relaciones objetivas susceptibles de designación por un espíritu constituyente que no tendría necesidad de designar referentes para establecer direcciones. Lo que aparece en la experiencia, es un <<aquí>> sin continente, una <<situación>> cuyos límites se desdibujan y a partir de la cual las determinaciones espaciales adquieren su sentido. Me oriento a partir de mi situación, y origino direcciones que vienen establecidas por las actividades que los objetos me sugieren y que descubro *al contacto*. Vienen a establecer un <<punto de anclaje>>, y surge un nivel espacial. Pero, ¿cómo se configura el nivel sobre el cual

nivelo mi experiencia actual?: en la corporeidad, que no es limite de fondo, sino inauguración de apertura; es decir, el nivel original es un *nivel general de la experiencia*: y ahí están las acciones posibles en base a las cuales sobre-nivelo; el primer nivel es la posesión que opera mi cuerpo del mundo; viene configurado por mi presa, sobre la base de la cual, elaboro un mundo permeable a mis intenciones. Este *suelo perceptivo*, ¿resultado de qué operación mental fue? La génesis espacial viene propuesta por el ser, en forma de situación: Anco en un nivel espacial y aparece un nivel; el suelo del anclaje es mi cuerpo como primera presa de mi iniciación que ocurrió en el anonimato, transfiriendo a los niveles consecutivos su sentido; el anclaje engrana el nacimiento de la corporeidad a un compromiso que, de quedar disuelto, deja surgir el horror de mi contingencia, y me vuelvo objeto.

Anco en un medio contextual para lanzarme de inmediato al devenir, adquiriendo experiencia en mi oficio: manufacturo mundo; voy desarrollando un estilo, direcciono mi existencia, comercio con el mundo usando la moneda de mis proyectos y <<mi vida>> se subtiende sobre otra espacialidad, la de la subjetividad que no está <<adentro>>, sino en las perspectivas de los horizontes, en el fenómeno de la existencia, en la fisionomía de la vida que queda así perfilada en un panorama que *sentimos*.

<<Vida>> sólo puede ser aquello donde aún puedo articular conexiones. Así, el espacio vivido viene a ser el medio de despliegue de horizontes, y me ejecuto sin poner en tela de juicio esa abertura. Contestemos a nuestra pregunta: ¿Qué significa *percibir* en Merleau-Ponty?: "Percibir es empeñar de una vez todo un futuro de experiencias en un presente que en rigor jamás lo garantiza, es creer en un mundo" (FP; 312).; me entrego, creo en ello; exploro mi fe.

¿Apertura <<hacia un futuro>>? El futuro es lo que está *por-venir*, "y el tiempo no viene del pasado" (FP, 419): nace *al contacto* de mi relación con las cosas; pasado y futuro *están presentes* en el mundo como <<ahora general>> ya iniciado: siempre llego tarde a un presente que no es sólo <<presente>>: se anuncia como el pasado que será, como el futuro que fue, como la carne de la encarnación del tiempo que despliega aperturas al pasado y al futuro desde este presente que no existe sin carne *presente* gracias a las relaciones que subtienden pasado y futuro: ambos extremos convergen en apertura, como si su unión venciera el sopor del eterno para despertarte a la Epifanía de la presencia de <<ser-ahora>> todo mi pasado, todo mi futuro; todo este día y toda mi vida encarno un <<campo de presencia>> a desenvolver en proyectos encajados en el tiempo originario del cual surge la dialéctica del futuro adquirido; y veo, a su luz, mi vida.

De tal manera, la motricidad, la espacialidad, la temporalidad fisioan, anudan en <<campo>> el *estar* del haber: se estabiliza el HAY. Quisimos sobre esto exponer la manera en que este establecimiento se continúa, cómo se desenvuelve en encarnación, pues se trata de una filosofía del fenómeno; cómo es que, ya nacido, tal como todo recién nacido, se conserva respirando: queremos ver su figura corriendo por el mundo.

El lugar para la existencia corporal de esta encarnación está donde <<haya algo que hacer>>. Estas regiones de desenvolvimiento de la racionalidad pre-objetiva son los espacios fenoménicos donde opera el desarrollo de la significación original de nuestra subjetividad natural. Es más preciso hablar de estos espacios como <<regiones>>, pues una *región* involucra la intervención o se configura a través de los ejes de encarnación que la motricidad, la espacialidad y la temporalidad mencionadas articulan. De entre las varias regiones, elegimos la libertad. Y de ella dijimos que se establece al proyectar sus propias estructuras sobre las estructuras del mundo; tras la mezcla, aparecen las designaciones que cristalizan la manera de desenvolver mis proyectos. Mi proyecto, así lanzado, adquiere forma y resalta su figura de entre la generalidad anónima del paisaje: se levanta un camino para mi libertad. Un <<sendero luminoso>> a adquirir que, si se erigió, sólo fue después de mi decisión: Decido exponer un proyecto al mundo; éste se presenta perfilándose de entre lo homogéneo, sin haberlo yo construido. Sólo lo proyecté. Lo que llevo a cabo es la apertura paulatina de sus posibilidades al irme aproximando a su territorialidad o al atravesar por entre su terreno, y expreso el desenvolvimiento de sus exigencias al decir que <<vencí un obstáculo>>; obstáculos que "vienen desplegados por ella" (FP; 444), estableciendo un <<campo de libertad>> en el que me empeño y del que, renunciar, sólo me trasladaré a otro proyecto, porque no puedo dejar de ser; no puedo alcanzar un estrato esterilizado de proyectos o uno *purificado* de existencia. El ser-en-el-mundo no puede suspender el mundo, siendo la encarnación de HAY que es. Mi último reducto es sólo el de principiar de nuevo. Estamos condenados al sentido, irremisiblemente mezclados con el mundo. Hay situación por asumir, hay compromisos por adquirir. He de optar. He de actuar. He de ser, resueltamente, esto que soy, sin temor a *serme*, pues esa es la única manera que poseo para romper las cadenas que me sujetan al estanque.

He de ser el Héroe de la vida.

Ahí está el rostro de quien amas. ¿Te das cuenta de que están a punto de ser tocados por la muerte, sólo que *aún no lo son*? ¿Percibes esa coyuntura de la carne, casi accidental, que nada garantiza? ¿Qué hay sino un único y privilegiado <<aquí y ahora>> encarnado en ustedes? ¿Qué pues, te detiene, para decirle: <<Te amo... todos los días de mi vida>>?

Alguien me habló todos los días de mi vida

Al oído, despacio, lentamente.

Me dijo: ¡Vive!, ¡Vive!, ¡Vive!

Era la muerte.

Jaime Sabines.

-66-
BIBLIOGRAFÍA

Obras de Maurice Merleau-Ponty, según su orden de aparición original.

- *La estructura del comportamiento*. Ed. Hachette. Tr. E. Alonso. Buenos Aires, 1957. (PUF. París, 1942).
- *Fenomenología de la percepción*. Ed. Planeta-Agostini. Tr. Jem Cabanes. Barcelona, 1993. (Gallimard. París, 1945).
- *Humanismo y Terror*. Ed. La Pléyade. Tr. L. Rositchner. Buenos Aires, 1968. (Gallimard. París, 1947).
- *Sentido y sin sentido*. Ed. Península. Tr. N. Comadira. Barcelona, 1977. (Nagel. París, 1948).
- *Elogio de la filosofía*. Ed. Galatea-Nueva Visión. Tr. A. Leteffler. Buenos Aires, 1957. (Gallimard. París, 1953).
- *Las aventuras de la dialéctica*. Ed. La Pléyade. Tr. L. Rozitchner. Buenos Aires, 1974. (Gallimard. París, 1955)
- *Signos*. Ed. Seix-Barral. Tr. C. Martínez y G. Oliver. Barcelona, 1964. (Gallimard. París, 1960).
- *El ojo y el espíritu*. Ed. Paidós. Tr. Jorge Romero Brest. Buenos Aires, 1977. (Gallimard. París, 1964).
- *Lo visible y lo invisible*. Ed. Seix-Barral. Tr. José Escudé. Barcelona, 1970. (Gallimard. París, 1964).
- *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*. Ed. Narcea. Tr. y estudio de E. Bello Reguera. Madrid, 1979. (Gallimard. París, 1968).
- *La prosa del mundo*. Ed. Taurus. Tr. F. Pérez Gutiérrez. Madrid, 1971. (Gallimard. París, 1969).
- *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Ed. Nova. Tr. B. B. De Gonzáles y R. Pierola. Buenos Aires, 1969.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Ed. Cynara. Grenoble, 1989.

Otros.

- "Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne (Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui même)"; en *Bulletin de Psychologie* (18). 1964. pp. 109-338.
- *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. J Vrin. París, 1968. Texto establecido por Jean Deprun.

- Merleau-Ponty. *Existence et dialectique*. PUF. Paris, 1971. Selección de textos escogidos por Maurice Dayan.

Obras acerca de Merleau-Ponty:

- Arias Muñoz, J. A. *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*. Fragua. Madrid, 1975.
- 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 (7). Lille, 1989.
- Barral, M. R. *Merleau-Ponty. The role of the Body Subject in Interpersonal Relations*. Duquesne University Press. Pitsburg, 1965.
- Bate, M. "The phenomenologist as Art Critic: Merleau-Ponty and Cézanne"; en *The British Journal of Aesthetics* (4), 1974.
- Bonomi, Andrea. *Esistenza e struttura, saggio su Merleau-Ponty*. Il Saggiatore. Milán, 1967.
- Beauvoire, Simone de. "Merleau-Ponty ou l'anti-sartrisme"; en *Privilèges*. Gallimard. Paris, 1955.
 - *J. P. Sartre versus. Merleau-Ponty*. Siglo XX. Buenos Aires, 1963.
- Blanchot, Maurice. "Le "discours" philosophique". *L'Arc* (46). Aix-en-Provence, 1971.
- Boburg, Felipe. "El sentido ontológico de la fenomenología de Merleau-Ponty"; en *Revista de Filosofia* (84), UIA. México, 1995.
 - *Encarnación y fenómeno*. Universidad Iberoamericana. México, 1996.
 - "Sujeto y corporeidad en Merleau-Ponty", en *Revista Filosófica Mexicana*. (21). México, 1988.
- Bonomi, A. *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*. Il Saggiatore. Milán, 1967.
- Brena, G. L. *La strutture della percezione. Studio su Merleau-Ponty*. Milán, 1969.
- Bruzina, Ronald. "Merleau-Ponty and Husserl: The idea of Science"; en *The Horizons of flesh*. Southern University Press. Illinois, 1973.
- Casalis, Matthew. "Merleau-Ponty's philosophical itinerary: from phenomenology to onto-semiology". *Southwestern Journal of Philosophy* (6), 1975.
- Castoradis, C. "Le decible et l'indicible"; en *L'Arc* (46). Paris, 1971.
- Certeau, Michel de. "La foile de la vision". *Espirit* (6). Paris, 1982.

- Cooler, Diana. "The aesthetic Realm and the Lifeworld: Kant and Merleau-Ponty"; en *History of the Political Thought* (5), 1984.
- Charron, G. *Du langage. A Martinet et M. Merleau-Ponty*. Ottawa, 1972.
- Charcosset, Jean-Pierre. "La tentation du silence"; en *Espirit* (66). Paris, 1982.
- Delivoyatzis, Socratis. *La dialectique du phénomène (sur Merleau-Ponty)*. Klincksieck. Paris, 1987.
- De Sanctis, G. B. "L'estetica di du fenomenologi: Lévinas e Merleau-Ponty"; en *Revista di Studi Crociani* (9). Nápoles, 1972.
- Desanti, Jean-Toussaint. "En souvenir de Merleau-Ponty"; en *Les Cahiers de Philosophie* (7). Paris, 1989.
- Descombes, Vincent. *Le même et l'autre*. De Minuit. Paris, 1979.
- Dillon, M. C. "Ecart: Reply to Lefort's <<Flesh and Otherness>>"; en *Ontology and Alterity*. Northwestern University Press. Illinois, 1990.
- Dolgov, K. M. "The philosophy and aesthetics of Merleau-Ponty"; en *Soviet Studies in Philosophie* (14). New York, 1975-1976.
- Duchêne, Joseph. "La structure de la phénoménalisation dans La Phénoménologie de la Perception de Merleau-Ponty". *Revue de Métaphysique et de Morale* (3). Paris, 1978.
- Dufrenne, Michel. "La perception esthétique comme retour à l'originale". *Ajatus* (36). Helsinki, 1975.
- "Maurice Merleau-Ponty", en *Les Etudes Philosophiques* (1), 1962.
 - "La peinture à l'oeuvre et l'énigme du corps"; en *Revue d'Esthétique* (3-4). Paris, 1980.
 - "Eye and Mind", en *Research in Phenomenology* (19), 1980.
 - "Comment voir l'histoire"; *Espirit* (86). Paris, 1982.
- Edie, James M. "Was Merleau-Ponty a Structuralist?". *Semiotica* (4). La Haya, 1971.
- Elósegui Ixaso, María. "The Body as the union of the physics and the physical in Bergson and Merleau-Ponty"; en *Analecta Husserliana* (38). 1991.
- Erickson, S. A. "Views and Perspectives"; en *Man and World* (2), 1974.
- Fanizza, Franco. "Motivi estetici nella fenomenologia di Merleau-Ponty"; en *Aut-Aut. Revista de filosofia et di cultura* (66). Milano, 1961.
- Flynn, Bernard Charles. "The Question of Ontology: Sartre and Merleau-Ponty"; en *The Horizons of flesh*. Southern University Press. Illinois, 1973.

- "Chair et textualité: Merleau-Ponty et Derrida"; en *Actualités de Merleau-Ponty*. Les Cahiers de philosophie (7). Lille, 1989.

Fontaine de Visscher, L. *Phénomène ou structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*. Publications F.U. Bruxelles, 1974.

Free, George. "Language, speech and writing. Merleau-Ponty and Derrida on Saussure"; en *Human Studies* (13), 1990.

Fressin, A. *La perception chez Bergson et Merleau-Ponty*. Paris, 1967.

Garaudi, R. et. al. *Mês aventures de l'anti-marxisme. Les malheurs de Merleau-Ponty (Avec une lettre de G. Lukacs)*. Paris, 1965.

García Canclini, Nestor. *Epistemología e Historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*. UNAM. México, 1979.

García, Pablo Sebastián. "Simetría y asimetría en la noción de reversibilidad de Merleau-Ponty"; en *Revista de Filosofía* (84). Universidad Iberoamericana. México, 1995.

Garelli, Jaques. "Le lieu d'un questionnement"; en *Actualités de Merleau-Ponty*. Les Cahiers de Philosophie (7). Lille, 1989.

Gauchet, Marcel. "Le lieu de la pensée". *L'Arc* (46), 1971.

Gill, Jerry H. *Merleau-Ponty and Metaphor*. Humanities Press. New Jersey, 1991.

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

Greene, André. "Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty". *Critique* (20), 1980.

Gumández, Carlos. "Dos estéticas (Merleau-Ponty y Georg Lukacs)"; en *Revista de Occidente* (24). 1965.

Heidsieck, F. *L'ontologie de Merleau-Ponty*. PUF. Paris, 1971.

Hudson, Richard y Pallard Henri. "La question ontologique et la Phénoménologie de la perception"; en *Man and World* (24,4). 1991.

Hypolite, Jean. "Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty". *Les Temps Modernes* (17). Paris, 1961.

- "L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty"; en *Figures de la pensée philosophique II*. PUF. Paris, 1971.

Ilde, Don. "Singing the World: Language and Perception"; en *The Horizons of Flesh*. Southern University Press.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Illinois, 1973.

Kaelin, E. F. *An existentialist aesthetic: the theories of Sartre and Merleau-Ponty*. University of Wisconsin Press. Madison, 1962.

Kaufmann, P. "De la vision picturale au désir de peindre"; en *Critique* (21). Paris, 1964.

Krel, David Farrell. "Merleau-Ponty on Eros and Logos"; en *Man and World* (7), 1974.

Kwant, Rémy. *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*. Duquesne University Press. Pitsburg, 1963.

- *From Phenomenology to Metaphysics*. Duquesne University Press. Pitsburg, 1966.

Lacan, J. "Maurice Merleau-Ponty"; en *Les Temps Modernes* (184-185). Paris, 1961.

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

Landgrebe, Ludwig. "La confrontación de Merleau-Ponty con la filosofía de Husserl"; en *Fenomenología e Historia*. Monte Avila. Caracas, 1975.

Lapointe, F. H. "Selected Bibliography on Art and Aesthetics in Merleau-Ponty"; en *Philosophy Today* (7), 1973.

Lefeuvre, Michel. *Merleau-Ponty au delà de la Phenomenologie*. Klincksieck. Paris, 1976.

- "Musique et peinture ou Lévi-Strauss et Merleau-Ponty"; en *Etudes* (340). 1974

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

- "Philosophie et non philosophie"; en *Esprit* (66). Paris, 1982.

- "D'un doute à l'autre"; en *Esprit* (66). Paris, 1982.

- "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.

Levi-Strauss, Claude. "De quelques rencontres". *L'Arc* (46). Paris, 1971.

Levine, Stephen K. "Merleau-Ponty's philosophy of art"; en *Man and world* (2-3), 1969.

Lings, Alphonso. "Being in the Interrogative Mood"; en *The Horizons of Flesh*. Southern University Press.

Illinois, 1973.

Livet, Pierre. "Pensé du temps et recherche éthique"; en *Esprit* (66). Paris, 1982.

Llavona, Rafael. "Merleau-Ponty a los diez años de su muerte. Ensayo bibliográfico"; en *Pensamiento* (107).

1971.

- *Itinerario de Merleau-Ponty*. Syntagma. Madrid, 1975
- Lomba Fuentes, Joaquín. "Fenomenología existencial en Merleau-Ponty"; en *Pensamiento* (107). 1971.
- Lowry, Atherton C. "Merleau-Ponty and Fundamental Ontology"; en *International Philosophical Quarterly*, Vol. 15. 1975.
- Madison, Gary Brent. *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. Ohio University Press. USA, 1990.
- "Flesh as Otherness"; en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Northwestern University Press. Illinois, 1990.
- Micha, René. "Le pouvoir effectifs de la prose"; en *L'Arc* (46). Paris, 1971.
- Nebreda, Jesús J. *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 1981.
- O'Neill, John. *The communicative body*. Northwestern University Press. Evanston, 1989.
- Oxenhandler, Neal. "La literatura como percepción en la obra de Merleau-Ponty", en Simon, John K. *La moderna crítica literaria francesa. De Proust y Valéry al existencialismo*. FCE. México, 1984.
- Pietersma, Henri. "Merleau-Ponty and Spinoza"; en *International Studies in Philosophie* (20). 1988.
- Pingaud, Bernard. "Merleau-Ponty, Sartre et la littérature"; en *L'Arc* (46). Paris, 1971.
- Pintos Peñaranda, Ma. Luz. "Eidos-Factum. Lectura merleauPontyana de un fragmento de Husserl"; en *Revista de Filosofía* (84), UIA. México, 1995.
- Place, James Gordon. "Merleau-Ponty and the Spirit of Painting"; en *Philosophy Today* (17), 1973.
- "The painting and the natural thing in the philosophy of Merleau-Ponty"; en *Cultural Hermeneutics* (4), 1976.
- Pontalis, J.B. "Planteamiento del problema del inconciente en Merleau-Ponty". V.V. *El inconciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*. Nueva Visión. Buenos Aires, s/a.
- Rabil, A. *Merleau-Ponty. Existentialist of the social world*. Columbia University Press. New York-London, 1967.
- Ramírez, Mario Teodoro. *El Quiasmo*. Ensayo sobre la fenomenología de Merleau-Ponty. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia, 1994.
- "La <<verdad>> de la fenomenología"; en *Iztapalapa* (33). UAM. México, 1994.
- "La fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty como estética"; en *Revista de filosofía* (84), UIA. México, 1995.

- *Cuerpo y Arte. Para una estética merleau-pontyana*. Universidad Autónoma del Estado de México. México, 1996.
- "Fenomenología y ciencia de la percepción en Merleau-Ponty"; en *Filósofos e Ideas*. UMSNH. Morelia, 1994.
- Ravagnan, Luis María. *La psicología fenomenológica. Maurice Merleau-Ponty*. Paidós. Buenos Aires, 1974.
- Regueira, José Blanco. "Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad"; en *Revista de filosofía* (84), UIA. México, 1995.
- Rey, Dominique. "L'expérience esthétique et l'ontologie de Maurice Merleau-Ponty"; en *Friburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (3), 1975.
- Richir, Marc. "La défenestration". *L'Arc* (46). París, 1971.
- "Le sens de la phénoménologie dans <<Le visible et l'invisible>>"; en *Esprit* (6). París, 1982
- "Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse"; en *Actualités de Merleau-Ponty*. Les Cahiers de Philosophie (7). Lille, 1989.
- Ricoeur, Paul. "Hommage à Merleau-Ponty"; en *Esprit* (296). París, 1961.
- "Par-delà Husserl et Heidegger"; en *Actualités de Merleau-Ponty*. Les cahiers de Philosophie (7). Lille, 1989.
- Robinet, A. *Merleau-Ponty*. PUF. París, 1963.
- Rosenthal, S. B. y Borugeois, Patrick L. "Peirce, Merleau-Ponty and perceptual experience. A kantian heritage"; en *International Studies in Philosophy* (19), 1987.
- Sanabria, José Rubén. "¿Fenomenología de la percepción? ¿Ontología de la percepción?"; en *Revista de Filosofía* (84), UIA. México, 1995.
- Santilli, Paul Chester. *The notion of style in Merleau-Ponty*. Boston College; University Microfilms International. Boston, 1976.
- Sartre, J. P. "Merleau-Ponty vivant". *Les Temps Modernes* (17). París, 1961.
- "Merleau-Ponty"; en *Literatura y Arte. Situaciones IV*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1977.
- Schmith, James. *Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*. Macmillan. London, 1985.
- Sicher, Bernard. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Grasset. París, 1982.
- Siméon, J. P. "Maurice Merleau-Ponty et l'idéalisme". *Revue de Métaphysique et de Morale* (3). París, 1968.

- Slaughter, Thomas F. "Some remarks on Merleau-Ponty's essay *Cezanne's doubt*"; en *Man and World* (12), 1979.
- Smith, F. J. "Vers une phénoménologie du son". *Revue de Métaphysique et de Morale* (3). Paris, 1968.
- Strasser, S. *Phénoménologie et sciences de l'homme*. Nauwelaerts. Louvain-Paris, 1967.
- Sturani, E. "Lecture di Merleau-Ponty"; en *Rivista di Filosofia* (58). Italia, 1967.
- Taminiaux, Jaques. "Le penseur et la peinture: sur Merleau-Ponty"; en *La part de l'Oeil* (7). Bruxelles, 1991.
- Thébaud, Jean-Loup. "La chair et l'infini: J. F. Lyotard et Merleau-Ponty"; en *Esprit* (6). Paris, 1982.
- Thevenaz, P. *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?*. Neuchâtel. Paris, 1968.
- Tilliette, Xavier. "Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) ou la mesure de l'homme"; en *Philosophes contemporains*. Desclée de Brouwer. Paris, 1962.
- "L'esthétique de Merleau-Ponty"; en *Rivista di Estetica* (14). Italia, 1969.
- Troignon, P. "Merleau-Ponty et le retour à l'ontologie"; en *Les philosophes français d'aujourd'hui*. PUF. Paris, 1970.
- Tymieniecka, Anna-Teresa. *Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*. Aubier. Paris, 1988.
- Van Breda, H. L. "Merleau-Ponty et les archives-Husserl à Louvain". *Revue de Métaphysique et de Morale* (4). Paris, 1962.
- Waelhens, Alphonse de. *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Publications Universitaires de Louvain. Lovania, 1951.
- "La philosophie du langage selon M. Merleau-Ponty"; en *Existence et signification*. Nauwelaerts. Lovania, 1958.
- Waldensfels, Bernhard. "Vérité à faire"; en *Actualités de Merleau-Ponty*. Les Cahiers de philosophie (7). Lille, 1989.
- Walton, Robert J. "Nature and the "primal horizon" (E. Husserl and Merleau-Ponty). *Phenomenological Inquiry*, 12 (1988): 45-54. Whitside, Kerry, "The Merleau-Ponty bibliography. Additions and corrections"; en *Journal of the History of Philosophy* (21). 1983.
- Wallot, H. "L'accès au monde littéraire ou éléments pour une critique littéraire chez Maurice Merleau-Ponty, précédé de *Une Philosophie de la perception*"; Sherbrooke, Québec, Naaman, 1977.
- Yagüe, J. *Merleau-Ponty y la fenomenología*. Madrid, 1971.

Zaner, R. M. *The problem of Embodiment. Some contributions to a Phenomenology of the Body*. M. Nijhof. The Hage, 1984.

Zenzen, Michael J. "The suggestive power of color"; en *Journal of Aesthetics and Criticism* (36), 1977.