

## La construcción de la nueva ontología en M. Merleau-Ponty

### A) INTRODUCCIÓN

El interés actual por todo lo referente al estudio de la cognición, me ha aproximado a un autor como Merleau-Ponty, que constituye un ejemplo notable de anticipación acerca de campos que forman hoy parte del entramado de la investigación en las ciencias cognitivas. Tan es así, que un estudioso tan importante como F. Varela ha dicho recientemente que *«el estudio de las ciencias cognitivas y de la experiencia humana es continuidad de un programa de investigación fundado por el filósofo francés M. Merleau-Ponty..., en el sentido de que su obra ha constituido una guía o inspiración para nuestra tarea»*<sup>1</sup>.

Esta inspiración ha estado fundada en el hecho de que en Merleau-Ponty se aprecia un intento integrador de posiciones polares respecto a la concepción de la realidad humana, que hoy día se sitúan entre el materialismo eliminativo y los cognitivismos de distinta naturaleza.

Al igual que Merleau-Ponty, la cultura científica occidental requiere que veamos nuestros cuerpos, no solo como estructuras físi-

<sup>1</sup> Varela, F. J. y otros, *The embodied Mind. Cognitive Science and human experience*. Cambridge, The MIT Press, 1991, p. XV.

cas, sino como estructuras vividas y experienciales, es decir, como externas e internas, como biológicas y fenomenológicas. Ajeno a cualquier tipo de reduccionismo (idealista o cientifista), va a defender una teoría circular entre yo/mundo, entre lo externo y lo interno, entre ciencia y experiencia, en suma, entre la fenomenología de la experiencia vivida, la psicología y la neurofisiología. (En el campo de la ciencia cognitiva actual, estaría situado dentro de lo que Varela llama *teoría de la Enacción o cognición corporeizada*)<sup>2</sup>. Nuestra corporeidad comprensiva está arraigada en la estructura de nuestra corporización biológica, pero se vive y se experimenta dentro de un dominio de acción consensual e historia cultural.

Merleau-Ponty no quería que el mundo de la experiencia vivida llegara a quedar oscurecido, o incluso anulado, por una visión objetivista de la ciencia. Para ello, exigía ampliar la noción de ciencia hasta incluir en ella el mundo vivido, evitando, de este modo, caer, por un lado, en el objetivismo cientifista y, por otro, en los problemas del existencialismo. Es el mismo desafío que afrontan las ciencias cognitivas, al llegar a la conclusión inevitable de que conocedor y conocido, mente y mundo, se relacionan mediante una especificación mutua o un coorigen dependiente<sup>3</sup>. El enfoque enactivo de la percepción no procura determinar cómo se recobra un mundo independiente del perceptor, sino determinar los principios comunes de vínculo legal entre los sistemas sensoriales y motores, que explican cómo la acción puede ser guiada perceptivamente en un mundo dependiente del perceptor<sup>4</sup>. Este enfoque de la percepción se contaba entre las intenciones centrales del análisis emprendido por Merleau-Ponty en su trabajo inicial.

Después de unos años de purgatorio, como dicen Richir y Tassin<sup>5</sup>, el pensamiento de Merleau-Ponty está iniciando en la actuali-

2 O. c., cf. cap. 8.

3 O. c., p. 150.

4 O. c., p. 173.

5 Richir, M. et Tassin, E. (Eds), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*. Grenoble, Jerome Millon, 1992, p. 5.

dad un despliegue importante, tanto en la cultura filosófica francesa, como en otros círculos de culturas más diversas, como lo demuestra, en efecto, el reciente Círculo Merleau-Ponty, creado en la Universidad de Tokyo.

Me gustaría situar el pensamiento de Merleau-Ponty en la doble coordenada de la fenomenología y de la ontología y exponer la evolución del mismo, desde una ontología implícita del período medio, a la ontología explícita, tal como la expone en *Lo Visible y Lo Invisible*. En efecto, la ontología no es tomada como tema explícito hasta que Merleau-Ponty empezó a trabajar en *Lo Visible y Lo Invisible* y la evolución de su pensamiento hacia una perspectiva ontológica está motivada, como dice R. Barbaras<sup>6</sup>, por la ambición de aprehender el sentido del ser del mundo. Podríamos decir que la tesis ontológica de la *primacía de los fenómenos* es la tesis central tanto de la *Fenomenología de la Percepción* como de *Lo Visible y Lo Invisible*. Es el pensamiento constante que unifica toda su obra, y las modificaciones que aparecen en sus escritos están todas al servicio del desarrollo de ese pensamiento nuclear.

El dogma fundamental de la ontología de Merleau-Ponty es la tesis de la primacía ontológica de los fenómenos, cuyo correlato epistemológico, la primacía de la percepción, es discutida temáticamente en el período medio. Como dice Richir<sup>7</sup>, después de tres cuartos de siglo en que Husserl inauguró en *Investigaciones Lógicas* la tradición fenomenológica, nos seguimos preguntando, ¿qué es un fenómeno?, ¿qué es un fenómeno en tanto que fenómeno?, ¿existe o no es más que una simple experiencia destinada a disolverse por el trabajo de la reflexión?, ¿se puede pensar el fenómeno bajo el horizonte de la cuestión del ser, y si lo es, es susceptible de ser agotada por ella? Son cuestiones viejas para la filosofía, pero que hacen problemático el estatuto de la fenomenología. ¿Es, se pregunta Richir, una doctri-

6 Barbaras, R., *Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty*. (En Richir, M. et Tassin, E. (Eds.), o. c. p. 27).

7 Richir, M., *Phénomènes, Temps et Etres*. Grenoble, Jerome Millon, 1987, p. 17.

na rigurosa o una especie de sueño coherente, tiene derecho a existir en tanto que fenomenología y nada más que fenomenología? Para Richir evidentemente sí, y definirá a la fenomenología como fenomenología trascendental, en un sentido que no es ni estrictamente husserliano ni heideggeriano, es decir, en el sentido de permanecer en una lógica trascendental propia del fenómeno y nada más que del fenómeno, a saber, en la lógica del juego, intrínseca al fenómeno, entre el parecer y el aparecer. Richir quiere permanecer en la fenomenalización del fenómeno (o el fenómeno con su fenomenalidad), en aquello en lo que y por lo que el fenómeno viene a aparecer y a parecer como fenómeno y nada más. Existiría, a su juicio, una no positividad esencial del fenómeno que lo haría irreductible a toda positividad óptica y ontológica.

## B) MUNDO FENOMENAL Y MUNDO OBJETIVO

La filosofía trascendental, desde Kant, ha tratado de correlacionar el mundo humano, por medio de sus estructuras y categorías, con un mundo tal como es en sí mismo, el así llamado mundo objetivo. Los dualismos epistemológicos han pretendido esconder, sin conseguirlo, posiciones ontológicas también dualistas, que establecían un abismo casi infranqueable, y difícilmente reconstruible, entre el mundo de la conciencia (mundo mental) y el mundo de la naturaleza (mundo objetivo).

Las respuestas, tanto del intelectualismo como del realismo, se han considerado filosóficamente fracasadas. Merleau-Ponty criticará en *La Estructura del Comportamiento* la actitud realista, y, a lo largo de la *Fenomenología de la Percepción*, pondrá en evidencia la hipótesis intelectualista y la irreductibilidad de lo vivido a una conciencia constituyente, para criticar luego la filosofía realista<sup>8</sup>. Ni los actos de

<sup>8</sup> Barbaras, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, Jerome Millon, 1991, p. 23.

conciencia son meros efectos de causas elementales trascendentes, ni tampoco encuentran su última y definitiva explicación en las propias estructuras inmanentes.

Merleau-Ponty cree que empirismo e intelectualismo cometen el mismo error: creer en el mito del objeto absoluto, y en su correlato, el sujeto absoluto. Empirismo e intelectualismo suponen un sujeto no situado. En la *Fenomenología de la Percepción* habla de un significado anterior a las ideas de sujeto y objeto. Existe un nivel de experiencia en el que el no-dualismo opera porque ni el sujeto ni el objeto han tomado forma. Si Merleau-Ponty está en lo cierto, el dualismo mente/cuerpo no es un rasgo inherente a las relaciones de la conciencia con el mundo. Es la conclusión falsa de sistemas como el empirismo y el intelectualismo que, siguiendo a Descartes, postulan sujetos absolutos y objetos absolutos. Merleau-Ponty va a intentar restablecer el enraizamiento del espíritu en su cuerpo y en su mundo, en contra de las posiciones realista e intelectualista, y en un intento de superarlas mediante la inserción corpórea del espíritu y mediante la relación ambigua que mantenemos con nuestro cuerpo y con las cosas percibidas. Su respuesta a este problema es otorgar la primacía ontológica y epistemológica al mundo fenomenal, al mundo perceptual, o al mundo vivido, aunque, como dice Barbaras, sin tratar tanto de partir de la originalidad del campo perceptivo, cuanto de poner en evidencia su irreductibilidad al realismo y al intelectualismo, siendo tributario de este doble presupuesto<sup>9</sup>.

Sin embargo, existen, como dice Dillon<sup>10</sup>, profundas dificultades en el intento de concebir un en-sí para nosotros (mundo fenomenal) que conlleve conjuntamente las esferas de la inmanencia y de la trascendencia. La percepción constituye, para Merleau-Ponty, el lugar de encuentro y el nuevo espacio teórico en el que queden por igual descartados el realismo y el intelectualismo, aunque permanece pri-

<sup>9</sup> O. c., p. 24.

<sup>10</sup> Dillon, M. C., *Merleau-Ponty's Ontology*. Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1988, p. 88.

sionero de estas dos filosofías, porque asume, finalmente, la ambigüedad cartesiana, según la cual, Descartes, más allá de la distinción de las dos substancias, hacía valer un orden de unión, únicamente cognoscible por el uso de la vida. No obstante, no lleva nunca el tema de la unión al terreno de lo irracional. Esta unión se revela, a su juicio, en la experiencia perceptiva <sup>11</sup>.

La relación entre organismo y medio, entre conciencia y naturaleza, entre sujeto y objeto, entre cuerpo y espíritu, no es una relación causal sino dialéctica <sup>12</sup>. Es una relación que no descansa en una conciencia transparente a sí misma, en un acto de conocimiento. El estudio del comportamiento revela, más bien, lo que ya Merleau-Ponty llama una existencia, un ser en-el-mundo, relación tácita a una presencia más que posesión de una representación. El cuerpo propio es concebido como la condición metafísica de posibilidad de nuestra habilidad para tener conocimiento del mundo. El cuerpo viene a mediatizar la operación del sujeto y del objeto, impidiendo concebir de manera intelectualista la pertenencia del objeto al sujeto. El cuerpo permite desvelar el hecho originario de lo percibido, donde el sentido no puede ser separado de una incardinación factual.

La *Fenomenología de la Percepción* describe la génesis del significado en la manera en que el cuerpo, en su contacto primordial con el mundo, se une con él para la constitución del fenómeno perceptual <sup>13</sup>. Las cosas existen para nosotros en virtud de los vínculos que nuestros cuerpos establecen con el entorno. No podemos hablar de un mundo de objetos, porque los objetos aparecen solo en virtud de las maneras como el cuerpo organiza activamente su campo perceptual. El cuerpo propio nos ofrece un significado originario. El diálogo que mantiene con el mundo escribe, como dice Whiteside <sup>14</sup>, un

11 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1945, p. 232.

12 Merleau-Ponty, M., *La Structure du comportement*. Paris, PUF, 1942, p. 161.

13 Whiteside, K. H., *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1988, p. 50.

14 O. c., p. 62.

tipo de texto primitivo que establece una sintaxis paradigmática, desde la que todo conocimiento subsecuente obtiene su inspiración. La vida prerreflexiva hace posible el verdadero fenómeno del significado que el filósofo utiliza en su reflexión. Y la reflexión es una sublimación y desarrollo del significado originario.

Dice M. P.: «*todo análisis reflexivo no es falso, pero sí todavía ingenuo, y lo será mientras se niegue a ver lo que mueve y que, para constituir el mundo, es preciso tener noción del mundo en tanto que preconstituido, y que así, el proceso de la reflexión va, por principio, retrasado con respecto a sí mismo*»<sup>15</sup>.

Renunciar, sin embargo, a la conciencia intelectual no debe significar el abandono de la objetividad. Respetar los fenómenos sólo tiene sentido si se respeta la objetividad. Se trata únicamente de comprender la objetividad como fenómeno, como un momento de la donación del mundo, en lugar de subordinar el mundo a una conciencia objetivante. En la tercera parte de la *Fenomenología de la Percepción*, introduce la noción de *Cogito Tácito*, con la que pretende ofrecer el verdadero significado de ser-en-el-mundo e intenta un análisis en profundidad de la figura irreductible de lo percibido: el hecho originario es que alguna cosa se muestra, hay un fenómeno, es decir, hay conciencia de alguna cosa. Esta primacía del *Cogito* corresponde a una determinación insuficiente de la noción de mundo, puesto que se entiende implícitamente (no explícitamente) como una realidad en sí, que requiere una conciencia para producir la fenomenalidad.

Da la impresión de que lejos de que el empirismo y el intelectualismo estén superados, parece que es la posición implícita de una realidad en sí la que determina el fenómeno a partir del *Cogito*. Merleau-Ponty cree que esto solo se puede definir negativamente. En la *Fenomenología de la Percepción* dice: «*la conciencia no es ni la posición de sí, ni la ignorancia de sí, es no-disimulada a sí misma, es decir, que no hay*

15 Merleau-Ponty, M., *Lo Visible y lo Invisible*. Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 55 (En adelante, V.I.)

nada en ella que no se anuncie de alguna manera a sí, aunque no tenga necesidad de conocerlo expresamente»<sup>16</sup>.

En definitiva, como hay que evitar el empirismo, hay que admitir un *Cogito*. En su afán por evitar la posición realista y de pensar la experiencia como experiencia del mundo, se ve obligado a someterla a un *Cogito*. Pero, entonces, ¿cómo puede mantener, a la vez, el *Cogito* y rehusar la interpretación intelectualista?<sup>17</sup> Las negaciones por las que Merleau-Ponty caracteriza al *Cogito tácito* (no presencia a sí, hacer brotar el mundo sin conocerlo, adivinarlo en lugar de constituirlo), con el fin de evitar el intelectualismo, sólo serían consecuentes si acabaran en una negación del mismo *Cogito*.

Barbaras concluirá diciendo que la *Fenomenología de la Percepción*, conducida bajo el presupuesto de la conciencia, es profundamente tributaria del intelectualismo que ella denuncia, porque, estando como está, dominado por el presupuesto del primado de un orden reflexivo autónomo, no puede caracterizar lo fenoménico nada más que como lo irreflexivo, en el sentido de una negación de toda reflexión. Y, a la inversa, al poner en cuestión la autonomía del orden reflexivo, al enraizar la conciencia intelectual en la vida perceptiva, superará la misma noción de lo irreflexivo. Si la reflexión puede encarnarse en lo irreflexivo, es que lo irreflexivo no es lo otro de la reflexión, sino su lugar de nacimiento. Al reconocer Merleau-Ponty el carácter de reflexión sobre lo irreflexivo, debe descubrir que lo irreflexivo no tiene sentido nada más que como irreflexivo para la reflexión.

Sin embargo, su pretensión es indudablemente la primacía ontológica y epistemológica del mundo fenomenal de la experiencia perceptual sobre el mundo objetivo, lo cual revierte en alguna forma de subjetivismo. Pero, como dice Dastur<sup>18</sup>, no se trata de ver en Mer-

16 Merleau-Ponty, M., *Ph.P.*, p. 342.

17 Barbaras, R., *De l'être du Phénomène*. p. 33.

18 Dastur, F., *Merleau-Ponty et la pensée du dedans*. (En Richir, M. y Tassin, E. (Eds), o. c. p. 43).



leau-Ponty a un defensor de la interioridad y de la subjetividad en sentido clásico, sino de mostrar que su proyecto filosófico es promover una forma de pensamiento que no opone interioridad a exterioridad, sujeto a mundo, etc. Se trata de un pensamiento de no-exterioridad del vidente y de lo visible, un pensamiento del ser en el mundo del sujeto.

Su tesis de que sólo podemos percibir o concebir un mundo constituido sobre la base de las estructuras subjetivas de la percepción y de la concepción, supone una verdad fundamental: existe una inmanencia indubitable a todos los fenómenos, incluidos los fenómenos de la reflexión y de la percepción. Aunque es cierto que existen experiencias anónimas, existe un germen de verdad en el idealismo de Berkeley cuando dice que el mundo fenoménico está impregnado de humanidad, y esta es una condición para su automanifestación.

Sin embargo, Merleau-Ponty reprocha a la filosofía reflexiva no solo el transformar el mundo en noema, sino también el desfigurar el ser del sujeto reflexivo, concibiéndolo como un «pensamiento» y por fin, el hacer impensables sus relaciones con otros sujetos en el mundo que les es común»<sup>19</sup>. Si reducimos la percepción al pensamiento de percibir, renunciaríamos, según Merleau-Ponty, a entender el mundo efectivo y nos acogeríamos «a un tipo de certeza en la que no entrará nunca el hay del mundo»<sup>20</sup>.

En realidad, la cosa como es-en-sí se refiere a la manera como nosotros la pensamos o la percibimos. («El mundo es lo que percibo»<sup>21</sup>). Pero el mundo percibido no es un puro objeto de pensamiento, sino, como dice Merleau-Ponty, «el estilo universal en el que participamos todos los seres perceptivos y que él los coordina, pero sin poder considerarlo nunca acabado»<sup>22</sup>.

19 Merleau-Ponty, M., *V.I.*, p. 65.

20 *O. c.*, p. 57.

21 *O. c.*, p. 25.

22 Merleau-Ponty, M., *Autopresentazione*. (En *Aut-Aut*, n. 232-233, julio-otobre, 1989, pp. 5-12). (Original en *Revue de Méthaphysique et de morale*, 1952).

Percibir una cosa como es realmente en-sí supondría una percepción infinita, una percepción desde todos los ángulos. Y esto no es una posible percepción humana, caracterizada esencialmente por la finitud, porque está determinada por aspectos tales como la espacialidad, la temporalidad, la sedimentación cultural, etc. Y es esta finitud la que hace de la cosa como es realmente en-sí algo impensable para nosotros. Si estas son las consecuencias epistemológicas, ¿qué decir de las consecuencias ontológicas? ¿Serán los límites de nuestra cognición finita los límites de la realidad?

Nadie puede dudar de la trascendencia de la realidad. Existe un mundo que trasciende nuestro intento de reducirlo a la categoría de nuestro pensamiento. Nosotros no constituimos la realidad, ni siquiera la realidad humana. Pero tampoco la realidad es como un dios omnisciente, porque eso sería comprender la realidad en términos de lo incomprensible. El desafío es moverse entre ambos extremos y constatar, sin embargo, la validez en ambos lados. El punto de vista de Merleau-Ponty es que el *mundo fenoménico* es el *mundo real*: la realidad es concebida en términos de fenomenalidad. El mundo fenomenal es equiparado al mundo perceptual y la percepción llega a ser la piedra de toque de lo real.

Por otro lado, el aspecto fenoménico de la realidad posibilita solo una visión parcial. La presencia de un objeto es siempre incompleta, porque está inmersa en la temporalidad. Además, la primacía ontológica del fenómeno exige concebirlo como autóctono y no derivar su carácter de la acción de alguna realidad subyacente. La parcialidad es algo intrínseco a los fenómenos y deriva del carácter espacio-temporal del mundo vivido. En la experiencia fenoménica, las cosas presentan aspectos parciales que son sentidos como tales. Es que el fenómeno, además de parcial, es, como dice Richir<sup>23</sup>, indeterminado y le es inherente la capacidad de disimularse a nuestro pensamiento, transformándose en el concepto o idea que él parece tenderle. El fenómeno se presenta como originariamente sutil, rico tanto

23 Richir, M., *Phénomènes, Temps et Êtres*, p. 22.

de ilusiones como de ideas o de conceptos que podemos tener de él. El fenómeno sería como el no-límite de un *apeiron*<sup>24</sup>. Esto significa que se presenta como proliferación infinita de fenómenos y el campo fenoménico como aquél en el que el fenómeno aparece en su autarquía y en su dependencia respecto de otros fenómenos. Así pues, el fenómeno se pliega y se despliega, indefinidamente, en su fenomenalidad (en su carne), que es ilimitada, aunque de una ilimitación potencial, aquella propia del *apeiron* griego, y no la de una infinitud actual, como la de Husserl y la de los Modernos<sup>25</sup>.

En el pensamiento aparece una huella fenomenológica intrínseca, produciéndose, como dice Merleau-Ponty, un quiasmo o interrelación del pensamiento y de los fenómenos del pensamiento a los fenómenos mismos. La no-positividad esencial del fenómeno lo hace irreductible, como ya hemos señalado, a toda positividad óptica y ontológica, al menos si se lo toma en la dimensión salvaje, según Merleau-Ponty, o, en terminología de Richir, en su dimensión fenomenológica intrínseca<sup>26</sup>. Se podría decir que existe el fenómeno y, por eso, *ipso facto*, el campo fenomenológico de los fenómenos, como campo coherente, de una cohesión sin concepto, y como una especie de caos fenomenológico de fenómenos indefinidamente en curso de organización y de desorganización, un caos salvaje, bárbaro, en el sentido en que el último Merleau-Ponty daba a esta palabra, que tiene su propia consistencia<sup>27</sup>. De este origen abismal, hará derivar la esencia, entendida ahora como un existencial encarnado en el quiasmo cuerpo de carne/fenomeno, en tanto que constitutivo del mundo. El ser-en-el-mundo tiene su origen en esta raíz.

El mundo objetivo, en cambio, es concebido según el ideal de la imparcialidad. Pero si el mundo fenoménico es el mundo real, ¿significa que el mundo objetivo, como correlato de las ciencias duras,

24 O. c., p. 23.

25 O. c., p. 85.

26 O. c., p. 24.

27 O. c., p. 26.

es irreal? Digamos que, para Merleau-Ponty el *mundo objetivo* es no-real, es abstracto e ideal, en el sentido que es construido por entidades hipotéticas, conceptuales y matemáticas, y puesto a prueba en entornos artificiales donde los datos son sustituidos por diseños experimentales o corregidos en una manipulación estadística<sup>28</sup>.

El mundo ideal es una unidad ideal de la multiplicidad de modelos generados en las diversas ciencias para la predicción, la explicación y el dominio. En cambio, el mundo fenomenal, es la unidad real subyacente a esos modelos. Los mundos de la ciencia encuentran su fundamento y su medida en el mundo fenoménico, en el mundo vivido, que constituye su referente último. El ideal de la objetividad científica es generar un mundo teórico capaz de resolver diferencias fundadas en la parcialidad. El correlato de esta objetividad es la visibilidad, donde quedan eliminadas las diferencias entre hombre y hombre, entre cultura y cultura, en la dirección de un ideal de verdad atemporal. Como dice Dillon, el mundo objetivo es una variante ideal del mundo fenoménico. La objetividad es una responsabilidad que nosotros asumimos; si la tomamos como un carácter de lo real, colapsamos el tiempo, ignoramos la ambigüedad y presuponemos una ventaja que no existe<sup>29</sup>. Merleau-Ponty afirma, en una Nota de Trabajo, que *«todo eso se desarrolla en un orden que ya no es el del Ser objetivo, que es el orden de lo vivido o lo fenoménico que precisamente se trata de justificar o rehabilitar como fundamental del orden objetivo»*. O, como en la misma nota dice, *«no se lo puede considerar (a lo fenoménico) como una provincia de lo objetivo»*<sup>30</sup>. Y en otra Nota, sostendrá que *«el quiasmo... es también intercambio... entre el campo fenoménico y el campo objetivo»*<sup>31</sup>.

28 Dillon, M. C., o. c., p. 92.

29 O. c., p. 93.

30 Merleau-Ponty, M., V.I. Nota de Trabajo de septiembre de 1959, p. 254.

31 O. c., Nota de Trabajo de 1 noviembre de 1959, p. 261.

## C) MERLEAU-PONTY Y LA CUESTIÓN DEL SUJETO

En el ensayo *Partout et nulle part*, publicado en *Signes*, Merleau-Ponty contrasta su actitud con la de Heidegger y dice: «Heidegger piensa que ellos (los filósofos de los Tiempos Modernos) han perdido el ser el día en que lo han fundado sobre la conciencia de sí. Nosotros no renunciamos a hablar de un descubrimiento de la subjetividad. Estas dificultades nos obligan solo a decir en qué sentido». Y un poco más adelante, dice: «la subjetividad es uno de esos pensamientos más acá de los cuales uno no llega, incluso y, sobre todo, si se los supera»<sup>32</sup>. Definir un sujeto capaz, según Merleau-Ponty, de una experiencia perceptiva, no exigirá considerarlo como un pensamiento transparente a sí mismo, absolutamente presente a sí, sin cuerpo y sin historia.

Aunque en adelante no ha intentado precisar su diferencia con el pensamiento de Heidegger, vamos a tratar de singularizar el suyo. En la tradición, a partir de Descartes, Kant y Husserl, el *yo pienso* es visto como una esencia no mundana, emancipada de la sujeción a las cosas. A esos filósofos podríamos llamarlos los *deificadores* del alma. A Nietzsche, a Heidegger y a Sartre, los podríamos llamar, por contra, los *profanadores* del alma. La constitución de la nueva ontología presupone la destrucción de las filosofías modernas de la subjetividad, originadas a partir de la posición cartesiana del *Ego Cogito*. La reticencia de Heidegger respecto a la filosofía de la ciencia es la consecuencia de su rechazo a prolongar la problemática de la subjetividad inaugurada por Descartes y, con ella, el dualismo cartesiano del alma y cuerpo. Intentando establecer una diferencia respecto a Husserl, Heidegger dirá que «la conciencia se enraiza en el *Dasein*, y no a la inversa». La ontología del *Dasein*, además de hacer inconsistente una filosofía de la conciencia, que tiene al mundo como su correlato, abandona la dicotomía del alma y el cuerpo, que a través de su metamorfosis había dominado la filosofía moderna.

32 Merleau-Ponty, M., *Partout et nulle part*. (En *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 193-194).

Merleau-Ponty hereda esta concepción moderna de la conciencia y, a pesar de la ontología del *Dasein*, le van a seguir preocupando las cuestiones clásicas de la unión y separación del alma y el cuerpo. De ahí que, a diferencia de Heidegger, que dedica solo unas líneas en *Sein und Zeit*, al problema de la percepción y del cuerpo, Merleau-Ponty va a hacer de la percepción y del cuerpo una de sus cuestiones más importantes.

El proyecto de Merleau-Ponty, ante la herencia cartesiana, es hacer del alma una cosa, un cuerpo, para luego encarnar todas las cosas en la carne. En la *Fenomenología de la Percepción*, se propone la tarea de encarnar la conciencia y devolverla al mundo. Lo que reprocha a Descartes no es, como Heidegger, haber dejado indeterminado el sentido del *sum*, sino el haber caído en las redes de la reflexión, de la ilusión reflexiva, y como dice Villela-Petit<sup>33</sup>, haber así determinado el *ego sum* como espíritu puro, como ser que es para-sí.

Merleau-Ponty sitúa la conciencia en el mundo y niega la tradicional inmanencia de la conciencia. El alma, el *ego*, el espíritu, la conciencia son fenómenos mundanos. El tema del cuerpo deja de revestir en él el carácter de una mera cuestión psicológica, para convertirse en el punto a partir del cual puedan superarse los callejones sin salida de la filosofía moderna de la subjetividad y esbozarse las líneas maestras de la nueva ontología. La conciencia aparece en la *Fenomenología de la Percepción* bajo dos títulos: el *cogito tácito* de la experiencia prereflexiva, y el *cogito cartesiano* de la experiencia explícita y temática.

A Merleau-Ponty le desconcertó la lectura de la 6ª Meditación de Descartes: cómo es posible que al haber negado el pensamiento la unión alma/cuerpo, ésta estuviera asegurada por el uso de la vida. O de otra manera, ¿cómo he podido descubrir el *cogito*? Y si lo he descubierto, ¿cómo puedo ser el sujeto naturalizado de la 6ª Meditación?

33 Villela-Petit, M., *Le soi incarné*. (En Heidsieck, F. [Dir.], *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*. Paris, Vrin, 1993, p. 418).

Su esfuerzo va a consistir en encarnar la ipseidad para restringir el poder del *cogito* y de la reflexión. Como si la lectura de Descartes, entrecruzada con la de Husserl y la de Heidegger, le hubiera conducido a intentar establecer la primacía del uso de la vida, es decir, a reintroducir la corporeidad viva en el corazón mismo del sujeto.

Va a utilizar la expresión *Cogito tácito* en la *Fenomenología de la Percepción* (que en *Lo Visible y lo Invisible* convertirá en *reversibilidad de la carne*), para explicar los fenómenos tradicionalmente explicados recurriendo a estructuras inmanentes de una conciencia trascendental. Pero la misma expresión *cogito tácito* parece implicar una contradicción, y constituye, de hecho, una estructura sorprendente. Por ser *Cogito* es autoconciencia: «*todo pensamiento de algo es, al mismo tiempo, autoconciencia*»<sup>34</sup>. Por ser *tácito*, lo asocia a la percepción, a la que concibe como prerreflexiva y, además, como fundamento respecto al dominio del pensamiento y de la reflexión. ¿Cómo va a resolver la paradoja de ser *cogito* (de expresarse a sí mismo) y de ser *tácito* (que no se expresa a sí mismo)?

El término que falta para resolver la contradicción es el de *Cuerpo Vivido*, que aparecía como un cuerpo subjetivado, y al que Husserl había llamado, con audacia, *yo-viviente*. Sin embargo, Merleau-Ponty se independiza de Husserl, tal como aparece en la 3ª parte de la *Fenomenología de la Percepción*, principalmente por el abandono de lo que no duda en llamar el *Ego Central*, es decir, el *Ego* concebido como el unificante trascendental de la conciencia. Se trata de un alejamiento de la filosofía egológica y de su ubicación en el flujo de la conciencia, no concibiendo ya más la conciencia como una entidad autoposicional y acabada, aunque sin renunciar a encontrar en ella una unidad subjetiva del campo de la experiencia, cuya característica es la temporalidad. Ser el campo de la experiencia un campo temporal, obliga a que la unidad de la conciencia deba concebirse no como identidad rigurosa, sino en términos de cohesión de vida: «*la*

34 Merleau-Ponty, M., *Ph.P.*, p. 426.

*subjetividad no es la identidad inmóvil consigo misma: le es, como al tiempo, esencial, para ser subjetividad, aliarse al otro y salir de sí mismo... No es necesario tratar el yo trascendental como el verdadero sujeto y el yo empírico como su sombra»*<sup>35</sup>. El sujeto es tiempo y el yo de un sujeto encarnado es completamente temporal.

El genuino *Cogito Tácito*, más que pensamiento, es un contacto primordial con las cosas. Solo un objeto mundano (*el cuerpo vivido*) puede tocar objetos mundanos; la pura conciencia, en cambio, no puede tocar nada. Para Merleau-Ponty, la existencia como subjetividad es una con la existencia como cuerpo y con la existencia del mundo, y el sujeto que soy, tomado en concreto, es inseparable de este cuerpo y de este mundo. A partir de aquí, presenta al sujeto como una abertura singularizada por un cuerpo, un cuerpo que la conciencia no constituye, ya que es su presupuesto más radical, el lugar de su inherencia finita a un mundo.

*«Si el sujeto está en situación, si no es otra cosa que una posibilidad de situaciones, es que no realiza su ipseidad nada más que siendo efectivamente cuerpo y entrando por ese cuerpo en el mundo»*<sup>36</sup>. Y en un texto menos conocido dice que *«el sujeto de la percepción no es un simple pensador absoluto, funciona aplicando un «pacto» establecido en nuestro nacimiento entre nuestro cuerpo y el mundo, entre nosotros y nuestro cuerpo, es como un nacimiento continuo... Todo sujeto encarnado es como un registro abierto del que no se sabe nunca qué cosa se inscribirá en él...»*<sup>37</sup>.

Sin embargo, en la *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty no resuelve la tensión inherente a la conciencia encarnada, porque, siendo como tal un fenómeno mundano, como conciencia es presencia de sí a sí misma, reflexividad, subjetividad que se inclina hacia lo invisible de la inmanencia existente, sirviendo como su condición trascendental. En *Lo Visible y lo Invisible*, adopta la solución, como hemos dicho, a través de la forma de *reversibilidad de la carne*, que

35 O. c., p. 413.

36 O. c., p. 467.

37 Merleau-Ponty, M., cf. *Autopresentazione*.



defiende que la carne del mundo se percibe a sí misma a través de nuestra carne que es una con ella, así como la cosa mundana debe tocar mi cuerpo para que mi cuerpo la toque. Se exige la reversibilidad, con lo cual se satisface el requerimiento de la reflexividad sin volver al lenguaje tradicional de la subjetividad y de la conciencia. Pero lo cierto es que en la *Fenomenología de la Percepción* esboza ya la tesis de la reversibilidad, aunque oscurecida por el lenguaje que utiliza. Dice así: «*es a través de mis relaciones con las cosas como yo me conozco a mí mismo*»<sup>38</sup>, con lo cual está expresando uno de los dos momentos esenciales de la tesis de la reversibilidad. En *Lo Visible y lo Invisible* dirá que nosotros somos el mundo que se piensa a sí mismo.

Si somos el mundo que se piensa a sí mismo, entonces el pensamiento del mundo no está separado del mundo, con lo cual no es necesario establecer una categoría ontológica que demarque otro tipo de ser distinto del ser mundano. Si la ontología explícita de *Lo Visible y lo Invisible* se centra en torno al elemento carne, y la ontología implícita de la *Fenomenología de la Percepción* alrededor de la primacía de los fenómenos, en ninguno de los dos casos es necesario postular la categoría tradicional de substancia. El rechazo del dualismo no le lleva a un monismo tradicional que haga concebir los diferentes tipos de cosas como composiciones a partir de un ser singular carnal o fenoménico. Se trata simplemente de que ellos se revelen a sí mismos primariamente a través de la percepción, a través de la interacción entre percipiente y percibido (como forma de reversibilidad elemental), anterior a su diferenciación entre sujeto y objeto, entre conciencia y materia.

El esquema dualista, para el que la subjetividad se define a sí misma excluyendo el objeto cuerpo, es reemplazado ahora por un modelo de reflexividad corporal, proporcionado por el *Cogito tácito* y por su versión refinada, la reversibilidad de la carne. Ahora ya no se necesita ser impresionado por un yo subjetivo abandonado y solita-

38 Merleau-Ponty, M., *Ph.P.*, p. 439.

rio, que se define a sí mismo como no ser la cosa mundana. Ahora, yo puedo ser carne que se percibe a sí misma percibiendo su mundo y que se toca a sí misma tocando a otros.

La diferencia entre el *cogito* de Merleau-Ponty y el *cogito* cartesiano es la diferencia entre mi experiencia como encarnada en este cuerpo, que está situado en un mundo social, y mi experiencia como alienada de todos los objetos que yo experiencio como objetos (incluido mi propio cuerpo y el de los otros). Es, en definitiva, la diferencia entre experienciarme a mí mismo como sujeto y objeto de reflexión, y experienciarme como un sujeto que es ontológicamente cosa aparte de todos los objetos. Este *yo corporal* es un yo capaz de mover, de percibir, etc., y también de pensar, de modo que el pensamiento debe ser concebido como una extensión de los poderes perceptuales del cuerpo, como un desarrollo de la reflexividad que está latente en la percepción.

Ahora bien, para Merleau-Ponty, el *cogito tácito* y la reflexividad latente, para que sean verdadero *cogito* o verdadera reflexividad, necesitan del lenguaje. «El *Cogito tácito* es un *cogito* solo cuando se expresa a sí mismo»<sup>39</sup>. Es decir, cuando la reflexividad tácita es expresada en el lenguaje, se convierte en el *cogito*, en el yo puro.

Cuando se comprende la génesis del yo, el yo puede volver al mundo perceptual y tomar su propia morada en el mundo vivido. El yo nacido de la reflexión y sedimentado en el lenguaje es una expresión de la reflexividad corporal. La transformación que hace Merleau-Ponty del *cogito* cartesiano es de gran importancia ontológicamente. No funciona ya como una evidencia apodíctica de la existencia de un mundo de conciencia aparte del mundo fenoménico. La conciencia es conciencia de algo. La conciencia es siempre conciencia perceptual (aun la conciencia de nosotros mismos) y emerge del mundo fenoménico de la experiencia perceptual.

El yo del *yo pienso* es una expresión de la reflexividad tácita manifiesta en los fenómenos, un desarrollo simbólico de la imagen

39 O. c., p. 463.

en los espejos y en los ojos de otros. Así pues, el sujeto de la reflexión de Descartes surge en el mundo y de la carne del mundo que es nuestro cuerpo. Como dice Levinas, la pertenencia del *yo pienso* a la carne no es una metáfora. De acuerdo con Merleau-Ponty, en la sensibilidad es donde lo carnal (y lo mental), expresa la ambivalencia de la extensión y de la interioridad, en la que lo sentido es, *ipso facto*, un sentir. El contenido sensible es inseparable de esta encarnación, es el reflejo de ésta o su contrapartida. Levinas subraya que Merleau-Ponty hará depender de la estructura carnal de la sensibilidad la relación con los otros, de manera que el paso de las cualidades sensibles, unidas a la subjetividad carnal, a las cualidades objetivas de lo real, se encuentra en el acuerdo intersubjetivo sobre el contenido sensible, lo cual presupone la constitución de la intersubjetividad<sup>40</sup>.

#### D) LA INTERSUBJETIVIDAD

Al igual que el campo objetivo y el campo fenoménico gravitan uno en torno al otro, el yo y el otro se caracterizan por su envoltura recíproca. Merleau-Ponty aborda la cuestión del otro y de la intersubjetividad en una Nota de Trabajo de febrero de 1959 y se sitúa más allá de un encuentro dual yo/otro. Se trata del *quiasmo* de los otros en nosotros y de nosotros en ellos, de aquello que hace, según Husserl, que la subjetividad trascendental sea intersubjetividad trascendental. Nos encontramos ante lo que realiza la *mundanidad del espíritu* y ante lo que Merleau-Ponty piensa cuando habla de *comunidad fenomenológica*.

El yo está en lugar del otro, situado más acá de la oposición al otro, confundándose con una única generalidad: la universalidad del mundo. Cada uno de ellos no es él mismo nada más que como

40 Levinas, E., *Intersubjectivity* (En Johnson, G. A., and Smith, M. B. (Eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston, Illinois, Northwestern Univ. Press, 1990, p. 57).

apertura a un solo mundo; no es él nada más que a condición de unirse a su otro. Esto sólo es posible desde la concepción de un *cogito situado*. En cambio, si tomamos el *cogito* en su acepción cartesiana (tal como lo hace Husserl), entonces el *alter ego* se convierte en un problema que no puede ser resuelto. Y no puede serlo, porque la única manera que un sujeto consciente (como el cartesiano) tiene de conocer es que reflexione sobre sí mismo, limitando su certeza a la experiencia de primera persona. El solipsismo es intrínseco al pensamiento cartesiano. El acceso privilegiado se reduce a nuestros propios contenidos mentales, más allá de los cuales la certeza se convierte en duda, en inseguridad y en escepticismo, y aparece, como problema, la existencia de otras mentes. El sujeto humano permanece en la soledad, en el aislamiento, en la insularidad, alejado y alienado de la comunión y comunicación con los otros.

Una teoría adecuada de la intersubjetividad debe ser capaz, según Dillon <sup>41</sup>, de acomodar tanto la privacidad como la comunidad dentro de un punto de vista unitario y coherente de la experiencia humana. El problema es establecer los límites del solipsismo. El texto clásico sobre la intersubjetividad, en la tradición fenomenológica, está en la 5ª meditación cartesiana de Husserl <sup>42</sup>.

Husserl describe allí la esfera de la propiedad de dos maneras:

- a) como el *residuum* (como lo que queda cuando todo ha sido puesto entre paréntesis (*sec. 44*),
- b) y, de modo positivo, como todo aquello que pertenece a la autoexperiencia del propio *ego* trascendental (*sec. 46*). Husserl da a esta autoexperiencia trascendental una originalidad fundamental: cualquier cosa dentro de la esfera de lo otro (el otro yo, el mundo objetivo, etc.) está fundada dentro de la esfera propia. Pero si lo otro está inicialmente ausente de la esfera del yo, resulta difícil ver cómo el sentido de lo otro puede emerger dentro de la esfera del yo.

41 Dillon, M. C., *o. c.*, p. 114.

42 Husserl, E., *Méditations cartésiennes*. Paris, Vrin, 1969, pp. 64 y ss.

Sin embargo, Husserl, a pesar de su compromiso con una filosofía de la inmanencia, (con los prejuicios del espiritualismo), se ha visto forzado a reconocer el papel del *cuerpo vivido* en la fundamentación de toda la sociabilidad y objetividad. Idea de la que se apropió Merleau-Ponty, desarrollándola en el contexto de su propia ontología, bajo el título de *transfert del esquema corporal*.

Con la idea de *transfert del esquema corporal* trataría de describir, al parecer, el mismo fenómeno que el que Husserl llama *apareamiento*, aunque con una diferencia fundamental. Husserl sitúa la idea de apareamiento en la esfera del propio yo, mientras Merleau-Ponty sitúa el *transfert* en un contexto de *sociabilidad sincrética*, anterior a cualquier diferenciación y distinción entre lo que yo soy y lo que es el otro. Husserl, pues, a pesar del reconocimiento de lo primordial de la sociabilidad sincrética, vuelve a la tesis de la primacía de la esfera propia por sus compromisos ontológicos anteriores. En cambio, Merleau-Ponty, no comprometido con la metodología de la reducción (a la esfera de la conciencia pura), ha sido capaz de seguir la lógica interna de la dialéctica yo/otro.

Partiendo de sus conocimientos en psicología cognitiva y en psicología evolutiva, Merleau-Ponty describe el desarrollo de las relaciones del niño con los otros a partir de un punto de indistinción entre yo y otro, y explica la vida consciente infantil en términos de sincretismo o de indistinción de perspectivas. Por tanto, el problema no es cómo reconocer a los otros como otra conciencia, sino cómo diferenciarse a sí mismo y a los otros como seres separados dentro de una esfera de experiencia que carece de esta diferenciación. El problema no es trascender la autocentración, sino el sincretismo. Hay quien, como Barbaras<sup>43</sup>, interpreta este sincretismo como si Merleau-Ponty, en la *Fenomenología de la Percepción*, hablara de identificación. No parece ser esa su intención. A través de la noción de *esquema corporal*, el cuerpo propio no es vivido ni como puro sujeto (en cuyo caso le resultaría invisible), ni como

43 Barbaras, R., *De l'être du Phénomène*, p. 290.

puro objeto (en cuyo caso no serviría a sus intenciones primitivas), sino como el fundamento de un estilo de interacción con el entorno.

Al ser el esquema corporal intrínsecamente visible, no está oculto en una esfera de privacidad. Cada cual ve hacer a los otros lo que ve hacer a sí mismo, y viceversa. Pues bien, el *transfert* del esquema corporal, el vínculo perceptual inmediato a través del cual reconocemos a otros seres como a nosotros mismos, es el fundamento fenoménico de la sociabilidad sincrética, es decir, de la intersubjetividad, aunque tal vez fuera mejor utilizar la palabra *intercorporeidad*, porque el problema de otras mentes es, en realidad, el problema de otros organismos animados: en los niveles más básicos, la comunión humana es una comunión de carne y no una relación entre sujetos aislados.

La diferencia entre el esquema corporal de Merleau-Ponty y el concepto de apareamiento de Husserl es una diferencia ontológica. La radical separación entre trascendencia e inmanencia de Husserl, se convierte en aspectos inseparables de los fenómenos en Merleau-Ponty. En la noción de *esquema corporal* son inseparables el cuerpo como sujeto y el cuerpo como objeto. Los seres humanos vivimos en una especie de sociabilidad sincrética con las demás cosas y con otros hombres, de manera que el mundo no es lo que ha sido constituido desde un puro pensamiento, sino que nos trasciende y a cuyas realidades fenoménicas tenemos que acomodarnos, sin perder nunca nuestra dimensión de cuerpo-sujeto, pero percibiéndome, al mismo tiempo, en relación con otros cuerpos y cosas, a través de la reflexividad corporal, que, en el caso del *cogito tácito*, se trata de una reflexividad pretemática, anterior a la reflexividad temática del *cogito* cartesiano, que, al ignorar su corporalidad, se concibe erróneamente como pura interioridad.

Así pues, concebir al sujeto humano como una conciencia inmanente, privada e inaccesible es, para Merleau-Ponty, una consecuencia teórica absurda. Como sería insostenible concebir la conciencia como un mito y a los seres humanos como si fueran sólo mecanis-

mos orgánicos explicables en términos de causalidad natural, porque la conciencia aparecerá entonces como epifenómeno<sup>44</sup>.

Nuestra *carne* es originalmente *reflexividad corporal*, un cuerpo cuya habilidad para ver depende de su visibilidad y, en general, cuya habilidad para sentir depende de su sensibilidad. Este es el cuerpo fenoménico, el cuerpo concebido como fenómeno en el contexto de la primacía ontológica de los fenómenos. Así concebido, el cuerpo es tanto sujeto inmanente como objeto trascendente, es como el otro me ve, porque mi subjetividad está encarnada en el cuerpo que él ve. Pero esto no significa que su visión de mí coincida con la que yo tengo de mí mismo. El hecho de ser dos cuerpos separados fundamenta una diferencia en la manera en que experimentamos cada cuerpo de otro y el nuestro propio. Yo puedo sufrir dolor de otro presenciándolo en su conducta, pero es su dolor, el dolor de otro cuerpo separado del mío, lo cual no debe conducir al mantenimiento de la tesis de la incorregibilidad asociada a la experiencia de primera persona, porque yo no soy transparente a mí mismo, como lo sería si fuera un *cogito*.

Así pues, la relación con los otros debe buscarse en un punto en el que ni él ni yo somos todavía conciencias puras. Hay que buscarla en el plano de la corporeidad y la noción de carne permite satisfacer las condiciones del problema. No se trata de partir de la diferencia yo/otro, sino de instalarme en el corazón mismo de la carne a fin de aprehenderla como el lugar de su articulación: el yo corporal no es él nada más que haciéndose otro. O, dicho de otra manera, en lugar de hacer descansar la objetividad del mundo en la experiencia de otro, hay que hacer surgir a ésta como un momento de la abertura carnal al mundo. El otro no es, pues, otro *ego*, sino, como yo, una articulación del mundo<sup>45</sup>.

Ni el mundo se constituye a partir del otro, ni el otro a partir del mundo: ambos surgen de una visibilidad universal, de una

44 Dillon, M. C., *o.c.*, p. 128.

45 Barbaras, R., *De l'être du phénomène*, p. 280.

*dimensión* de visión que es sonónima del *il y a* del mundo. No tiene tampoco sentido efectuar una constitución del otro a partir de mí. Ambos están inscritos en una sola abertura carnal: «*el otro y mi cuerpo nacen conjuntamente del éxtasis original*»<sup>46</sup>.

Todo se apoya y descansa en la espesura del Ser sensible y sobre esa *plenitud de subjetividad*, que es también *plenitud de materialidad* y, por tanto, abierta, en su insularidad, a otros sentientes.

La palabra que mejor expresa, en Merleau-Ponty, la relación entre el mundo y los otros es la de *quiasmo*, puesto que las conciencias pertenecen todas a un mundo, el cual no es, por otro lado, nada más que lo que ellas constituyen en común. Las conciencias están envueltas en el mundo que ellas mismas envuelven. Como dice Merleau-Ponty, «*en realidad no hay ni un yo ni un otro como positivos, como subjetividades positivas. Se trata de dos «otros», de dos aberturas, de dos escenas donde sucede algo, y que pertenecen las dos al mismo mundo, a la escena del Ser. No existe un Pour-soi y un Pour autrui. Ser el otro lado uno del otro. Por eso, se incorporan el uno al otro: proyección-introyección. Existe esta línea, esta superficie fronteriza a cierta distancia ante mí, donde se produce la transferencia yo/otro, otro/yo*»<sup>47</sup>.

Al igual que hemos dicho que existe un *quiasmo* entre el mundo y los otros, hay que hablar también de un *quiasmo yo/otro*, prolongación del existente entre la carne y el mundo. Si el cuerpo objetivo y el cuerpo fenoménico gravitan uno en torno al otro, se sumergen el uno en el otro, del mismo modo el yo y el otro se caracterizan por su envoltura recíproca. El yo está situado más acá de su oposición al otro y se confunde con una única generalidad que es sincretismo, transitivismo, pre-egología<sup>48</sup>.

Sincretismo no es sinónimo de identificación. Esa era la limitación de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción*, donde

46 Merleau-Ponty, M., *Signes*, p. 220.

47 Merleau-Ponty, M., *V.I.*, p. 317.

48 *O. c.*, p. 274.



exponía el problema del otro bajo la forma de una alternativa entre la insularidad del *ego* husserliano y la indiferenciación scheleriana.

En *Lo Visible y Lo Invisible*, restablece, por debajo de los *egos* singulares, un estrato pre-egológico, concebido como la pluralidad de los polos carnales. La realidad última reside en ese tejido conjuntivo que no es ni sujeto ni objeto, que es más bien un co-funcionamiento del yo y del otro, conjunción que es disyunción, superficie de separación entre yo y otro, que es también el lugar de nuestra unión.

En Merleau-Ponty, la relación a otro solo tiene sentido, no a partir de polos cerrados sobre sí mismos, sino comprendiendo ese tejido conjuntivo (*Ineinander*), ese inter de la intersubjetividad, como una realidad última, irreductible y, finalmente, como la *dimensión* fundamental del mundo.

Lo que existe no son conciencias puras y simples, sino una intersubjetividad, en torno a la cual el mundo adquiere su unidad.

La intersubjetividad es sinónimo de *historicidad fundamental*. En efecto, la conciencia que Merleau-Ponty toma del hecho de la intersubjetividad le lleva a concebir el Ser como historicidad, y la historicidad como Ser. Cada experiencia y cada subjetividad deben estar situadas en la dimensión superior de la intersubjetividad, que no es otra cosa que la del mundo en su ser. Sobre esta dimensión, las experiencias, las subjetividades, se articulan, en su propia insularidad, con otras subjetividades. El campo, en suma, de cada conciencia pertenece a una dimensión intersubjetiva. La objetividad ni es un en sí, ni una construcción o correlato de una actividad trascendental, sino una dimensión de la visibilidad, o mejor, la *visibilidad como dimensión* <sup>49</sup>.

49 Barbaras, R., *De l'être du Phénomène*, p. 294.

## E) ONTOLOGÍA EXPLÍCITA

A partir de los últimos escritos de Merleau-Ponty (*Lo Visible y lo Invisible, El ojo y el espíritu, La filosofía y su sombra, etc*) se constata que, para él, el mundo no es, como dice Richir<sup>50</sup>, un polvo de fenómenos, ni una totalidad estructurada de cosas positivas y completamente hechas, ni como una especie de fantasma sostenido en el ser por unas esencias y mundos de esencias, sino que aparece la idea de una *complicidad* natural y feliz con la espesura del mundo y de las cosas. Una de las grandes preocupaciones del último Merleau-Ponty ha sido saber cómo abordar el enigma derivado del origen fenomenológico del mundo y de nosotros mismos.

La pregunta sobre si los seres y el mundo son, es ociosa. La verdadera pregunta es ahora cómo son en la *complicidad irreductible* que tenemos con ellos. A partir de aquí se abre el horizonte del sentido, no sólo del sentido vinculado al lenguaje, sino, sobre todo, del sentido universal, aquello sin lo cual no habría ni mundo, ni lenguaje<sup>51</sup>. El recorrido que hace para la construcción de la nueva ontología arranca de su primera obra y aparece un concepto que resulta crucial para esta nueva estrategia y para tratar de resolver los problemas de la ontología dualista: la reversibilidad, cuyos antecedentes es posible ver en la ontología implícita de la *Fenomenología de la Percepción*.

El texto de referencia imprescindible para clarificar su nueva concepción ontológica es *Lo Visible y lo Invisible*, texto que data de 1964 y que está compuesto en un 60% de un discurso coherente, secuencialmente organizado en argumentos estructurados, y en un 40% de Notas de Trabajo, fragmentarias, esporádicas y, a veces, contradictorias.

Por lo que respecta al texto más continuado y coherente, cuatro son los temas tendentes a formular una ontología genuinamente fenomenológica.

50 Richir, M., *Phénomènes, Temps et Etres*, p. 68.

51 Merleau-Ponty, M., *V.I.*, p. 145.

En el primero (*Interrogación y Reflexión*), retoma el problema del objetivismo científico y del subjetivismo idealista en su intento de llevarlo más allá del dualismo tradicional sujeto/objeto, afirmando en términos explícitos lo que estaba ya implícito en la *Fenomenología de la Percepción*. Una reflexión trascendental busca revelar las condiciones de posibilidad de la experiencia y del mundo. Estas condiciones son simples expresiones de los rasgos esenciales de la experiencia, no su fundamento. De este modo, la reflexión es, sobre todo, una actividad eidética y no busca producir una síntesis progresiva que exprese la ontogénesis del mundo, Cuestionar este modelo de reflexión lleva a Merleau-Ponty a propiciar una reflexión autocrítica, que constituye una herramienta indispensable para la ontología. A esta reflexión es a la que Merleau-Ponty llama *hiperreflexión*. La *hiperreflexión* debe ser esencialmente interrogativa y el ser que busca descubrir no puede ser hallado con independencia de una interrogación acerca de los seres perceptuales de nuestra experiencia<sup>52</sup>.

En el segundo (*Interrogación y Dialéctica*), hace una crítica de la dialéctica de Sartre, haciéndola evolucionar hacia una *hiperdialéctica*, hacia una dialéctica que se critique a sí misma («*la buena dialéctica es la que se critica a sí misma*»<sup>53</sup>), en la que la filosofía tome parte en un movimiento ambiguo de automanifestación y de automediación, que está en el corazón mismo del Ser. Éste es el Ser pre-predicativo de la presencia primordial. La buena dialéctica es aquella que permanece siempre situada<sup>54</sup>. La «buena dialéctica» tiene conciencia de que toda tesis es una idealización y de que el Ser no se compone de idealizaciones o de cosas dichas<sup>55</sup>. Lo que Merleau-Ponty niega de la dialéctica no son los momentos de superación del proceso (las síntesis), sino el hecho de que estas superaciones conduzcan a un término positivo, a una nueva posición. «*En el pensamiento, en la historia, lo*

52 Burke, P., *Listening at the Abyss*. (En Johnson, G. A., and Smith, M. B. [Eds.], o. c., pp. 84-85).

53 Merleau-Ponty, M., *V.I.*, p. 122.

54 Burke, P., o. c., pp. 86-87.

55 Merleau-Ponty, M., *V.I.*, P. 123.

*mismo que en la vida, no conocemos más superación que las concretas y parciales, cargadas de residuos y abrumadas por las pérdidas»*<sup>56</sup>.

En el tercero (*Interrogación e Intuición*), hace una crítica de la eidética de Husserl, reafirmando positivamente la reintegración de la esencia con el hecho, en un intento por rescatar la fenomenología de las influencias del aislamiento inmanentista que ha caracterizado a la filosofías trascendental desde el comienzo. Así pues, Merleau-Ponty propone, en contra de Husserl, que la filosofía prescindiera de los mitos de la inducción y de la intuición de esencias («*Ya es tiempo que se rechacen los mitos de la inductividad y de la Wesenschau, que se viene transmitiendo como por pundonor, de generación en generación»*<sup>57</sup>). Merleau-Ponty admite que la ontología no puede prescindir de la intuición como herramienta metodológica, pero requiere un tipo de intuición distinta de la mirada fija de un sujeto sin mundo que aplasta el mundo. Merleau-Ponty describe esta intuición como una auscultación o palpitación en profundidad del Ser que nos rodea y que hace su camino a través de nosotros. La intuición es, pues, más que coincidencia y fusión, proximidad a través de la distancia. La ontología, por tanto, no puede ser definida por un método de retorno a un inmediato que no está cargado de profundidad.

En el último capítulo (*El Entrelazamiento-El Quiasmo*) presenta el germen de la nueva ontología, a partir de la noción de reversibilidad, a la que al final del texto llama *la verdad última*<sup>58</sup>.

Para Merleau-Ponty, el método de la ontología será, pues, la hiperdialéctica, caracterizada por la hiperreflexión y la intuición como auscultación o palpitación en profundidad, cuyo propósito es despertar el ser desde su silencio, articular el Ser a través de su propia voz. Y la clave para este método es la interrogación radical<sup>59</sup>.

56 O. c., p. 123.

57 O. c., p. 147.

58 O. c., p. 192.

59 Burke, P., o.c., p. 87.

La noción central de la nueva terminología (*quiasmo, fisión, dehiscencia, complicidad, carne, etc.*) es la de reversibilidad. «*El quiasmo es esto: reversibilidad*»<sup>60</sup>.

En la nueva ontología ser y realidad son concebidos como fenómenos. El mundo real es el mundo percibido, el mundo fenoménico, fundamento siempre presupuesto de toda racionalidad, de todo valor y de toda existencia. Por eso, el ser de la esencia, lejos de ser primero, forma parte de la experiencia de alguna cosa y del mundo<sup>61</sup>. Dice Merleau-Ponty: «*A la experiencia pertenece, pues, el poder ontológico último*»<sup>62</sup>. La intuición de esencias no es algo previo, está basada en los actos de ideación que, a su vez, encuentran su fundamento en el *ser bruto*, donde se halla en estado salvaje lo que responde a nuestras esencias y significaciones. Solo un sujeto desencarnado sería capaz, según Merleau-Ponty, de ver o intuir esencias, como objetos de una ideación. Pero tales esencias serían, para él, ilusiones o ficciones si se corta su vinculación con la *fe perceptiva*. La esencia se nutre, dice Richir, de un ser salvaje<sup>63</sup>: he ahí el origen fenomenológico de las esencias, que vuelve ilusorio todo punto de vista que trasciende y destruye la realidad de un ser encarnado. Como dice Merleau-Ponty, solo mi tiempo y mi cuerpo me proporcionan la cohesión del mundo y del ser, sin la cual la esencia es locura y arrogancia<sup>64</sup>.

Que un espectador desencarnado diga que intuye o ve esencias es, para Merleau-Ponty, una simple ficción o ilusión. Para Merleau-Ponty, «*las esencias, las necesidades de esencias... no adquieren su fuerza y su elocuencia nada más que en la medida en que todos mis pensamientos y los pensamientos de los otros son tomados en el tejido de un solo Ser*»<sup>65</sup>. Merleau-Ponty cree que en el ser bruto, en estado sal-

60 Merleau-Ponty, M., *V.I.*, p. 316.

61 Richir, M., *Phénomènes, Temps et Etres*, p. 69.

62 Merleau-Ponty, M., *V.I.*, p. 141.

63 Richir, M., *Phénomènes, Temps et Etres*, p. 71.

64 Merleau-Ponty, M., *V.I.*, p. 143.

65 O. c., p. 140.

vaje, se pueden hallar los garantes de nuestras esencias y de nuestras significaciones <sup>66</sup>.

La ficción o la ilusión de la esencia lo es solo para un sujeto desencarnado, que deja al lado su relación con la experiencia y se reduce al hecho puntual de un ojo que ve por encima de su relación al mundo y a los seres. Es entonces cuando el acto de ideación genera ilusión, puesto que una abstracción demasiado exclusiva tiende a disimular la fundamentación abismal de la esencia en un ser salvaje.

Toda la cuestión se centra en saber lo que hay de esos garantes de las esencias en estado salvaje, o, dicho de otra manera, en explicar el origen fenomenológico de las esencias que, por principio, al platonismo fenomenológico husserliano (al estar demasiado centrado en los problemas de la teoría del conocimiento), le faltaba.

La esencia o la idea se nutren, por el contrario, del tejido de la experiencia y de la carne. Mi cuerpo, lejos de ser un obstáculo factual, es el que proporciona la cohesión entre el mundo y el ser, sin la cual la esencia es, como dice Merleau-Ponty, locura subjetiva y arrogancia, pues la esencia se constituye en un cruce donde se une lo que es esencial y posible.

Pero, para Merleau-Ponty, tan ilusoria como la visión desencarnada de la esencia sería la posición de mantener la esencia en el límite de una idealización siempre imperfecta. Sería perpetuar la antítesis «*de lo que está individualizado en un punto del espacio y del tiempo y lo que no es nunca ni en ninguna parte*» <sup>67</sup>.

Uno de los propósitos fundamentales de la filosofía de Merleau-Ponty, abiertamente declarado, es escapar del defecto dicotómico de las filosofías tradicionales y de la ciencia en sentido restrictivo. Es un error del hombre moderno creer que existe racionalidad allí donde termina la naturaleza y comienza el hombre, o allí donde una con-

66 O. c., p. 149.

67 O. c., p. 143.

ciencia piensa el propio sujeto. De hecho, racionalidad existe allí donde de las experiencias surge un sentido.

Por debajo de todo saber dicotómico y de toda intervención ordenadora del hombre, no existe irracionalidad, sino un mundo o un ser salvaje, que tiene ya sentido y su propia racionalidad. Como señala Merleau-Ponty, en lugar de decir que nuestro pensamiento o nuestra visión está dividida entre la factualidad espacio-temporal y la esencialidad supraespacial, ¿porqué no decir que yo soy siempre, estando en este momento y en este lugar? <sup>68</sup>

Comienza a surgir, en el capítulo tercero, un esbozo del quiasmo sentiente/sensible, vidente/visible, que da cuenta y revela la profunda *complicidad* entre la espacialidad y la temporalidad de las cosas, por un lado y la espacialización y temporalización de este sentiente/sensible privilegiado que es el cuerpo, por otra. «... *las cosas no existen nada más que a través de estos rayos de espacialidad y de temporalidad emitidos en el secreto de mi carne y su soledad... es percibida por mí desde dentro, en tanto yo estoy entre ellas (cosas), y que ellas se comunican a través mío como cosa sentiente*» <sup>69</sup>.

Todo pivota en torno a mi cuerpo. A partir de entonces, no existen ni individuos puros, ni esencias sin lugar y sin tiempo, porque nosotros mismos somos unas experiencias, es decir, unos pensamientos espacio-temporales <sup>70</sup>. Aquí es donde Merleau-Ponty sitúa el fundamento de las esencias en estado salvaje, que es el que proporciona la variación y el análisis eidético. Lejos de situarse, como Husserl, en la imaginación y en la visión solitarias del filósofo, la variación eidética tiene lugar en el entrecruzamiento del espacio y del tiempo, del sentiente (vidente) y del sensible (visible).

Hablamos ahora de entrecruzamiento, no de fusión o coincidencia efectiva con el existente, ni de un retorno a lo inmediato. Ni la esencia, ni el hecho se dan como coincidencia. La crítica final de

68 O. c., p. 144.

69 O. c., p. 145.

70 O. c., pp. 146-147.

la verdad como intuición en coincidencia lleva a Merleau-Ponty a situarse en el estallido originario, al que la filosofía debe acompañar siempre, un estallido que se caracteriza por la no-coincidencia y la diferenciación<sup>71</sup>. Lo ilusorio, pues, de la intuición de esencias, como lo ilusorio de la intuición pura de hechos, sería intuir en coincidencia. «*Lo que hay es una no-coincidencia privativa, una coincidencia de lejos, alguna cosa como un buen error*»<sup>72</sup>.

La visión o intuición que existe es, pues, una intuición encarnada, que ni es completamente verdadera ni completamente falsa (ilusoria), porque la ilusión forma parte de su verdad, como la verdad forma parte de su ilusión. Ahora bien, la ilusión parece, en principio, amenazar la fe perceptual, porque provoca el interrogante reflexivo de si toda nuestra experiencia perceptual puede ser tan errónea como nuestros momentos de ilusión. Recordemos que hemos hablado del «buen error» que existe en la intuición de todo fenómeno, y que constituye una ilusión necesaria, que le está intrínsecamente unida. Un fenómeno desprovisto de una ilusión no sería más que la ilusión de un fenómeno autónomo, de un en sí esférico, que no se abriría para nada a la fenomenalidad, y que podría ser visto sin ser visible.

La pura visión en coincidencia, tanto si se dirige al puro hecho, como al puro individuo fenoménico, como a la pura esencia o idea, no es más que una ilusión del fenómeno que forma parte integrante del fenómeno y que es necesario a la fenomenalidad del fenómeno.

Si es justo decir que en el último Merleau-Ponty no hay intuición de esencias, es a condición de añadir que no hay, en él, intuición de una esencia que sea pura, destacada de los fenómenos. Porque sí que existe, a su juicio, alguna cosa como intuición de esencia virtual. Y la puesta en marcha de esta virtualidad es lo que Merleau-Ponty llama «*el trabajo de la experiencia sobre la experiencia, que es el contexto carnal de la esencia*», lo que articula la experiencia a sus variantes.

71 O. c., p. 156.

72 O. c., p. 157.



Pero, en Merleau-Ponty, parece que es la variación por parte de nosotros mismos de otras perspectivas lo que socaba nuestra confianza ingenua y provoca el saber reflexivo de que la propia perspectiva es solo la propia perspectiva de uno y, a veces, inadecuada. Naturalmente inadecuada con relación a la idealidad de una perspectiva general, capaz de acomodar y reconciliar todas las variaciones individuales. Es una generalidad *ideal*, que se expresa en el lenguaje, que se constituye en el pensamiento y que se proyecta en la cultura.

En términos de Merleau-Ponty, es un *Invisible* que se halla en una relación tensa de identidad y diferencia con lo *visible*, y que él expresa en una serie de metáforas familiares como: *dehiscencia*, *fisión*, *quiasmo*, *entrelazo*. No se trata ni de un monismo, ni de un dualismo. Lo que existe, a decir de Merleau-Ponty, es *carne*, que describe como un elemento, como un emblema concreto de una manera general de ser, y que, a través de su característica general de reversibilidad, subyace en la polarización monismo/dualismo. El fenómeno individualizado como un hecho puro, al igual que el fenómeno reducido a su esencia, no son nada más que los dos polos, correlativos, de la ilusión del fenómeno.

Por un lado, el fenómeno individualizado en un hecho puro no lo es nada más que por la ilusión de una centración en un mundo abstracto y arbitrariamente fijado del rayo del mundo en torno al cual se desliza, envolviéndose y desenvolviéndose indefinidamente.

Por otra parte, un fenómeno reducido a su esencia no puede serlo nada más que si es abstraído de sí mismo para no aparecer más que como el invariante fijado de todas las variaciones. El fenómeno, para Merleau-Ponty, es ese medio inestable y cambiante, más viejo que nuestras categorías del hecho y de la esencia y medio entre esencia y existencia.

En una Nota de Trabajo dirá que «*la carne = el hecho de que mi cuerpo es pasivo-activo (visible-vidente), masa en sí y gesto*»<sup>73</sup>.

En la *Fenomenología de la Percepción* había dicho ya que el vínculo entre el ojo y el espíritu es la carne.

El cuerpo es concebido como carne (carne del cuerpo) y, al designar al cuerpo como un ejemplar sensible<sup>74</sup>, como el primer ejemplo de lo sensible en general, concibe todo lo sensible como siendo, de algún modo, carne. El ser carnal se convierte, pues, en el prototipo de ser<sup>75</sup>, como la categoría más fundamental de la nueva ontología. La carne del cuerpo (visibilidad del cuerpo) debe descubrirse desde el interior del Ser, es decir, desde el interior de una visibilidad en general, de una visibilidad de principio, de la que participamos *simul* todos los visibles posibles.

Por tanto, la relación cuerpo/mundo es una relación de carne a carne, como un nivel anterior a la conciencia, el nivel de la visibilidad o carne, o el ser bruto anterior a la diferenciación sujeto/objeto. Como dice Merleau-Ponty en una Nota de Trabajo, «*la carne del mundo es indivisión de ese Ser sensible que soy yo y de todo lo demás que se siente en mí*»<sup>76</sup>.

El cuerpo visible no tiene frente a sí objetos, sino que, puesto en situación, mantiene con las cosas una relación mágica, un *pathos*: las cosas visibles se concentran junto a él, «atraen la mirada». El cuerpo visible que está entre ellas, capaz de verlas, se proyecta hacia ellas, las une, las palpa con la mirada..., y les presta su cuerpo para que se muestren y le den su semejanza.

Pero las cosas no son plenamente visibles, tienen un lado invisible, un sentido. Existe una carne en las cosas, que me promete siempre otra cosa de ver. A través de mi mirada mantengo una familiaridad de principio con los visibles, como si existiera una especie de presaber, una pre-poseción de las cosas, como si mi mirada supiese las cosas antes de saberlas. Se trata de un conocimiento por sentimiento, como si fueran una prolongación de su corporeidad. Existe

74 O. c., p. 169.

75 O. c., p. 170.

76 O. c., Nota de Trabajo de mayo de 1960, p. 307.

tal sentimiento de reciprocidad que la mirada no sabe muy bien si ejercita la visión o la padece. Ni está en disposición de captar si lo que ve es el mundo, su cuerpo u otro cuerpo, ya que, indiferentemente, está abierto a sí, al mundo y a los otros.

## F) REVERSIBILIDAD

En el capítulo de *Lo Visible y lo Invisible* titulado *El Entrelazo-El quiasmo*, Merleau-Ponty ha articulado el modelo fundamental para comprender la relación sujeto/objeto en la percepción como la relación de reversibilidad. Noción de reversibilidad que es modelada en torno al fenómeno del tacto, aunque su dominio alcanza a la visión, a la percepción en general, a la intersubjetividad, a la reflexión y al lenguaje.

En Sartre, tocar (cuerpo como sujeto) y ser tocado (cuerpo como objeto) pertenecen a dos órdenes de realidad diferentes, son dos especies de fenómenos y es inútil tratar de reunirlos. Responde a una concepción dualista, en la que el cuerpo-sujeto no tiene un fondo común, no tiene un punto de intersección, con el cuerpo objeto: «...somos y permanecemos rigurosamente opuestos y rigurosamente confundidos precisamente porque no pertenecemos al mismo orden»<sup>77</sup>.

En la *Fenomenología de la Percepción* aparece ya una crítica a la explicación de tocar de Sartre y surge la cuestión de la unidad subyacente a mi experiencia de tocar y ser tocado. En la respuesta que aquí da Merleau-Ponty<sup>78</sup>, encontramos ya una prefiguración de la tesis de la reversibilidad, aunque ni es nombrada ni menos desarrollada temáticamente. En la *Fenomenología de la Percepción* habla de *alternancia*; en *Lo Visible y lo Invisible*, habla de *reversibilidad*, aunque los aspectos esenciales de la descripción no cambian. Ni el tocar y ser tocado son radicalmente disyuntos, ni simultáneos o coinciden-

<sup>77</sup> O. c., p. 76.

<sup>78</sup> Merleau-Ponty, M., *Ph.P.*, p. 109.

tes. Al ver, yo soy visible, pero el ver está diferenciado del ser visto. Existe una ambigüedad esencial, una alternancia o reversibilidad, en la que la mano tocada se siente tocando y viceversa. Los roles de tocar y ser tocado son reversibles, porque son, después de todo, roles jugados por un sensor unitario, mi propio cuerpo, y deben estar hechos de un tejido común, la carne. De ahí que la ontología de Merleau-Ponty deba ser tratada como un monismo (aunque paradójico), capaz de preservar la divergencia dentro de lo sensible y entre lo sensible y lo inteligible.

La carne, como prototipo del ser, es el abrirse a la comunión yo/otro y a la solidaridad, al igual que es el abrirse a la divergencia y a la alteridad yo/otro. Esto es, a juicio de Johnson<sup>79</sup>, lo genial de la ontología de Merleau-Ponty y, al mismo tiempo, el punto de su más profunda tensión. Habiendo unidad subyacente entre ambos papeles (tocar y ser tocado), no existe una identidad absoluta: no hay coincidencia, existe una especie de descentración, un tipo de *dehiscencia* que abre mi cuerpo en dos<sup>80</sup>.

Mi propio cuerpo prefigura un contacto con y la divergencia desde el otro. El yo no es completamente coincidente consigo mismo, sino que incluye dentro la alteridad. Percibir algo es diferente de ser esta cosa, es decir, de coincidir con ella. Ontológicamente merece la pena subyugar el significado de esta identidad dentro de la diferencia.

La coincidencia en la autopercepción es uno de los fundamentos del aislamiento tradicional del sujeto epistemológico y proporciona las bases para la tesis de la incorregibilidad de las experiencias de primera persona, abriéndose una brecha radical entre la inmanencia y la trascendencia (entre la interioridad y la exterioridad), entre la conciencia y el mundo. Igualmente, una separación absoluta entre percipiente y el ser percibido produce una discontinuidad entre ser sujeto y ser un objeto.

<sup>79</sup> Johnson, G. A., *Alterity as a Reversibility*. (En Johnson, G. A., and Smith, M. B., *o. c.*, p. XXI).

<sup>80</sup> Merleau-Ponty, M., *V.I.*, p. 156.

Para salir al paso de estas polarizaciones del dualismo, Merleau-Ponty adopta el punto de vista de una identidad acompañada de una diferencia fundamentalmente ambigua, ambigüedad que articula en la tesis de la reversibilidad. Lo que ahora se plantea es si la alteridad reversible de sentiente/sentido, que concebimos dentro de nuestros propios cuerpos, basta para comprender la alteridad de otras personas y de la naturaleza, o nos enfrentamos en estos casos a una alteridad de un tipo completamente diferente. Está aquí en juego el problema del significado fundamental de la reversibilidad a la que Merleau-Ponty llamó verdad última, según sus últimas palabras en *Lo Visible y lo Invisible*.

Es cierto que para yo tocar la mesa, debo ser tocado por la mesa. Existe, sin embargo, una diferencia: tocar la mesa y ser tocado por ella no es lo mismo que tocar mi mano derecha con mi mano izquierda y sentir en mi mano derecha la presión de la izquierda. En ambos casos hay reversibilidad, pero es un hecho claro que la mesa no es parte de mi cuerpo ni es sentiente igual que lo es mi cuerpo. Existe, pues, aquí una asimetría en la reversibilidad. La reciprocidad de lo vidente y lo visible no le lleva en todos los casos a poner en el mismo plano lo sentiente y lo sensible, puesto que hay sensibles que no pueden ser sentientes como es mi cuerpo, pero hay sensibles que, sin ser personas ni yo mismo, pueden, como el espejo, hacerme visible. Así, los árboles pueden hacer visible al pintor, es decir, definir un punto de vista sobre él. «Como han dicho muchos pintores, me siento mirado por las cosas: mi actividad es idénticamente pasividad, lo cual constituye el sentido secundario y más profundo del narcisismo»<sup>81</sup>.

Merleau-Ponty está tratando de descentrar su ontología, llevando los resultados de la *Fenomenología de la Percepción* a una explicitación ontológica, y cuyo único defecto a corregir es el haber retenido en la *Fenomenología de la Percepción* en parte la filosofía de la conciencia. En *Lo Visible y lo Invisible* quiere dar a la conciencia una superficie (apariencia) que la limite y la haga visible como un cuerpo que

81 O. c., p. 173.

pueda ser visto desde puntos de vista externos. Todo esto forma parte de su esfuerzo por liberar la fenomenología de su confinamiento dentro de la esfera de la inmanencia. Rechaza la reducción de la diferencia, de lo otro, de la trascendencia, a un significado inmanente constituido por la conciencia. El mundo perceptual trasciende el mundo del pensamiento y el fenómeno trasciende su aprehensión. Percibimos lo real, pensamos lo ideal y lo primero no se puede reducir a lo segundo. Pero mantener la diferencia entre cosas trascendentes y conciencia inmanente no debe conducir a una bifurcación o diferencia ontológica. De ahí que la respuesta a este desafío se encuentre en la tesis de la reversibilidad, como un correlato del *cogito tácito*, en el que existe una reflexividad de lo sensible o corporal, mediante la cual, Merleau-Ponty trataba de liberarse de lo que en la *Fenomenología de la Percepción* era todavía una filosofía de la conciencia. Para ello acude de nuevo a la percepción, pero ahora, en lugar de comprenderla como un acto que emana de la conciencia, se trata de partir de la vida perceptiva de mi cuerpo. Lo que importa es considerar la percepción, no del lado del sujeto, sino del lado del mundo percibido, de su visibilidad, superando así la barrera cartesiana.

Desde el punto de vista de la conciencia trascendental, no hay dehiscencia (identidad/diferencia entre tocar y ser tocado), hay identidad estricta: la cosa tocada es y solo es lo que es revelada en el tocar.

Pero si este contacto, este tocar y ser tocado es comprendido como el contacto entre dos cuerpos, cuerpos que son ambos carne, pero separados uno del otro, entonces el cuerpo no necesita ser reducido a lo que se hace manifiesto a uno en el momento del contacto. Los campos fenoménicos trascienden su aprehensión. De ahí que la diferencia que se establece entre los fenómenos y su aprehensión por la conciencia, diferencia que es, por fin, superada en la dialéctica hegeliana, en la hiperdialéctica de Merleau-Ponty no puede ocurrir, porque concibe los fenómenos como corporales. Fenómeno es la cosa que percibimos, pero nosotros percibimos que no percibimos la totalidad de su ser. Tocar algo es no coincidir con él. La experiencia de reversibilidad, que Merleau-Ponty lleva no solo al tocar, sino a la visión y a la audición, no implican nunca una perfecta coincidencia consigo mismo.

Merleau-Ponty trata de hacer emerger la conciencia de la misma estructura del cuerpo sentiente y de descubrir al vidente como parte de lo visible. Esta reflexividad de lo sensible, vista como la apertura de una profundidad carnal, es menos el signo de la posesión de sí por sí mismo, que el de una desposesión. Por eso, el yo merleau-pontiano nace de la misma corporeidad, puesto que se enraiza en esta diferencia del cuerpo consigo mismo en tanto que sentiente y sentido. Por eso, la ipseidad tiene una dimensión anónima, impersonal, no propiamente mía, preegológica, no confundible ni con el sujeto trascendental puro, ni con el *Pour-soi* sartreano (concebido como pura negatividad). El anonimato de la ipseidad hay que entenderlo como el más acá carnal de todo yo, en la promiscuidad de su apertura al mundo y a los otros. Para Merleau-Ponty, la ipseidad es, pues, la de un existente, próximo a la espacio-temporalidad y a la facticidad.

### G) LA ALTERIDAD: EL QUIASMO CON LOS OTROS

En *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty describe con la palabra *deseo* el encuentro con otro vidente, el abrazo no del cuerpo con el mundo, sino del cuerpo con otro cuerpo, a través del cual, con el deseo silencioso, nace la «paradoja de la expresión».

La implicación con los otros es tan estrecha que cuando el filósofo busca la subjetividad se encuentra con la objetividad. A diferencia de Sartre, para Merleau-Ponty, el otro no es respecto a mí una exterioridad que se opone a mi interioridad, no es solo un rival mío; él está también implicado en el mundo; su apertura al Ser, su mirada al mundo, no son exclusivas, sino que son para mí la confirmación necesaria de la existencia del mundo. No hay ningún muro que atravesar para conseguir al otro hombre, porque «*funcionamos como un cuerpo único*»<sup>82</sup>. Somos como los órganos de una única inter-

82 O. c., Nota de Trabajo de 1 de noviembre de 1959, p. 261.

corporeidad. El yo y el otro no constituyen, para Merleau-Ponty, subjetividades positivas. Funcionan como dos escenarios en los que va a ocurrir algo, y ambos pertenecen al mismo mundo, al escenario del ser. «*Quiasmo yo-el mundo, yo- el otro, quiasmo mi cuerpo-las cosas, realizado por el desdoblamiento de mi cuerpo en dentro y fuera, y por el desdoblamiento de las cosas (su dentro y su fuera)*»<sup>83</sup>.

La presencia de mis dos manos en un mismo cuerpo hace que esta copresencia se extienda cuando aprieto la mano del otro, por lo cual, la reversibilidad no es solo interna a mi cuerpo, sino que prosigue entre los demás cuerpos.

La comparecencia del otro en mi mundo es, pues, lateral, como la de las cosas: me rodea por todas partes, invade mi campo desde todas sus fronteras. En *Lo Visible y lo Invisible* dirá que el otro es una réplica de mí mismo, ambos somos como dos circunferencias cuasi concéntricas y tiene la virtud de descentrarme. Es decir, según Merleau-Ponty, a través de la experiencia del otro se produce el paso de un mundo solipsista a un universo objetivo. El otro funciona como mi espejo. Merleau-Ponty se plantea el problema del otro de una manera rigurosa. El otro no puede proponerse como objeto de un conocimiento, no se presenta como un yo para otro yo. El problema de la relación con el otro hay que plantearlo a un nivel previo, en el plano de la corporeidad, aunque sin llegar a identificar la experiencia del otro con la revelación de esta corporeidad.

En *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty hace articular en torno a la noción de carne, las relaciones yo/otro. En el capítulo de esta obra titulado *Interrogación y Reflexión*, discute el problema de los otros en términos de una complejidad añadida en el enigma de la percepción del mundo, puesto que la alteridad de los otros amplifica la alteridad de las cosas. La *carne* es el Ser del que el otro y yo somos partes discernibles, pero es el fundamento de nuestra comunalidad que, a su vez, permite a nuestros respectivos papeles invertirse.

83 O. c., Nota de Trabajo de 16 de noviembre de 1960, pp. 316-317.



Para Merleau-Ponty, el otro no precede al mundo. El otro no es un otro yo, sino, como yo, una articulación del mundo. Sujetos que existieran antes del mundo no serían sujetos. La comunidad entre el otro y yo está fundada en la carne, puesto que el mundo ha sido caracterizado como carne. De ahí que la sensibilidad deba ser comprendida, tanto en mí como en el otro, «*como un volverse lo sensible hacia sí mismo, como adherencia carnal del sintiente a lo sentido, y de lo sentido a lo sintiente*»<sup>84</sup>.

Yo no constituyo al otro, ni el otro me constituye. El yo y el otro están inscritos en una sola apertura carnal. Como dice en *Signos*<sup>85</sup>, «*el otro y mi cuerpo nacen conjuntamente del éxtasis original*». Hay que hablar, pues, de un quiasmo entre el mundo y los otros. Las carnes pertenecen todas la mundo, el cual no es nada más que lo que ellas constituyen en común. Ellas están envueltas en el mundo que envuelven.

La solución al problema de los otros cuerpos debe ser hallada dentro de la estructura de la reversibilidad: identidad con diferencia. Pero también aquí tiene que ser alterado el modelo de reversibilidad, como lo fue en el caso de la mano que toca la mesa. Darse la mano con otro y con uno mismo implica reversibilidad, pero la experiencia del otro al tocar mi mano me resulta inaccesible, en cambio, tengo acceso a la experiencia respectiva de mi mano derecha e izquierda, cuando se tocan. Existe un límite al *yo puedo*.

Hay, pues, grados distintos de sensibilidad en el amplio espectro de los seres carnales. Para superar el dualismo ontológico no es necesario convertir a los animales, vegetales y minerales, a la humanidad. Árboles y montañas no ven; son testigos ciegos de mi propia visibilidad. El cuerpo como ejemplar sensible no funciona como un ejemplo de sensibilidad en cosas inanimadas. El cuerpo humano es ese tipo particular de carne que permite a la carne del mundo desdoblarse sobre sí misma y ser visto. El hecho es que no existiría

84 O. c., p. 177.

85 Merleau-Ponty, M., *Signes*, p. 220.

visión humana sin cuerpo humano. «*La carne del mundo no es sentirse como mi carne, es sensible y no sintiente*»<sup>86</sup>.

## H) LO VISIBLE Y LO INVISIBLE

En la relación de lo Visible y lo Invisible hallamos la última de las vicisitudes de la reversibilidad. Merleau-Ponty, en lugar de hablar de ser y nada, prefiere hablar de visible e invisible. El ser y la nada, como lo visible y lo invisible, se entrecruzan, son una misma estructura. En el interior de lo visible existe siempre un desplazamiento natural: la emergencia de la negatividad o profundidad.

El propósito de Merleau-Ponty es poner en evidencia una articulación originaria y, finalmente, una cuasi-identidad entre lo visible y lo invisible. El recurso a las nociones de visible e invisible permite definir el ser del mundo más acá de la oposición del hecho y del sentido, permite mostrar que lo propio del sentido es disimularse bajo la forma de lo visible, y que lo propio de lo visible es, correlativamente, ser un modo de presentación del sentido.

Lo invisible no es lo otro de un visible concebido como en sí positivo, sino lo que, a fin de preservar su distancia y su potencia significante, se hace visible. Lo visible, a su vez, no es la negación de lo invisible, sino el elemento de su manifestación y, por eso, un modo primitivo de su idealidad.

Lo visible es, como dice Merleau-Ponty, «la presentación de un impresentable». En tanto que manifiesta una unidad tácita, una cohesión sin concepto, es una exploración de un invisible. En una Nota de Trabajo dice que «*lo invisible no es lo contrario de lo visible: lo visible tiene una contextura invisible, y lo invisible es la contrapartida secreta de lo visible, solo aparece en lo visible...*»<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> Merleau-Ponty, M., *V.I.*, p. 301.

<sup>87</sup> O. c., Nota de Trabajo, noviembre de 1959, p. 261.

Hay que reconocer, pues, la universalidad de lo sensible, la universalidad de la carne. Pero lo sensible no descansa en sí mismo, es sinónimo de *fenomenalización*, es decir, exhibición en las tinieblas de un universo de ideas, presentación de un invisible: lo sensible es lo que hay en todas partes, lo que lleva toda experiencia y toda producción de sentido, por eso, no puede confundirse con lo visible, con el universo de la percepción como prueba de una exterioridad efectiva. El ser de lo sensible consiste en no descansar en sí mismo como un ser, sino en estar urdido de invisible, en exhibirlo como su contrapartida secreta.

En realidad, pues, no hay dos términos, sino un lugar en el que encuentran su destino el uno y el otro, donde la superación del mundo hacia su sentido es inscripción del sentido en o como un mundo. Así pues, si no existe nada más que un mundo, éste no puede quedar retringido a lo puramente visible, y si la conciencia es universal, no la podemos reducir a la carne estrictamente corporal.

La decisión fundamental de Merleau-Ponty consiste en abordar lo inteligible a partir de su fenómeno, en lugar de subordinar la fenomenalidad a lo inteligible. Pero esto solo es correcto extendiendo radicalmente el dominio de la fenomenalidad. No se puede reducir el fenómeno de lo inteligible al fenómeno visible, porque, además de ser inadecuado a la experiencia, acabaría en un empirismo disfrazado y en situar la génesis de lo inteligible en el seno de lo sensible.

En realidad, lo visible es solo el espejo difuso (o mate) de lo inteligible. Siendo como es el testimonio de un invisible, lo visible no puede ser fijado como el único modo de darse lo inteligible, por eso, va más allá de sí mismo como puro visible y se articula en otra visibilidad de lo invisible, que es la decibilidad. Como lo sensible no es solo visible, da lugar a otros modos de presentación de lo invisible: se hace palabra. «... el filósofo... sabe mejor que nadie que lo vivido es vivido-hablado, que el lenguaje, nacido en aquella hondura, no es una máscara que oculta al ser, sino, cuando se lo sabe captar con todas sus raíces y todo su follaje, el testigo más valioso del ser»<sup>88</sup>.

En rigor, con la palabra no pasamos de lo visible a lo invisible, sino de un sensible a otro sensible (el lingüístico). El lenguaje es el medio en el que el mundo es reflexionado, esto es, reflejado y pensado, bien entendido que el lenguaje no duplica o copia el mundo, sino que es, más bien, la manera en que se despliega el sentido, el significado y la inteligibilidad del mundo. El lenguaje es otra carne (la tesis de la primacía de la percepción se mantiene). Es el mismo el ser que percibe y el que habla. El estudio de la percepción no puede ignorar el estudio de la palabra, y el análisis de la palabra no puede hacerse al margen de lo percibido. El que habla es el mismo que se abre a un mundo sensible, lo cual impide volver a un universo de esencias o a un *cogito*.

La percepción es el término originario y fundante: el mundo perceptual es el fundamento del significado expresado en la gesticulación verbal que, subsecuentemente, da lugar al lenguaje instituido. Los conceptos del lenguaje proporcionan los medios para pensar. Por consiguiente, el pensamiento está fundado en la percepción a través de la mediación de la expresión, en especial, de los actos corporales del gesto y del habla.

Es cierto también que la sedimentación explica la función trascendental del lenguaje y del pensamiento, puesto que las categorías del lenguaje y del pensamiento vuelven al mundo perceptual para estructurarlo, organizarlo y enriquecerlo con depósitos de significado y posibilidad.

Merleau-Ponty no es partidario ni de una filosofía de los hechos, por su exagerada confianza en la percepción y por la ignorancia del fenómeno de la expresión, ni tampoco de una filosofía de las esencias, por su excesiva confianza en la palabra y en la actitud trascendental. Se sitúa en un punto en donde se articulan percepción y palabra y lo hace a través de la elaboración de la noción de *carne*, que tiene por función poner en evidencia la identidad estructural de la percepción y de la expresión. La expresión no se puede oponer al orden del sentir, es una modalidad suya, a la que Merleau-Ponty caracteriza como sublimación.

El sentir es ya expresión, pero la expresión es todavía un sentir. El mundo está ya en el lenguaje, o mejor, es ya lenguaje, expresión primordial.

El silencio del mundo es ya palabra, porque el lenguaje es también silencio. En la *Fenomenología de la Percepción*, el término fundante es concebido como silencio, que es anterior a la expresión y al pensamiento categorial. Este silencio recibe el nombre de *Cogito Tácito*. Es la conciencia a nivel de percepción. Es «*subjetividad canalizada como inherencia al mundo*»<sup>89</sup>. No hay un lugar del lenguaje, un universo de la significación, que se pueda distinguir del dominio propio de la positividad sensible. El paralelismo y analogía no puede, sin embargo, confundirse, como dice Barbaras<sup>90</sup>, con la identificación. Afirmar que la expresión está siempre encarnada es rechazar el principio de una oposición con la percepción, pero no implica poner una identidad inmediata entre percepción y expresión. Su relación debe ser comprendida como identidad con diferencia, como quiasmo, como una modalidad de esta reversibilidad «que es verdad última»<sup>91</sup>.

El filósofo, como hemos recordado, es el que sabe mejor que nadie que lo vivido es lo vivido-hablado, y que el lenguaje no es una máscara sobre el ser, sino el más válido testimonio del ser. En general, lo sensible, y cualquiera de sus manifestaciones, incluida la expresión, no designa una realidad, sino un modo de manifestación del ser, un medio en el que el ser puede permanecer lo que es.

La expresión y lo sensible adquieren el valor de elementos últimos, son dos modos de presentación del ser, por medio de los cuales su profundidad permanece preservada. Así pues, el lenguaje, que parecía tener su origen en el orden de la idealidad, no tiene, en Merleau-Ponty, ningún sentido: el lenguaje es el origen. El lenguaje desempeña, para Merleau-Ponty, una función originante de funda-

89 Merleau-Ponty, M., *Ph.P.*, p. 464.

90 Barbaras, R., *De l'être du Phénomène*, p. 348.

91 Merleau-Ponty, M., *V.I.*, p. 192.

mentación. Esto, a su vez, es descrito como un hecho último, y este hecho último de expresión está basado en el correlato a su tesis ontológica, es decir, a la tesis epistemológica de la primacía de la percepción. El mundo percibido, el mundo fenoménico, es el que hace posible el conocimiento, y este origen, este hacer posible, es cumplido por el lenguaje, especialmente por el hecho último de la expresión que establece la verdad.

Sensible e inteligible deben ser entendidos como dimensiones. Funcionan como emblemas uno del otro, son las variantes de una significación o de una expresión originarias, que no pueden cumplirse ni como sensible puro (pura facticidad), ni como puro sentido (pura idealidad).

En realidad, ni lo sensible, ni lo inteligible existen, sino una sola presencia que no subsiste sino como copresencia de toda cosa a toda cosa, pregnancia o promiscuidad universales. En cuanto ambos manifiestan el ser, en cuanto es el mismo el que percibe y el que habla, sensible e inteligible no se pueden distinguir, pero tampoco se pueden identificar; lo sensible y lo inteligible se unen en la exhibición de una presencia.

La unidad de lo sensible y de lo inteligible, al descansar sobre su relación al ser, es, al mismo tiempo, su diferencia. No existe lo sensible y lo inteligible como positividad factual o entidad ideal. Esto supondría desconocer el ser que, en ellos, acaba de manifestarse: en tanto que son expresión del ser, se comunican. Distinguir lo sensible y lo inteligible sería poner su objeto como ente, ignorar el ser que manifiestan y en cuyo seno se comunican.

Como dice Barbaras<sup>92</sup>, «lo sensible no es él si no se dirige a lo inteligible, y éste no es él si no se desliza hacia lo sensible: cada uno tiene un reverso de ser que le permite exceder su dimensionalidad propia y articularse con el otro. El ser aparece como la dimensión universal, la dimensión de todas las dimensiones». Si para Merleau-

92 Barbaras, R., *De l'être du Phénomène*, p. 350.

Ponty cada campo es una dimensionalidad, el ser es la dimensionalidad universal<sup>93</sup>.

Así pues, la percepción y la expresión que son dimensiones últimas para el campo fenoménico, son también hechos para una dimensión última (la del ser), de la que ellas son la cristalización. El ser debe ser concebido como el eje o el centro en torno a los cuales percepción y expresión se unen y desunen en un mismo movimiento.

El ser lo es todo, porque todo sucede en él. Este es el significado del quiasmo último: el mundo sensible e inteligible envuelven al ser, puesto que no es otra cosa que ellos; pero también están envueltos en él. El ser no se distingue de la fenomenalidad y expresividad que alimenta; mejor todavía, ambas se confunden con su profundidad.

La descripción de lo percibido se supera en la filosofía de la expresión y esta última se cumple en una empresa ontológica. Para Merleau-Ponty, el mundo es el fondo de la teleología expresiva, por consiguiente, el ser de la experiencia no podrá ser aprehendido al margen de la expresión. Se trata de regresar a un origen velado, de coincidir con un mundo bruto o salvaje, que no es ya el lugar de lo irracional.

La expresión no es un velo puesto sobre el mundo, sino que, como devenir que es del mundo, es lo que nos puede abrir a él. Su creación es un desvelamiento y la distancia que instaura es coincidencia.

La filosofía debe encontrar, pues, una palabra que inicie el mundo como nacimiento de una expresión. Esa palabra, al estar enraizada en el silencio del mundo, se dará como palabra de las cosas mismas. De hecho, esta palabra no puede ser nada más que la de la filosofía.

El mundo pre-sentido de Merleau-Ponty hay que representárselo como una proliferación de quiasmos, que se integran según diferentes niveles de generalidad. Lo sensible aparece como la dimensión universal, pero a condición de comprenderlo como medio de *pregnancia* y parentesco universales. Todo lo que existe figura en el

93 Merleau-Ponty, M., *V.I.* Nota de Trabajo de Noviembre de 1960, p. 318.

seno de lo sensible, sensible que comprende todo lo que es, hasta lo inteligible: «*el ser es el lugar donde los modos de conciencia se inscriben como estructuraciones del ser..., y donde las estructuraciones del ser son modos de conciencia*»<sup>94</sup>. Mundo y ser, ni se oponen ni se distinguen, porque se desfigurarían.

El ser es lo invisible del mundo: tiene necesidad del mundo para permanecer lo que es: ausencia. El mundo es el dominio de toda experiencia, la condición a la que está sometido todo lo que hay, y, por eso, no se puede oponer al ser. El mundo es punto de paso, apertura al ser, está más allá de toda positividad, como dimensión última.

Para Merleau-Ponty, el lenguaje, como dice Dillon, está fundado en el mundo fenoménico, que es su origen, su referente y su medida. El mundo del lenguaje y el mundo de las cosas son, por un lado, totalidades autoreferenciales, pero, al mismo tiempo, se mezclan y existe entre ellos coincidencia. La organización autóctona del lenguaje refleja la organización autóctona del mundo. La estructura del significado del lenguaje refleja la estructura del significado del mundo, porque lo que se hace inteligible en el lenguaje es la inteligibilidad innata del mundo (el *logos* del mundo).

Esta relación de reciprocidad, en la que nada de lo relatado es inteligible aparte del otro, es la relación de reversibilidad, una relación asimétrica, en la que el término fundante es el mundo, y el término fundado es el significado lingüístico, que vuelve al mundo y sedimenta en él el significado obtenido de él en la expresión.

## I) CRÍTICA DE LEVINAS A LA ONTOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY

Según Levinas, la alteridad de los otros seres humanos no se puede situar dentro del marco de la primacía de la percepción, por-

<sup>94</sup> O. c., Nota de Trabajo de mayo de 1960, p. 305.



que, a su juicio, a pesar de todos los ajustes que Merleau-Ponty ha hecho del significado de la percepción, vinculándola a una encarnación cultural, social y lingüística, él, sin embargo, continúa la aproximación husserliana a los otros como un problema de conocimiento<sup>95</sup>.

Según Levinas, la aproximación a los otros debe hacerse, no a través de la sensación, sino a través del sentimiento e incluso a través de las relaciones éticas. Levinas, en *Intersubjetividad*, dice de Merleau-Ponty que «es imposible expresar suficiente admiración por la belleza sutil de los análisis de Merleau-Ponty de esta encarnación original del espíritu en la que la naturaleza revela su significado en los movimientos esencialmente significativos (expresivos, culturales) del cuerpo humano, yendo del gesto al lenguaje, del arte a la poesía, a la ciencia: donde la naturaleza revela su significado en la cultura»<sup>96</sup>.

Levinas no está tan lejos de Merleau-Ponty. Lo que sí ocurre es que Levinas enfatiza el hecho de que el apretón de manos no es simplemente la notificación del acuerdo cognitivo, sino algo previo a esta notificación.

En un artículo, titulado *La Signification et le Sens*, Levinas asocia a Merleau-Ponty con la frase *historicidad fundamental* y se muestra de acuerdo en este punto con Merleau-Ponty, porque representa su anti-intelectualismo. La razón de Merleau-Ponty para apuntarse a la historicidad de la expresión cultural, como un hecho fundamental para el significado, fue romper la nostalgia del pensamiento occidental por una cultura capaz de colonizar todas las culturas históricas. La diversidad de la expresión cultural, que ha sido relativizada por la creencia del platonismo (o lo que Levinas llama intelectualismo) en un mundo inteligible de significados anterior al lenguaje, ahora tiene que ser celebrada.

Levinas quiere presentar a Husserl, en un artículo titulado *Signature*, como poniendo en cuestión el privilegio del platonismo (hasta

95 Levinas, E., *Intersubjectivity: Notes on Merleau-Ponty*. (En Johnson, G. A., and Smith, M. B., o. c. p. 56).

96 O. c., p. 56.

entonces incontestado), y de un continente que se cree a sí mismo poseído del derecho a colonizar el mundo.

Y esta misma tensión se aprecia en Levinas, en el sentido de que su posición la caracteriza él mismo como una vuelta al platonismo mediada por un antiplatonismo. Se trata de una vuelta a la filosofía griega mediada por el desarrollo total de la filosofía contemporánea<sup>97</sup>. Pero el platonismo de Levinas es distinto del de Husserl, ya que, de acuerdo con Levinas, es la ética la que trasciende a la historia y a la cultura, o es anterior a ellas. Por eso, a propósito de los términos *Sens et Signification*, Levinas utiliza *signification* para referirse a la diversidad cultural; en cambio, *sens*, tiene una fuerza ética. *Sens*, en Levinas, es tanto sentido único como en una sola dirección.

Burke<sup>98</sup>, en cambio, nos dirá que Merleau-Ponty comprendió el significado del ser en términos de asombro en la presencia, un asombro anterior a la distinción sujeto/objeto. El asombro sería el significado del *il y a*, y el ser sería un estallido abismal y eterno. Esto explicaría por qué la autodiferenciación del Ser, para sí y en sí, son reversibles. Aquí tenemos una explicación de la diferencia ontológica entre ser y seres, que nos ofrece la mejor y más fundamental defensa de la reversibilidad ontológica.

Para Merleau-Ponty, la experiencia que nosotros llamamos *il y a* no es ni horror ni angustia, sino admiración o asombro por la presencia. Lo que hay que discutir es el asombro como un acto o actitud del sujeto percipiente y, a partir de aquí, plantear la cuestión de su relación al ser más plenamente.

Si ambos parten de una coincidencia en concebir el *il y a*, como el ser salvaje, impersonal, indeterminado, que trasciende la distinción sujeto/objeto, interioridad/ exterioridad, que no es aceptable por el pensamiento, ni es el mundo objetivo, sin embargo, existe entre ambos una diferencia significativa.

97 Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 56.

98 Burke, P., *o. c.*, pp. 92-96.

Para Levinas, la indeterminación del ser bruto es con frecuencia tan absoluta como la del *En-soi* de Sartre, con la diferencia de que, para Levinas, el ser bruto no es algo estático, como lo es para Sartre; es, más bien, un campo de fuerza, de movimiento, concebido a la manera heraclítica, como una especie de flujo siempre vivo. Pero, a diferencia de Heraclito, a este flujo no le subyace un principio sintético (*logos*), sino que se trata de un movimiento caótico.

Para Merleau-Ponty, en cambio, la indeterminación del ser bruto solo es relativa. Y, como Heráclito, dirá que el ser bruto no es caótico, sino que se encuentra bajo el encanto del *logos*.

Aunque, en Merleau-Ponty, el *il y a* trasciende la distinción exterior/interior, no significa que sea la ausencia de lo exterior y de lo interior, de la mente y el mundo. Mente y mundo son los lados inversos de la dehiscencia eterna del ser, un movimiento que no es una corriente caótica completamente indeterminada. Además, para Merleau-Ponty, la experiencia del *il y a* no es, como para Levinas, la experiencia de la nada, la exclusión absoluta de la luz; es, como dice Burke<sup>99</sup>, la experiencia del ser abismal, la experiencia de la luz con sombra. Con la expresión *il y a* descubre la experiencia de la presencia bruta y la propia experiencia bruta. Burke contrasta la descripción de Merleau-Ponty del *il y a*, como asombro, con la de Levinas, para el que la experiencia del *il y a* no se mezcla ni llega a hacerse reversible con el mismo ser bruto, porque esta experiencia es la del horror y la repulsión en la eternidad del ser, el horror de no ser capaz de morir. Para Merleau-Ponty, lo que Levinas llama horror, es admiración, asombro por la presencia.

El asombro es concebido como el acto o actitud del sujeto percipiente, que ejerce un poder motivante sobre la misma percepción. Nosotros no constituimos nuestro asombro, lo encontramos en todos nuestros actos y actitudes. El asombro, como el modo originario y la fuerza de toda interrogación es, para Merleau-Ponty, un «órgano

99 O. c., p. 91.

ontológico», porque nos permite captar el ser tal como pasa a través de nuestra vida perceptual. El mundo y yo existimos en la forma interrogativa, y existimos así, porque la presencia de uno y otro es apertura más allá de los confines de la positividad y de la plenitud. La presencia es apertura, y la apertura originaria es interrogativa. La carne es la única capaz de significar este asombro en el mundo, esta presencia, esta apertura interrogativa del ser.

JESÚS MARTÍNEZ VELASCO  
Colegio Universitario de Soria