

VER, PENSAR, DECIR, SER: LA ARTICULACIÓN DEL
DISCURSO FILOSÓFICO EN *FENOMENOLOGÍA DE LA
PERCEPCIÓN*

Tesis doctoral

AUTOR: Pere Joan Riera Jaume

DIRECTOR: Juan Luis Vermal Baretta

Departamento de Filosofía y Trabajo social

Universitat de les Illes Balears

8 de Diciembre de 2010

A mis padres

A Chelo, Pedro, Nora y Clara

A Juan Luis Vermal, a cuya paciente y amistosa sabiduría debo todo cuanto haya de bueno en esta tesis

Agradecimientos

Quisiera agradecer *in memoriam* al profesor Eduardo Bello-Reguera su generosa ayuda, fundamental para la realización de ciertos capítulos. El profesor Antonino Firenze y Jaime Gibert, con su amistosa lectura, ayudaron a pulir en lo posible este trabajo.

Índice

Introducción	1
1. Merleau-Ponty <i>vivant</i>	1
2. Sobre <i>Fenomenología de la percepción</i>	8
2.1. La experiencia de lo que hay: lo dado como interrogante	10
2.2. Cuerpo propio y subjetividad	14
2.3. Lo visible y el mundo percibido	17
2.4. Tiempo y libertad	20
3. El planteamiento de este trabajo	21
Capítulo I: El propósito filosófico	25
<i>Anexo 1: A propósito de la ambigüedad del proyecto fenomenológico</i>	44
Capítulo II: Reflexión y descripción: el problema del “retour aux phénomènes.”	51
Capítulo III: ¿Una filosofía de la ambigüedad o ambigüedad de la existencia	70
1. Cuerpo objeto y cuerpo propio	73
<i>Anexo 2: Lo corporal y lo psíquico en Ideas II de Husserl</i>	83
Capítulo IV: La experiencia corporal como des-objetivante: giro ontológico y cambio de perspectiva	90
1. Presencia, ser y experiencia corporal	90
2. Experiencia corporal como invariante	96
Capítulo V: Espacio y significación corporal: hacia una filosofía del cuerpo propio	105
1. Esquema corporal como invariante	106
2. Una reforma metódica para entender a Schn.	110
3. Filosofía trascendental y filosofía de la existencia	123
4. El movimiento como nueva síntesis espacio-temporal y como significación originaria	133
Capítulo VI: Un nuevo enfoque de la existencia y la significación para interpretar el deseo	137
1. La génesis afectiva de lo personal	137
2. Una lectura existencialista del psicoanálisis	142
3. Lenguaje y diálogo sexual	153

4. Indeterminación esencial de la condición humana y/o mala ambigüedad	157
Capítulo VII: Arqueología del lenguaje	162
1. “Le mot a un sens”	162
2. Pensamiento y palabra	167
3. La palabra como gesto	176
4. Sobre la infancia silenciosa del lenguaje	184
Capítulo VIII: El sentir y el mundo percibido	194
1. Sobre el preámbulo a la segunda parte: El mundo percibido	194
2. El sentir	196
2.1. La posibilidad del sentido	208
Capítulo IX: Fenomenología del ser del espacio desde el ser en el mundo	218
1. El espacio de la experiencia conlleva la superación de la intencionalidad clásica	218
2. La irreducible originalidad de la profundidad y del movimiento	226
3. Ser de la orientación y estar orientados	221
4. Espacio(s) vivido(s)	234
Capítulo X: Sobre la problemática certeza de lo real	244
1. La primacía de la percepción sobre los prejuicios objetivistas	244
2. Unidad, sentido y alteridad de la cosa	248
3. Consistencia del mundo	256
4. Alucinación, duda y certeza de mundo	263
Capítulo XI: La problemática asunción del otro y el correlativo interrogarse sobre sí	267
1. De la apropiación del otro y la desapropiación de sí	267
2. Paradojas de pensar a otro, solución en el anónimo vivir	272
3. Lucha de conciencias y reformulación del <i>cogito</i>	280
Capítulo XII: Repensar el <i>cogito</i>	289
1. Del <i>cogito</i> cartesiano al <i>cogito</i> existencial	292
2. El pensar puro es fundado	302
3. La certeza del <i>cogito</i>	308
4. El <i>cogito</i> entre el silencio y el lenguaje	312
5. Coda crítica: ¿dónde está Merleau-Ponty?	316
Capítulo XIII: Temporalidad y existencia	320

1. Sobre el símil del tiempo como río	324
2. Temporalización	329
3. Tiempo como cohesión de vida, presencia y subjetividad	336
4. Génesis de sentido y presencia como clave última de ser en el mundo	343
Capítulo XIV: Sobre la libertad	350
1. ¿El hombre sin atributos?	351
2. Reducción al absurdo de la libertad sartreana	356
3. La respuesta merleauPontiana	359
4. Conciencia de clase, sentido de la historia y libertad	365
Conclusiones: Los problemas fundamentales de <i>Fenomenología de la percepción</i>	376
1. El problema del método	379
2. El problema ontológico	385
3. El problema de la subjetividad	397
3.1. El cuerpo propio	397
3.2. Vida pre-personal, anónima	398
3.3. La conciencia de sí	400
3.4. El sujeto del existir	403
Bibliografía	406

Introducción

1. Merleau-Ponty *vivant*

Merleau-Ponty no es hoy, no lo ha sido nunca, un autor popular ni conocido; demasiado tiempo a la sombra de Sartre en la opinión pública como para ser considerado algo más que un representante del existencialismo francés pese a que el pensamiento de uno y otro sean claramente divergentes en puntos cruciales, ninguneado por el estructuralismo en una verdadera muerte del padre de quien, como reconocieron más tarde algunos de ellos¹, les sirvió de referente, rechazado por los comunistas y marxistas ortodoxos que vieron en su posición sobre el estalinismo una peligrosa crítica interna. Sin embargo, del mismo modo que su obra se alimentó de fuentes tan variadas como el psicoanálisis, la antropología, la fenomenología, la psicopatología, la psicología infantil, el existencialismo o el marxismo, muchos son quienes, desde la fenomenología o desde las ciencias humanas, han reconocido en su obra importantes aportaciones para sus respectivos campos y lo recuperan como un autor innovador que, por su apertura de miras y su capacidad para establecer puentes, tiene aún hoy actualidad e interés.²

Filosóficamente, Merleau-Ponty se sitúa entre una tradición filosófica francesa que conoce bien, con representantes de la herencia idealista como Brunschvicg que sigue la estela kantiana y cartesiana, y realistas como Bergson, y la impronta fenomenológica de Husserl, a quien nunca dejará de releer con gran originalidad, y de Heidegger, cuya influencia es notoria especialmente en su última etapa. Por todo eso, es un autor incómodo, difícil de encasillar como 'el filósofo de la percepción' o 'el filósofo del cuerpo' porque él se ocupa justamente en *Fenomenología de la percepción* de exceder con mucho lo que suele entenderse con tales títulos. Es además el suyo un pensamiento en continua transformación que tan pronto replantea con radicalidad las cuestiones fenomenológicas del cuerpo o de la alteridad, como reclama para sí la tarea de pensar el ser, igual que Heidegger, pero indirectamente, y que no vacila en

¹ Fue un autor conocido y respetado por Foucault aunque apenas lo citase, con Lacan le unen lazos de amistad y reconocimiento mutuo pese a las discrepancias, Derrida comparte con él idénticas lecturas husserlianas con parecido diferir interno al principio de su obra. Fue reconocido con posterioridad y cierto remordimiento por Deleuze (con quien participa de su interés por Bergson entre otras cosas) y por Althusser, que considera a Merleau el mejor filósofo contemporáneo francés con Derrida (en *El porvenir es largo*, p. 210-211). Finalmente, uno de los padres del estructuralismo Claude Lévy Strauss le dedicó su obra *El pensamiento salvaje* como respuesta al diálogo que siempre mantuvo con Merleau-Ponty.

² Waldenfels, Bernard en *De Husserl a Derrida*, Barcelona, Paidós, 1997, pone la influencia de Merleau-Ponty en las ciencias sociales actuales en un primer nivel: su influjo es de primer orden en psicología, psicopatología o pedagogía, y relevante también en sociología e incluso en estética, en autores como Michel Dufrenne. (v c.X "La fenomenología en los campos de la ciencia", págs.. 97 a 128)

incluir en sus libros temas tan variados como la literatura, la política, la historia, lenguaje, la pintura, el psicoanálisis o la sociología. Fiel a la divisa de ser 'fiel a los fenómenos mismos', a la experiencia más que a la fenomenología de Husserl o de Heidegger, no le preocupa traicionar los pensamientos de sus maestros ni los suyos propios³, rehacerlos y rehacerse para dar cuenta de 'lo que hay' en el percibir, en el habitar experimentando el mundo. La continuidad de su proyecto, lo que le empuja más allá de sus propios escritos es cierto 'impensado' que, al decir de Merleau, siempre anima el pensamiento de los mejores filósofos, y que podríamos rastrear desde sus primeras obras, *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*, hasta las últimas, *Lo visible y lo invisible* o *El ojo y el espíritu*. Cabe preguntarse así, ésa es la diana de mis esfuerzos, por lo impensado de la obra de Merleau, singularmente en *Fenomenología...*, que pasa, con razón, por ser piedra angular de su recorrido filosófico. ¿Es, como tempranamente lo bautizó Waelhens, el filósofo de la ambigüedad⁴?, ¿es la suya ante todo una filosofía de la existencia, o una filosofía del ser que tiene en el cuerpo su emblema?

Cuando un autor fallece además prematuramente, en plena reflexión sobre su propia obra, renovando con gran originalidad, como lo hace en *Lo visible...*, sus conceptos, con más motivo ese inacabamiento reclama al exegeta para que interprete qué quiso en verdad decir Merleau y qué iba a decir si atendemos a su intención primigenia. Ese inacabamiento se reduplica en Merleau ya que, para él, es señal de honestidad filosófica reconocer su contingencia, hija como es de su mundo y abierta al mismo, histórico y por hacer. La filosofía de la percepción merleaupontiana es perspectivista, corporal y situada; la muerte de un autor no cambia las cosas. Podría haber seguido, sin duda, otro rumbo, se hubiese abierto con certeza de otro modo a épocas cambiantes, siendo como era un filósofo poroso a su tiempo, pero siempre hubiese sido una filosofía por hacer, nunca se hubiese reconocido como 'la' óptica que transparenta al mundo o a uno mismo. Hay quien, como Sartre, ha querido ver en su vida la clave de su obra: ¿hubo una infancia feliz de Maurice Merleau-Ponty⁵ que,

³ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945 (Php) ; trad. esp. Jem Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985 (Fp), p. 8 (Php p. II): "La unidad de la fenomenología y su verdadero sentido la encontraremos dentro de nosotros. No se trata de contar las citas, sino de fijar y objetivar esta *fenomenología para nosotros* por la que, leyendo a Husserl o a Heidegger, muchos de nuestros contemporáneos (...) han tenido la impresión de reconocer aquello que estaban esperando."

⁴ Por primera vez, lo etiqueta A. de Waelhens así en la introducción a Merleau-Ponty, Maurice *La structure du comportement*, París, P.U.F., 1942; trad. Esp. Enrique Alonso, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1953, titulada "Una filosofía de la ambigüedad" (págs.. 7 a 18).

⁵ Sartre, Jean Paul: *Situations IV*, París, Gallimard, 1964, trad. esp. Maria Scuderi *Literatura y arte, Situations IV*, Buenos Aires, Losada, 1973, p.147: "Merleau me dijo un día, en 1947, no

como quisiera un intérprete freudiano, se transmute en un narcisismo insuperable como el, más que impensado, inconsciente núcleo de su pensamiento? Esa reducción a una particularidad de las pretensiones de verdad de un auténtico filósofo como lo es Merleau es, sin duda, injusta e injustificable. Aunque, por otro lado,... ¿quién sino él ha hecho de la infancia y del nacimiento la edad del pensamiento vivo?⁶

Ni la muerte prematura ni la infancia feliz de nuestro autor pueden, en fin, suministrarnos el sentido de su obra, lo que la mantiene viva y actual. En cambio, su escrito más acabado y ambicioso, *Fenomenología...* anuncia su prioridad, la percepción, que, opuesta a la plena conciencia y a la objetivación de lo percibido, corpórea y situada, es tal vez lo que mejor caracteriza su propio prisma filosófico. Como Paul Ricoeur dice de manera incomparable:

La descripción de la percepción se convertía en la piedra de toque de la condición verdadera del hombre. Lo sorprendente de la percepción es que no cesamos de descifrar un sentido que sin cesar se eleva sobre la opacidad de la presencia bruta y muda, sin por ello desprenderse nunca de la limitación de una perspectiva, sin jamás renegar de la inherencia de la conciencia en un punto de vista. Al mismo tiempo, la percepción revela que el nivel propiamente humano es la existencia, a saber, que nos movemos en el entre dos del sinsentido y del absoluto, a medio camino de una fantasmagoría de siluetas que se sucederían sin jamás querer decir nada y una verdad absoluta, intemporal, que señala a un discurso no situado, el de una ciencia sin punto de vista ni perspectiva.⁷

Es la lectura de Merleau del mundo, de la historia, de su propia existencia una lectura que nunca se desprende de su limitado, situado punto de vista sin ser por ello menos comprensiva, porque se asume como existente antes que como filósofo que sobrevuela la existencia, pero no por ello recae en un mero relativismo. El de la Rochelle ha escrito, de manera paradójica, que el poder absoluto del filósofo es la percepción. ¿Cómo puede osar decir que la percepción, relativa a un cuerpo y a una situación espacio-temporal, sea el absoluto epistemológico y ontológico? Desde la percepción como prisma subjetivo desde el que se encara al mundo, a los otros, a uno mismo y a la historia, toda pretensión de verdad pasa por la situación de quien la pretende, por su inscripción histórica o carnal o mundana en aquello mismo que trata de comprender. Si uno no es para sí sino cierto perfil, tan precario y contingente como

haberse curado nunca de una incomparable infancia (...) Buscando la edad de oro, su arcaica ingenuidad; forjando a partir de allí sus mitos y lo que él ha denominado después su estilo de vida.”

⁶ No me refiero tanto a los Cursos de la Sorbona dedicados a la psicología infantil sino a las muy frecuentes menciones en *Fenomenología* al nacimiento o a la infancia como equivalentes a lo originario.

⁷ Ricoeur, Paul “Homage à Merleau-Ponty”, *Lectures 2*, col Essais, París, Seuil, *traducción mía*, págs..158-159

el de cualquier otro objeto percibido, no cabe hablar ya de conciencia de sí. Aspiramos a comprender el sentido de la historia pero eso sólo es posible desde las actuales circunstancias políticas por las que nos abrimos a esa reflexión, aceptando la contingencia de los hechos acaecidos que cierta visión retrospectiva convierte, no obstante, en necesarios. Percibo al otro como otro que yo a la vez que me percibo como otro que yo mismo porque no partimos de ninguna conciencia absoluta y gracias a esa perspectiva del otro aprendemos con Merleau una actitud de escucha, una apertura a otros mundos esencial quizá en nuestro tiempo. Podemos añadir que el modelo perceptivo lo es también de la *praxis*, como dice Ricoeur: "Si la percepción es modelo de existencia, esto quiere decir que en la acción tampoco cabe el todo o nada y que la política también es aproximativa."⁸

Pero la paradoja anteriormente citada no significaba únicamente que el perspectivismo de la percepción se extiende a todo nuestro existir como ser-en-el-mundo; dijimos que era el poder "absoluto" del filósofo. Percibir es, en efecto, el nacimiento mismo del mundo que surge a la par que mi existencia, apertura inaugural insoslayable y fundacional; fuente originaria e inacabable de ser y conocer para un pensador humilde que no se pretenda señor de mundo. Nada precede en el ser o en el conocer a la experiencia, y ésta es, en su pureza, virginal acceso a mundo, como surgimiento al mismo en todo semejante al nacer, reiniciada cada vez que somos capaces de dejar de lado el lastre conceptual y aceptar que 'hay mundo' y que éste se da únicamente porque lo percibo.

También puede analizarse la evolución de la obra de nuestro autor como la radicalización de una filosofía interrogativa. Merleau-Ponty muestra que la filosofía tiene por función abrir la reflexión más que construir sistemas acabados y autofundados. No puede estudiarse, así, su obra como el desarrollo de un proyecto transparente a su autor sino, más bien, como la toma de conciencia progresiva del propio pensar filosófico como un interrogar. El carácter paradójico de la empresa filosófica de pensar lo impensado nos lleva a la interrogación como lo que permanentemente cuestiona los prejuicios, también los de los filósofos, y como lo que, a su vez, abre su propia obra a una expresión siempre renovada y autocrítica. Lo abierto de la interrogación suscita esa continua revisión e insatisfacción de Merleau respecto a sus primeros trabajos o a la interpretación siempre crítica y cambiante de Husserl, a quien reconoce sin embargo como verdadero referente. De este modo, cada intento por expresar el ser de la filosofía y de la fenomenología refleja el estado de esa toma de conciencia sobre el ser de la interrogación. La interrogación sobre la

⁸ P. Ricoeur, *Lectures...* p.160

filosofía aparece como lo que abre el ser, como lo que impide la vuelta a planteamientos ingenuos en los que el contacto con el mundo sea inmediato o a un dudar sobre el mundo que no vuelva sobre sí, como hace en general la filosofía reflexiva. Es, pues, en la profundización de ese interrogar, que supone una radicalización de la filosofía en su cuestionar, que se recupera el asombro que da que pensar, lo que nos interpela del mundo al tiempo que lo interpelamos. Ahora bien, esta filosofía interrogativa nos atañe necesariamente cuando, como intérpretes, nos preguntamos por la esencia de su obra. (Del mismo modo que, al caracterizarla antes como filosofía perceptiva, descubrimos que nuestra aproximación a la misma necesariamente es situada y perspectivista, limitada y circundada por otros puntos de vista, léase, por otras interpretaciones.)

En efecto, si nos preguntamos qué sentido tiene en su conjunto la obra de Merleau-Ponty, hay que plantearse qué quiere decir “sentido” en su obra, si ese sentido es lo que se encuentra *après coup* en una lectura retrospectiva o lo que abre precisamente toda nuestra interpretación. Si nos preguntamos por lo que quiere decir, de lo que el autor tendría mayor o menor conciencia explícita, debemos preguntar por el lenguaje como expresión nunca acabada de lo que está por decir, y mostrar cómo ese silencio no es recuperable justamente por esa expresión, esto es, volver a plantear la teoría del lenguaje de Merleau-Ponty. Pero esa conciencia, a su vez, se presenta como lo enigmático porque no puede hablarse ya de transparencia desde la que uno se atrapa sino que el sí mismo resulta indisociable de su problemática relación con lo otro y el otro, porque ese sí es pasado e inconsciente, extraño a sí. Preguntar a Merleau es preguntarnos, en fin, por lo que hacemos al cuestionar a un autor y tratar de desvelar su sentido, de decir su verdad y eso porque justo lo que nos ofrece es conciencia respecto a lo que quiere decir preguntar, tener conciencia, querer decir. El pobre intérprete que pretendía desvelar el impensado de Merleau resulta finalmente atrapado por las preguntas que el propio autor plantea.

Alphons De Waelhens caracterizó la obra de nuestro autor por vez primera como una filosofía de la ambigüedad, lo que tal vez sea a su vez una etiqueta ambigua. Para Waelhens, la ambigüedad del cuerpo propio como cosa y conciencia a la vez es incompatible con el dualismo ontológico sartreano del en-sí y para-sí⁹, siendo sólo Merleau-Ponty quien habría deducido las consecuencias para la conciencia de definir

⁹ Aunque recorre toda la obra sartreana, especialmente en Sartre, Jean Paul: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, trad. esp. Juan Valmar del original *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943

al hombre como ser en el mundo¹⁰. Desde Descartes, se ha venido oponiendo un polo subjetivo, definido por la conciencia de sí y la libertad, y el mundo objetivo visto como su mera oposición. Aunque la fenomenología husserliana haya superado aparentemente este dilema con la intencionalidad, neutra en principio a la oposición entre interior y exterior, no por ello la conciencia ha dejado de ser constituyente último de sentido, en la medida en que todo noema o contenido intencional precisa de un acto por el que éste pueda darse. En una línea existencialista, Sartre ha acentuado la distancia que nos separa a las cosas entendidas como 'en sí', carentes de sentido por sí mismas porque no 'son' sino en su vínculo con el ser que es 'para sí', en cuanto consciente y libre, esto es, en su vínculo con el existente que en cada caso somos. Por ello, la figura del cuerpo propio, o sea, el cuerpo vivido desde uno mismo, que percibe pero es también percibido, que es, pues, en cierto modo, sujeto y objeto a la vez, resulta ambigua desde esos esquemas dualistas. La filosofía de Merleau-Ponty rechaza el dualismo entre cosas y existencia de Sartre al ubicarse precisamente en este lugar ambiguo que es el del cuerpo vivido, y convierte su papel doble en una oscilación, un '*va et vient*' entre el mundo y el cuerpo por un lado, pero también entre cuerpo y existencia. Ciertamente la relación que se establece entre el proyecto que soy (como 'existencia proyectada') y mi cuerpo no es unilateral, no cabe ver al cuerpo como instrumento de la existencia: soy a la vez sujeto de mi cuerpo y 'sujetado' a la vez -jugando con el doble sentido de 'sujeto' en francés y en castellano-, el cuerpo es vehículo para la libertad y el futuro porque es a su vez vínculo con la organicidad y el pasado. El cuerpo, a su vez, tiene un modo de existencia pre-personal ambiguo porque en él puedo fijarme, cerrarme, esconderme cuando fracasan mis relaciones con los otros (así lo hacemos en las conductas estereotipadas, en los hábitos, en las fijaciones corporales) pero, por otro lado, nunca puedo cosificarme (volverme 'en sí') ni perderme totalmente porque este escondite que es el cuerpo no sólo no es cosa sino que es la apertura primera al mundo y es, por tanto, continuamente afectable por todo (mundo u otros). De hecho, es especialmente en la agónica relación con los demás que se descubre mi ambigua existencia porque en ella aparece el poder doble del cuerpo, activo y deseante, pasivo y deseable, sintiente y sensible, tocante y tocado, sujeto del deseo pero también posible objeto de deseo. La existencia, el ser-en-el-mundo presenta siempre cierta indeterminación irresoluble porque no podemos entenderla como resultado de un sujeto libre y consciente que tendría en sus manos apropiarse o desapropiarse (ser sí mismo o perderse) y esta indeterminación radica

¹⁰ A. de Waelhens, "Una filosofía de la ambigüedad", p.7: "Pero esta tesis (la de que el hombre se define por el ser-en-el-mundo) requiere con toda evidencia que se conciba la existencia misma del hombre fuera de la alternativa del Para-sí y del En-sí."

precisamente en que la existencia nunca es plenamente mía pero tampoco nunca del todo no mía, tal es el papel de cierto anónimo vivir, o de una pasividad que habita en el núcleo mismo de la subjetividad y que consiste en el hecho de *ser* mi cuerpo y no sólo tenerlo. La ambigüedad que el propio Merleau-Ponty reconoce más tarde como “mala ambigüedad”¹¹ radica en cierta indeterminación en *Phénoménologie...* entre una fenomenología del cuerpo propio de matriz husserliana y una filosofía de la existencia emparentada con una particular interpretación de *Ser y tiempo* de Heidegger. Merleau-Ponty parece fluctuar entre dos términos: *Leib* (cuerpo propio) y *Dasein*, entre vivencia y existencia, pero también entre otorgar mayor peso a la determinación histórica y proyectiva del hombre o, por el contrario, a su arraigo corporal-natural al mundo. Pero, en realidad, no hay dualidad ni entre cuerpo y mundo ni entre *Dasein* y mundo porque Merleau habla del cuerpo siempre como actividad, movimiento, *praxis*, no como lugar o cosa y porque existir es movimiento de trascendencia hacia, sea mundo o futuro posible. En ambos casos, tanto si in-corporamos las cosas al percibir las o al habérselas con ellas del quehacer cotidiano, como si hacemos existir el mundo y el espacio a-propiándolos desde mi proyecto, lo dual que alimenta la ambigüedad de raíz sartreana es superado por la transición temporal. Por eso, lo que se ha cuestionado como filosofía ambigua, deudora del dualismo que dice negar, tal vez sea el resultado de la descripción del existir que es reunir planos sólo idealmente distintos. El movimiento de trascendencia de la existencia reúne al recoger las situaciones de hecho, el cuerpo o la sexualidad, y volverlas propias, eso es, existencia, no cosas ni instrumentos, al des-congelar el cuerpo -librarlo de sus fijaciones- para personalizarlo. El cuerpo viviente, a su vez, moviliza hábitos y les da sentido, reúne pasado y presente, aquí y allí, y apropia de cierta manera porque confiere significado a lo fisiológico, lo vivifica. Personalizar y vivificar serían, pese al diferente matiz que comportan, movimientos que, en cualquier caso, impiden que mundo y cuerpo, cuerpo y existencia se polaricen como dos lugares enfrentados y que puedan, así, entenderse como momentos de una transición, de un transcurso existencial, vivido, temporal.

Hemos reunido elementos para emitir un veredicto sobre la filosofía de Merleau-Ponty: como filosofía de la percepción, ha aparecido como filosofía situada y perspectivista, atenta y humilde ante otras visiones teóricas y otros mundos posibles (el del loco, el del niño, el onírico o el del salvaje también); como filosofía interrogativa, a la que interrogamos a su vez, muestra todas sus tesis como insuficientes y se somete una y otra vez a un radical cuestionarse; como filosofía de la ambigüedad

¹¹ « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty » en Merleau-Ponty, *Parcours deux*, Paris, Verdier, 2000, p.48

reconoce como incompleta cualquier aprehensión de la conciencia, como ahora la conciencia del filósofo, del existir, del corpóreo vivir. El propósito de la fenomenología de Husserl, quien pretendía mediante la reducción, dar cuenta con un método específicamente filosófico de la totalidad fenoménica, parece rebajarse en Merleau a una fenomenología atenta al mundo, a una filosofía de la escucha que ya no pretende poseer la totalidad del espectáculo. Sería, según el parecer de Dominique Janicaud, una fenomenología minimalista porque sabe que una búsqueda de una transparencia conceptual no puede ya darse como definitiva, porque equipara el tantear filosófico con el trabajo artístico, el cual, lejos de agotarlo pretende traducir lo inaparente¹². Un pintor como Cezanne, siempre tras las raíces mismas del ser, de la fuente de las sensaciones, un escritor como Proust que pugna por decir lo que queda al margen del recuerdo explícito, comparten el cuidado de Merleau por lo inaparente y su estilo indirecto para mostrarlo.

¿Quiere eso decir que estamos ante un filósofo 'menor' que renuncia a proponer una visión ontológica de conjunto? En realidad, mediante la psicología en sus primeras obras o sin mediaciones de otras ciencias en las últimas nunca ha dejado nuestro autor de postular una ontología alternativa a realismo e idealismo. Es sólo que cree que no puede hacerse ontología directa sino siempre mediante la experiencia de mundo que somos y de la que podemos dar testimonio, o a través del privilegiado ojo del artista que ve lo invisible de las cosas. La ambición de quien pretende hacer de la fenomenología un espejo en el que se refleje el otro lado del pensamiento, del lenguaje y de lo visible está a la altura del mayor de los retos; es la magnitud del desafío lo que exige precisamente un estilo indirecto para aproximarse a aquello demasiado próximo para que pueda ser encarado en un ver *teorético*.

2. Sobre *Fenomenología de la percepción*

La primera etapa de la trayectoria merleauPontiana pretende explicar el comportamiento y la existencia superando la contraposición entre naturaleza y cultura y entre cuerpo y conciencia. La obra que culmina este período es, sin discusión, *Fenomenología de la percepción*, que es también su libro más acabado y el que mejor resume su pensamiento. Al igual que en *La estructura del comportamiento*, en *Fenomenología...* no ahorra descripciones psicológicas sobre la percepción o el comportamiento dentro de un amplio espectro que abarca desde la conducta infantil a las patológicas. Pero en *Fenomenología...*, se hace del todo evidente que el propósito

¹² D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous les états*, París, Gallimard, 2009, págs. 269-270

de Merleau-Ponty va mucho más allá de la descripción para ahondar en las raíces ontológicas, antropológicas del existir, del ser en el mundo.

Fenomenología... es, sin duda, la obra de Merleau que puede leerse más autónomamente –en comparación, *La estructura...* aparece como subordinada, igual que el conocimiento del científico depende en último término de la experiencia cotidiana¹³- y la pieza central de su proyecto sin el que obras tan importantes, por lo demás, como *Lo visible y lo invisible* no podrían entenderse, quedarían sus nociones pobres en contenido y enigmáticas¹⁴. Como decíamos, en *Fenomenología de la percepción*, el dualismo sujeto-objeto, cultura-naturaleza es negado y superado desde un nivel originario que precede a estas determinaciones. Le es además del todo extraño a su espíritu oponer ciencia y filosofía, oponer niveles de conocimiento –como sensibilidad y entendimiento- o niveles de existencia -fisiológica y personal. De ahí que la reflexión pueda y deba arrancar de la experiencia, incluyendo ahí las descripciones psicológicas que sirven al tiempo de sustento para un pensar sin ataduras y como recusación de hecho de presupuestos filosóficos infundados.

Es, además, un libro ambicioso que, a la manera de la *Fenomenología del espíritu* y, sobre todo, de *Ser y tiempo*, partiendo de la percepción o del existir cotidiano pretende dar respuesta a los principales interrogantes filosóficos desde un prisma único y coherente. El diálogo con la tradición que le precede explica el carácter polémico de muchas de las cuestiones que trata: negando el intelectualismo de raíz cartesiana al abordar la cuestión del vínculo entre cuerpo y conciencia, polemizando con Husserl y Scheler, al tratar de la alteridad, oponiéndose a Sartre en torno a la libertad, o intentando superar el planteamiento de Heidegger sobre el tiempo. A veces es la psicología el objeto de sus puyas: el psicoanálisis freudiano por su reduccionismo en relación a los afectos, el conductismo –siempre- por su plana concepción del hombre, o la psicología de Piaget, por excesivamente intelectualista.

Aunque son muchos los elementos que configuran su obra, se articulan entre sí porque, en su conjunto, describen el ser en el mundo, verdadera unidad del discurso de nuestro autor. Entre ver (percepción), pensar (reflexión) y decir (expresión) no hay hiatos sino un continuo y una remisión permanente de un plano al otro. Lo que articula pensar, ver y decir es que reflejan el ser en el mundo que, a su vez, no es sino vínculo entre cosas y cuerpo o pensamiento y ser. Articular no es, claro, reducir un nivel (por ejemplo el del pensar) a otro (digamos el lenguaje). Para mantener el vínculo entre decir, pensar y experimentar, debemos expresar originalmente esa experiencia,

¹³ Véase A. de Waelhens, en “Una filosofía de la ambigüedad”, p.17

¹⁴ R. Bernet, “Un sujet dans la nature”, en Marc Richir et E. Tassin, *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1989, p.61

renovar el lenguaje con que lo hacemos y cuestionar al pensador que trata de reflejar el *logos* mismo del mundo, que es el que nos interpela.

En nuestra opinión, más que de una fenomenología descriptiva y directa, la clave de *Fenomenología...* la da el ser una fenomenología de la fenomenología, de carácter interrogativo y reflexivo que pretende, a la vez, ir a la raíz fenomenológica de la fenomenología, a su verdad concreta y experimentada, y buscar lo esencial del fenómeno trascendiendo su descripción. Esa es la divisa metodológica que le permite plantearse qué es lo vivido más allá de los hechos de la ciencia, la 'realidad' de lo corporalmente experimentado como nivel previo en el que no sirven de nada explicaciones externas causales ni significaciones sobreañadidas.

Ciertamente, el prisma adoptado en *Fenomenología...* es fenomenológico o, como se ha señalado repetidamente, existencial; este enfoque la distingue de *Lo visible...* que sería una ontología de lo visible. Pero, en realidad, como ha defendido Françoise Dastur¹⁵, no resulta posible separar fenomenología y ontología, especialmente si se trata de una ontología de lo visible y de una fenomenología del ser en el mundo. Tratar sobre lo que 'hay' no es, por ello, nada distinto que revelar lo 'dado' en la experiencia. Por esta cuestión comenzaremos nuestro recorrido sucinto de algunos de los problemas centrales de *Fenomenología...*, sin ninguna pretensión de agotarlos, y siempre desde su articulación.

2.1. La experiencia de lo que hay: lo dado como interrogante.

Puede verse la obra de Merleau-Ponty como una interrogación infinita sobre lo dado en la experiencia. Pero, en Merleau-Ponty como en Heidegger, en el que es el ser lo que nos interroga al tiempo que es interrogado, es lo dado lo que se plantea como interrogante continuamente abierto a nuestra tarea de apropiación reflexiva. Aunque pueda resultar provocativo, trataré de demostrar que lo dado, lejos de ser el '*positum*' y la referencia de todo mencionar, representar, es, en todo caso, el enigma que problematiza desde dentro todo el juego de lo dado y lo representado, lo sensible presente y su sentido invisible. Tal vez abrimos a lo dado como interrogación interroga a su vez lo que se entiende por presencia y debamos verla como presencia interrogativa, como la llama en *Le visible et l'invisible*¹⁶ nuestro autor. Frente a la positividad de la cosa, de lo visible, se trataría de invertir el proceso de cristalización que los muestra como datos, restituir el enigma de la visión que es el enigma de la

¹⁵ Dastur, Françoise, « Philosophie et non philosophie » en *Chair et langage*, La Versanne, Encre Marine, 2001, p.140: «On ne peut pas séparer ce qui est du domaine de la phénoménologie et ce qui appartient à l'ontologie.»

¹⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970 v. p.138 y ss. trad. esp. J. Escudé del original *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard.1964

presencia estallada de seres diferentes pero juntos, oponer, como propone F.Dastur (*La pensée du dedans*)¹⁷ al *intuitus mentis*, el pensamiento de dentro, del espesor, de la profundidad.

Claro que el 'atenerse a las cosas' fenomenológico es, en realidad, una respuesta al positivismo científico: lo intencionalmente dado, los modos de dación de los que habla Husserl son la ruptura con el mundo de los hechos porque lo que se quiere describir con eso es la vida de la conciencia que late como corazón de los objetos, los hilos intencionales que nos unen al mundo. Lo dado es la vivencia, vinculada a horizontes anteriores y posteriores, inserto en la unidad de una corriente vivencial y, como tal, no es, en modo alguno, lo objetivo ni lo representado a la conciencia. Por el contrario, recuperar lo vivido sólo es posible desde otro orden diferente a la tética representación, desde la intencionalidad operante que sería la textura misma de lo vivido. El problema de la fenomenología es si se puede explicitar lo vivido, tematizar el mundo de la vida porque parece que para decirlo habría que entrar y salir de él. El rigor metódico de la fenomenología parecía exigir, precisamente por ser lo vivido su tema, la reducción, esto es, separarse de la actitud natural para poder ver y decir ese *continuum* vital, ese tejido que nos une al mundo, esa familiaridad con el mismo. Pero con eso, la descripción corre el riesgo de no atenerse a lo vivido al hacerse desde fuera de ello. En efecto, si lo dado es lo intencionalmente dado a una conciencia, el modo intencional de la subjetividad trascendental no puede recibir otra cosa que una vivencia reducida y, en cierto modo, fijada (frente al *continuum* del que hablábamos). Por eso Merleau-Ponty afirma que la reducción es incompleta, lo que es otro modo de decir que la transformación radical de la actitud natural a la trascendental, de la vivencia a la reflexión sobre la misma es imposible. El decir propio de lo dado-vivido tendría su propio lenguaje, surgido de lo corporalmente experimentado, derivado de él; en último término, se sugiere la idea de Dilthey de una reflexión de lo impensado, de la vida misma. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*¹⁸, Husserl reprochaba a Kant no haber realizado una reflexión noemática que corrigiese los excesos subjetivistas. Para Merleau-Ponty, esa reflexión noemática supone un replanteo radical de la fenomenología misma, recuperando la 'intencionalidad' por el lado de las cosas, por así decir, comenzando por el cuerpo como cosa especial (a

¹⁷ Dastur, Françoise, "La pensée du dedans", en *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon 1992 v. p.49 y p.55 especialmente.

¹⁸ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991 trad. J. Muñoz y Salvador Camps del original *Die Crisis der Euopäisechen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p.121: "Se requiere un método regresivo esencialmente diferente del de Kant, que descansa sobre aquellas incuestionadas autoevidencias (...) uno que explore de manera absolutamente intuitiva."

semejanza de lo que hace Heidegger en *Ser y Tiempo*¹⁹ con el *Dasein*, ente señalado) para poder dar cuenta de lo 'otro' de la dación y no simplemente de los modos de dación. En lugar de querer especificar los actos intencionales que, en último término, constituyen el mundo, esa reflexión puede dar cuenta del carácter fundado, mundano y constituido de la conciencia intencional y, de ese modo, impedir toda apropiación objetivante del ser en el mundo.

El enigma, así, es el la interioridad de la mirada y de la teoría, como lo visible en medio de las cosas, donde lo visible se pone a ver, (ésta sería la ambigüedad del cuerpo, cosa y sujeto, visible y vidente), el de una fenomenología desde dentro que señale la opacidad irrebalsable de la experiencia, el de una proximidad con el mundo que es, sin embargo, extrañeza, el de una dimensionalidad de lo sensible, profundidad y excedencia a sí, que no son reducibles a una esfera predicativa. Pensemos, con Merleau-Ponty, el significado de esta frase: "Ser una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros"²⁰. Creo que lo fundamental ahí es que no 'tengo' una experiencia sino que 'soy' esa experiencia, es decir, que mi relación con el mundo es existencial y desde dentro, no desde el mirar. Mi situación existencial, mundanal, corporal, lo que llama Merleau-Ponty "habitar el mundo" es lo que posibilita cualquier realidad 'fácticamente' ofrecida, cualquier "hecho" y cualquier apropiación intelectual de lo dado. Habitar el mundo es estar familiarizado con él desde siempre, tener comunicación interna con los entes, con los demás; por eso, lo dado y lo visto no son nunca planos sino profundidad porque en ellos aparece, no sólo la conexión con el mundo, sino con el pasado y el futuro. La sorda presencia del mundo antecede y, al tiempo, problematiza cualquier determinada presencia de algo a alguien, hay un excedente de lo sensible que no puede reducirse, determinarse, fijarse. Si queremos respetar lo dado, deberemos partir de la presencia como ser en el mundo que no puede volver transparente ninguna ulterior mirada objetivante sobre sí, una reducción que permitiese dar esa experiencia a una subjetividad trascendental.

Como bien ha visto Geraets (*Vers une nouvelle philosophie transcendente*²¹), en *Phénoménologie de la perception*, el verdadero trascendental es la vida. El enigma de lo visible que ve lo hemos entendido desde el habitar, ser en el mundo como vínculo originario, en el que 'ser' es anterior a todo ver teorizante y mundo, como totalidad indeterminada, previo a toda determinación de un dato, en el que la relación, en suma,

¹⁹ Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, México, Fondo de cultura económica, 1998 traducción José Gaos del original *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1927

²⁰ Pp 113 Fp 114

²¹ Geraets, Theodore F ,*Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, p.161 : "Le vrai transcendente, c'est la vie ou l'expérience, origine des transcendances, origine même de l'opposition entre sujet et objet".

aparece como no reducible ni a 'en sí' ni a 'para sí'. La vida es ese vínculo dinámico e irrebable, ese ser no objetivable, esa indeterminación no fijable. Pero también podría decirse que la facticidad constituye ese trascendental último. La facticidad, lejos de ser hecho alguno, supone un exceso de ser, un ya ser como algo nunca apropiable, una situación inasumible; la situación existencial, mundanal, corporal es lo que condiciona, posibilita cualquier realidad fácticamente ofrecida, cualquier dación o cualquier apropiación intelectual. La inserción originaria en el ser, el habitar el mundo ya siempre constituyen así el enigma último porque está en la base de todo darse pero también porque es lo que excede todo mirar, como lo que envuelve lo dado y como excedencia del ojo sobre lo mirado. Ser ya en el mundo habitándolo convierte en familiar toda dación de algo, la sitúa en un horizonte preexistente pero, por ello, olvida regularmente la extrañeza del mundo como tal, el ya ser en el mundo. La facticidad es lo que hace posible, como arraigo, todo aparecer del otro y de los entes pero es también excedencia originaria del mundo y del propio existir, origen de toda extrañeza.

Así pues, ser ya, fácticamente, en el mundo es lo que da su mundaneidad al mundo y la condición última de lo dado que se inserta en ese mundo que siempre habito. Por eso mismo, lo presente muestra de algún modo el mundo como totalidad, por eso, todo aparecer muestra el ser y toda parcial mostración oculta y desvela un todo. Cada aspecto, cada figura, cada estímulo debe ser puesto en relación con una estructura de totalidad, con el fondo como lo aparentemente invisible, olvidado pero continuamente operante. En el campo perceptivo, hay una interacción constante de los elementos que aparecen, una simultánea relación de los diferentes perfiles del fenómeno. Los objetos, lo puntualmente dado en el espacio y el tiempo, serían así una abstracción y, si se quiere reintegrar lo percibido, debe partirse de la totalidad del campo perceptivo y de la apropiación activa y unificante del cuerpo percipiente, del ojo que mira, de la mano que toca. La mirada fenomenológica desde dentro debe sorprender todos los sedimentos olvidados pero actuantes en el habérselas con el mundo, reencontrar sorprendido lo que la actitud natural considera evidente: la familiaridad con el mundo, el horizonte que envuelve y da sentido a lo dado. Pero además la actitud natural obvia y olvida que lo dado es corporalmente dado, incorporación del mundo, que percibir es responder con el movimiento del cuerpo a lo sensible, a su solicitud. Lo que quiere recuperar la descripción fenomenológica es, no sólo lo sedimentado, el pasado, el mundo o los otros tras el presente, sino también lo in-visible mismo que es el ojo que, por ver, no es visto o el cuerpo como condición última de nuestro ser condicionado.

Pero esta estructura, el fáctico y corporal ser ya siempre en el mundo, no comporta sólo familiaridad sino extrañeza originaria, inherencia y excedencia del existir, como

bien señala el 'ya' del ya ser en el mundo. 'Hay', 'il y a', 'es *gibt*' alude al hecho primordial que somos también antes de toda identidad y opacamente, anónimamente. La in-corporación familiarizante es también el trascender de un existir anónimo a un mundo extraño, injustificado: sentido y sinsentido se encuentran en lo dado porque la estructura de la que partimos es la contingencia del estar referidos al mundo previamente a todo comprender pero también la estructura fuera de la cual no hay nada, que es la condición misma de todo donde latentemente se prefigura todo nuestro decir. Podemos resumir diciendo, con Merleau, que el mundo es contingencia ontológica, la estructura totalizante pero injustificada de la irrupción del ser.

2.2. Cuerpo propio y subjetividad

Ante el torrente estructuralista y posestructuralista que amenaza con llevarse cualquier resto de subjetividad por delante, cierto 'retroceso' al modo en que uno de los más radicales fenomenólogos concibe la subjetividad -alejada del papel prioritariamente constituyente del idealismo- puede matizar y refrenar aquellos impulsos. Para Merleau, en la encrucijada entre la fenomenología de Husserl y el materialismo de las ciencias humanas, el lugar del sujeto es vacilante y comprometido, y no se lo puede entender al margen del cuerpo propio y de la temporalidad.

Merleau-Ponty efectúa continuamente en *Fenomenología...* una doble operación de rechazo: frente al materialismo de la ciencia, que reduciría la conducta a explicaciones causales o en tercera persona, y frente al idealismo, que pretende comprenderla desde una historia meramente personal y consciente. Si vemos nuestro comportamiento desde fuera, observamos un cuerpo-objeto, con la neutralidad exigida por la ciencia, pero el resultado es que reducimos lo que 'nos pasa' a mecanismos fisiológicos; si, en cambio, optamos por una visión desde dentro de la conciencia, obviamos el papel que en la conducta juega el cuerpo propio, el cuerpo tal como lo vivimos, y no como lo observaría otro. Así, resulta totalmente solidario hablar de cuerpo propio o de ser-en-el-mundo -son equivalentes en *Fenomenología...*- y que nuestra explicación no se reduzca ni a causas materiales ni a historias personales sino a este otro modo de "presencia" que llamamos experiencia.

¿En qué sentido hablar de cuerpo propio supone una superación de todo dualismo en términos de en sí-para sí, naturaleza-cuerpo, objeto-sujeto? Conviene recordar, en primer lugar, que '*corps*' es la traducción de la expresión husserliana '*Leib*' usada en *Ideas II* como naturaleza animada para oponerlo a la naturaleza material y espiritual. Husserl rechaza categóricamente el dualismo cartesiano entendido como contraposición de substancias y ello como consecuencia clara de las premisas fenomenológicas, especialmente de la reducción. Ahora bien su propia posición sólo

se entiende desde lo que llama Ricoeur²² la doble referencia del Ego puro y el cuerpo-cosa. En esos términos, sigue siendo problemático cómo el *Korps* (cuerpo-objeto) pueda devenir cuerpo animado o la correlación entre naturaleza material y la realidad psicofísica que somos²³.

En Merleau-Ponty, encontramos, ya en *La estructura del comportamiento*, idéntico rechazo a todo planteamiento de la cuestión en términos substancialistas. Lo que caracteriza esta relación es una dialéctica en la que se produce la integración de lo psíquico y lo somático, en la que se supera, elevando y asumiendo, como diría Hegel, lo inferior a un orden que le confiere nueva significación. La estructura, como sentido instalado en la materia, cabe entenderla dialécticamente como la integración de lo pasado, de estratos inferiores que llegan a tener un sentido, como superación dialéctica. Del mismo modo que habitualmente integramos y damos sentido en la conciencia a lo vital y a lo material, puede lo corporal desintegrarse, desvincularse de sentido como sucede en la fatiga, en la enfermedad y, absolutamente, en la muerte. En *Fenomenología...*, el rechazo a ese dualismo le conduce, no obstante, a distinguir entre el cuerpo habitual, el que recoge los gestos y aprendizajes del pasado corpóreo, y el cuerpo actual, el que efectúa de modo nuevo y personal una acción nueva desde los hábitos o predisposiciones corporales que ya posee. Se diría que el cuerpo habitual es el que permite la comunicación con un mundo ya existente, anterior y, en cierto modo, independiente de uno (lo en sí) en el que las cosas guardan, por así decir, su hermetismo. Ese cuerpo habitual garantizaría la relación originaria con el mundo pero es también lo que nos puede cosificar, anclar en el pasado, sumirnos en el anonimato. Por su parte, el cuerpo actual nos permite ser originales, expresar nuestra voluntad, es el vehículo (de la conciencia) para expresar ideas y valores. Conviene comprender la relación entre cuerpo habitual y actual como un vaivén existencial en el que el movimiento temporal en cada momento recoge el peso de la corporalidad y del pasado en la liviandad de la significación que se expresa.

Deviene problemática, con el cuerpo propio, la identidad entendida como transparencia y conciencia de sí, a la manera cartesiana. Puede preguntarse, incluso, si, con los hábitos y estereotipias corporales, puede aún hablarse de 'propio' cuando lo que acompaña a esas conductas es, más bien, una conciencia impersonal (un *Se*). Si, en relación al cuerpo actual, el cuerpo habitual no es sino un instrumento, en relación

²² Ricoeur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, París, J. Vrin edit. 1987, p.124

²³ Véase especialmente capítulos segundo y tercero (Sección segunda) de Husserl, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológicas. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II.*, Madrid, UNAM, 1997), trad. esp. Antonio Ziri6n Q del original *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen philosophie*, Halle, Niemeyer, 1913

al auténtico 'yo' o persona, el *Se* no es sino otro, sin que esa alteridad pueda ya recogerse en ninguna significación explícita, sin que pueda verse cómo se engrana libertad con necesidad, espíritu con naturaleza.

No puede elegirse -y sin embargo la ambigüedad del existir consiste en ello- entre lo original y lo originario, entre la unidad histórica provocada por cierta toma de decisión presente y espontánea, o entender, por el contrario, que ésta sólo es posible desde el ser temporal, fusión encarnada de pasado, presente y futuro. Si el estilo personal no responde a decisión alguna sino que es, más bien, el horizonte de cualquier decisión, es preciso considerar como 'yo' cierto anonimato, una generalidad que es génesis de lo personal. El sujeto que decide espontáneamente y actúa sobre el mundo imponiéndole su perspectiva, haciendo siempre del mundo 'su' mundo no podría decidir ni actuar ni tener lo que se dice su mundo si su enfoque fuera solipsista y el vínculo con las cosas, con el pasado, con lo orgánico, resultara imposible: no tendría mundo de que apropiarse, pasado que integrar y desde el cual proyectarse. Ese fondo que recorta las figuras de la conciencia, de la presencia, del sujeto, garantiza nuestra unidad con el pasado, con el mundo y con los demás, abre mi perspectiva al horizonte impersonal en el que se sitúa; siendo uno con el mundo por el ser orgánico que somos, viviéndose el pasado en el presente, habitándolo, su apropiación no se convierte en tarea imposible porque estamos en la verdad.

Puede objetarse que al percibir no somos cosa y que en la experiencia no se evidencia sólo que hay mundo sino que hay una apercepción de uno mismo. Pero Merleau-Ponty responde que la conciencia que así acompaña al percibir no es posesión de sí y, por así decirlo, le precede. Es un *cogito tácito*, silencioso, implícito, en todo diferente del *cogito* cartesiano. Soy, dice Descartes, porque pienso, y al hacerlo me constituyo como ser pensante en un acto que es 'presencia a sí'. "Soy una experiencia"²⁴, replica Merleau, una tradición inolvidable que se inaugura *al nacer* (no en el acto reflexivo). Ser en el mundo, ser un campo de experiencia precede a cualquier apropiación tética de sí, es la subjetividad mundana del *cogito* tácito. 'Ser' precede a 'pensarse', luego el pensar se reconoce como figura recortada desde un fondo de vivencias. Ese preceder imposibilita la plena presencia de sí a sí exigida por el *cogito* cartesiano: nuestro existir se revela como apertura inacabable desde el nacimiento mismo, 'posibilidad de situaciones'. El *cogito* merleaupontiano, lejos de constituirse a sí mismo, se 'encuentra' en el curso del acontecer, en el mundo.

Discutiremos, más allá de esas fórmulas, que en *Fenomenología...* escape Merleau del todo al idealismo que dice superar porque el de la subjetividad es, con mucho, el

²⁴ Fp.415 Php.465

tema que más críticas ha levantado tanto desde planteamientos muy “otros” (especialmente, Descombes²⁵) como en comentaristas afines a su pensamiento (Madison²⁶ y Barbaras²⁷, por ejemplo). El motivo por el que se etiqueta al primer Merleau-Ponty como idealista es que no renuncia a utilizar términos como “conciencia”, “sujeto” e incluso “*cogito*”. Ciertamente, reformula totalmente su significado: no encontramos en ningún caso en *Phénoménologie de la perception* la idea de una subjetividad sustancial ni siquiera activa (como *causa sui*), tampoco la idea de un yo, con mayor o menor transparencia a sí, sino que la subjetividad viene siempre cualificada como algo brumoso, fundado en la pasividad, y los juicios y acciones conscientes derivan de una preconciencia o *cogito tácito*. Pese a todo, seguramente, está justificada la crítica a ese remanente vocabulario idealista porque el lenguaje tiene su propio peso y delimita, se quiera o no, un pensar. Pero lo que parece decisivo es, si lo que está en cuestión en *Phénoménologie de la perception* con esos títulos imprecisos, es o no un problema superado. No parece posible una fenomenología consciente de sí que no aborde de algún modo el tema de la subjetividad, el “desde donde” de sus descripciones, la intencionalidad y sentido que animan el decir, a quién o dónde se manifiestan los fenómenos.²⁸ ¿Cuál es la conciencia de sí en la experiencia, por muy preconsciente que sea, desde cuya comprensión parte nuestro pensar? Sentirse sintiendo parece un nivel fundamental para evitar el des-doblamiento entre experiencia y reflexión que convertiría la experiencia en incomprensible en sí misma. ¿Ha desaparecido esa cuestión en *Le visible et l'invisible* o ha quedado simplemente diluida, como lo está el sujeto en la “*chair du monde*”?

2.3. Lo visible y el mundo percibido

La segunda parte de *Fenomenología...* tiene como objeto el mundo percibido, que no es sino la otra cara, simétrica, de la primera parte que trataba sobre la apropiación corporal y perceptiva del mundo, y nos permitirá entender el mundo como in-corporado y orgánicamente centrado en el cuerpo frente a la supuesta objetividad y neutralidad

²⁵ Descombes, Vincent: *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* trad. Elena Benarroch, Madrid, Cátedra, 1982, p.100: “Esto es lo que constituye la originalidad del idealismo reformado, pero no sobrepasado, por Merleau-Ponty: *la identidad del sujeto y del objeto* (...) se manifiesta en lo no acabado.”

²⁶ Madison, Gary Brent: *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, Ohio Univ.Press, 1981 p.163: “The important question (...) is to know if a fully realized phenomenology does not call for an abandonment of the vocabulary of subjective idealism which is still present in the *Phenomenology*”.

²⁷ Barbaras, Renaud : *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, Chap. 1.3. « L'idéalisme de Merleau-Ponty » p.34: “Les descriptions phénoménologiques qu'il nous propose maintiennent en effet le vocabulaire de l'idéalisme. »

²⁸ F. Dastur, *Chair et...* p.70 : “La question du sujet ne peut pas être écartée si facilement.”

de las cosas. Si al comienzo de este sumario repaso de cuestiones de *Fenomenología...* caracterizamos el ser del aparecer como darse interrogativo, ahora anticipamos algunos de los rasgos del mundo tal como nos es dado interrogándonos, como mundo vivido.

De las cosas no tenemos conocimiento desde un “yo pienso” sino por un “yo puedo”, por un saber pre-lógico del cuerpo que aprehende las cosas manipulándolas o las apresa visualmente. Como demuestra Merleau en su célebre análisis del cubo, no es por deducción que sabemos de sus lados invisibles sino por las conexiones corporales que tenemos con las cosas, gracias a las cuales hay un ‘dentro’ del cubo. El saber del cuerpo es el ‘saber del ser del mundo’, saber desde su interior que es también su corazón corporal; si el cuerpo sabe la vida que recorre el espectáculo, es porque sabe de sí que no es sino ser del mundo y porque, como cuerpo, ‘anima’ al mundo, esto es, le da sentido, orientación, dirección y, por su mirar, se convierte en espectáculo.

Quien describe la cosa como lo sentido objetivamente, con independencia del cuerpo, se ignora a sí mismo, su presencia siempre en obra, la familiaridad que nos une al mundo que nunca dejamos de ver, tocar o escuchar y en el que siempre estamos, todo lo cual convierte en imposible una mirada externa al mismo. El error simétrico de esa objetivación radica en confundir la sensación con un tener conciencia de cualidades sensibles o con una apropiación subjetiva por la que se dotaría de significado a lo sensible, por sí mismo carente del mismo. Las cualidades sensibles de las cosas son, lo veremos, donaciones primeras y originales que manifiestan la connivencia natural con el mundo, un diálogo previo con las cosas. Los colores, por ejemplo, dimensionan espacial y temporalmente, provocan acercamiento o alejamiento, y pueden por ello ser mejor descritos como halo o atmósfera que como puntos espaciales estimulantes dentro de coordenadas objetivas y geométricas.

Si, para Merleau, lo sensible es dimensional, incorpora la significación emotiva o el sentido a las cosas, es porque, en general, la idea de un mundo objetivo de resultados de una captación teórica, así como la idea de un espacio geométrico, le parecen del todo ajenos al mundo vivido en el que actuamos y nos orientamos. El espacio vivido, a diferencia del geométrico, es profundo y moviente en su doble dimensión espacial y temporal. El mundo como horizonte último de todos los mundos posibles no es el mundo objetivo de la ciencia sino la urdimbre primigenia con las cosas que nos equipara a todos en la certeza de estar en él, de una familiaridad anterior a cualquier aprehensión teórica del mundo.

Pero el espacio vivido es el que en cada caso el existente apropia o vive, pudiendo hacerlo cada cual en su mundo. De hecho, el espacio vivido del niño, del

esquizofrénico o del primitivo cuestiona la existencia de un espacio único y lógico. Sus mundos aparecen cerrados sobre sí y crípticos para quien, desde fuera, quiera penetrarlos. Igual que en el sueño es imposible dissociar el simbolismo de las imágenes, el contenido latente del manifiesto, del mismo modo toda vivencia, sea la del salvaje, la del niño o la del sano-adulto parece caracterizada por la auto-referencia de lo vivido: la vivencia perceptiva se caracteriza por su “gravidez simbólica”²⁹. La imagen onírica, como el mito, refieren a un mundo al que estamos naturalmente vinculados y sólo en el cual se comprende su sentido encarnado. El mundo del soñador o el de los mitos aparecen cerrados en una clave interior, lastrados por el peso del pasado, sea la infancia individual o el primitivo pensamiento mágico como infancia de la humanidad. Pero no sólo esos mundos: son todas las vivencias las que aparecen encerradas en el círculo de la infancia, de la costumbre o de una afectividad no recuperables racionalmente y por ello obsesivas; círculos mágicos que no se podrían romper porque no puede escaparse del origen, la infancia o la irracionalidad más que aparentemente, en el olvido que permite una conciencia predicativa, pero reaparecen siempre que la delgada capa cultural cae –en el sueño y en la neurosis, también en la poesía. El primitivo y el niño, además, están en el origen del pensar lógico que se enraíza en esa expresividad, por lo que no puede pretender subordinarlas, callarlas o negarlas, sin callarse a la vez. No reconocer su conciencia al otro pone en peligro la conciencia propia porque sentido mítico o conciencia infantil son el origen mismo de la conciencia adulta y lógica y si se reduce tal origen a sinsentido y no a conciencia es el propio juicio lógico el que peligra.

Pero yo y el otro no vivimos desde el aislamiento, podemos reconocernos en el mundo como nuestro ámbito común porque no soy objeto en su campo ni sujeto para el que el otro se da. En el último capítulo de la segunda parte, señala Merleau cómo nos deslizamos desde la perspectiva a la ajena fácilmente, como pasa al conversar, porque no hay prisma absoluto que negaría al otro su punto de vista para convertirlo en mi mirada y en mi campo perceptivo, y no hay tal prisma porque, si reflexionamos, reconocemos en cada uno un ámbito anónimo, pre-personal que somos también y originariamente, tanto al percibir como al hablar, mucho antes de apropiarnos del ser propio, antes de iniciativas o juicios personales.

²⁹ La expresión “preñez” (o “gravidez simbólica” en la traducción de Cabanes) la encontramos en Cassirer, Ernst: *Filosofía de las formas simbólicas*, libro III, trad. Antonio Morones México, FCE, 1971, p. 238: “Por ‘preñez simbólica’ ha de entenderse el modo como una vivencia perceptual (...)entraña al mismo tiempo un determinado ‘significado’ no intuitivo” , y aparece citado en Fp.306, Php 337

2.4. Tiempo y libertad

En la última parte, el movimiento descriptivo de la obra parece plegarse sobre sus resultados y adquirir un carácter más filosófico. Es cuestionable, como veremos, hacer de los capítulos conclusivos de *Fenomenología* lo esencial en detrimento de las otras partes cuyo fundamento es con frecuencia psicológico. Es posible, en cambio, que el vocabulario idealista de capítulos como “El Cogito” refleje filosóficamente de manera insuficiente lo ganado en su fenomenología más descriptiva.

La confrontación con Husserl, Scheler, Heidegger o Sartre en relación al otro, al tiempo o la libertad nos permitirán, en todo caso, perfilar mejor las posiciones de Merleau-Ponty en el panorama fenomenológico. Paradigmático en ese sentido es el capítulo sobre la temporalidad donde Merleau, tras rechazar las concepciones realista e idealista del tiempo, radicaliza la síntesis de transición o el flujo temporal husserliano, aún anclado en la conciencia, hacia un trascender a la vez del tiempo y del sujeto. Constituye la originalidad de su posición el que en Merleau el sujeto sea el tiempo y el tiempo sea el sujeto porque ser en el tiempo siendo el tiempo nuestro ser significa que no puede comprenderse uno sin el otro. O también que, más allá de Heidegger y de Husserl, busque una tercera vía que conjugue el privilegio de la presencia a sí reclamado por la fenomenología con el ser ek-stático del Dasein partiendo de una facticidad que, en Merleau, sería condición temporal, mundana y corpórea que posibilitaría, en el deslizarse de los campos de presencia, la cohesión vital como presencia consigo demorada e incompleta. De la síntesis que nuestro autor opera en relación a Husserl y a Heidegger resultaría que aquello por lo que puede hablarse de cohesión de vida sería, por un lado, la espontaneidad generadora de tiempo que, al permitir la distancia, propicia el re-conocimiento y, por otro, la densidad temporal y de mundo propias de cada campo de presencia que garantiza en cada explosión ek-stática –de por sí aniquiladora- todo el ser.

La subjetividad temporal, en un tiempo concreto, no es sino praxis, acción desarrollándose en un medio histórico, acción que comporta libertad. Es especialmente en el capítulo de la libertad donde se hace manifiesto que la confrontación con Sartre, la bifurcación entre sus dos proyectos se da desde las primeras obras de Merleau, mucho antes de que surjan discrepancias personales o políticas.

Frente a la libertad con fondo de nada que es la de Sartre, Merleau, con Heidegger, hablaría más bien de apertura, de estar abiertos a lo que apela en el mundo. La verdadera apertura es la relación porosa a cosas y situaciones desde la que se actúa y que confiere verdad a la acción frente a la arbitrariedad que resultaría de una nada

que elige mundo-verdad, que la decide a cada instante. Es también contra la concepción decisionista de Sartre de la política o de la historia, contra la noción de un instante como espacio del sí y del no o del compromiso, como es comprensible el presente merleauPontiano que retendría en sí la profundidad de la historia y la pregnancia del futuro en el presente. Además, en *Fenomenología* es el hombre real, esencialmente social, el que experimenta la historia, no el *para sí* sartreano. La génesis del sentido histórico la da la experiencia colectiva y anónima mucho antes que el genio del gran hombre que con un golpe de efecto la moldea: el sentido lo es de la historia y en la historia, no en un sujeto que lo decide sino desde el Se social, en el campo de presencia preñado de historia que abre un posible futuro. Se trata, en fin, de dos maneras casi antagónicas de entender la existencia, porque donde Sartre ve oposición entre ser y nada, circunstancia y espontaneidad, o entre naturaleza y sociedad, para Merleau, espontaneidad y circunstancia, ser y nada lejos de anularse se necesitan y su síntesis es la existencia, la libertad real realizándose mundanamente.

3. El planteamiento de este trabajo

Es objetivo del presente trabajo plantear las cuestiones metodológicas temática o implícitamente presentes en *Fenomenología*. A través del análisis que llevaremos a cabo de los diferentes capítulos de la obra doblaremos con frecuencia las descripciones fenomenológicas para tomar conciencia del prisma asumido en cada caso: no haremos con ello sino participar de una reflexión muy propia de nuestro autor. Es muy pertinente, en efecto, la cuestión porque Merleau se asigna diferentes perspectivas a lo largo de la obra: en el “Avant-propos” dice dejar hablar a la experiencia propia antes que a Husserl o a Heidegger, en varios momentos la voz de la experiencia parece otorgarse a la Gestaltheorie o a la psicopatología, al experto (*savant*) no sin, a continuación, tildarlo de ignorante de su propia posición en nombre de una fenomenología reflexiva y basada en la experiencia viviente; o aún, como al final de la obra, considerando descriptivas y en cierto modo faltas de fondo filosófico – como actitud natural o científica- las dos primeras partes y apelando a la actitud reflexiva de la filosofía para la conclusiva tercera parte. No debe perderse de vista que lo que late en esas vacilaciones es cierto interrogar radical que, definiendo precisamente lo que es la filosofía para Merleau, se aplica necesariamente a su propia escritura, permitiendo así una interrogación abierta al ser, pura.³⁰ Es lo que ocurre, de

³⁰ En el sentido que le dará Merleau en *Le visible et l'invisible*, recogido en el comentario de C. Lefort como una interrogación que se pregunta por sí misma y no como la que se efectúa desde un sujeto sin cuestionar. *Sûr une colonne absente*, París, Gallimard, 1978 p. 25: « La

hecho, con los postulados fenomenológicos de los que, con Husserl, parte, que no cesan de ser cuestionados y radicalizados como sucede con la reducción eidética, el papel de la conciencia o la intencionalidad tética, en una verdadera fenomenología de la fenomenología. Nuestro propósito de convertir en objeto temático el planteamiento metodológico y ontológico de *Fenomenología*, equivale a hacer de la fenomenología de la fenomenología la clave última de nuestra lectura porque ésta implica tanto una radicalización de la fenomenología hacia la esencia misma del fenómeno de ser en el mundo como, por el mismo motivo, un interrogar abierto al ser mismo del fenómeno que comporta una crítica a la tradición metafísica. Sin duda, al añadir nuestra propia voz a esta interrogación para explicitarla, lo que tratamos es de entender mejor, desde la altura y radicalidad de miras del propio autor, el alcance y los límites de esta, su primera y luego auto-cuestionada obra.

Para ello indagaremos las fuentes de todo tipo de que se nutre *Fenomenología*: aunque más bien de refilón, daremos noticia de la Gestalttheorie, del psicoanálisis existencial, de la psicopatología de Scheler, de la psicología infantil de Piaget. Filosóficamente, recibe muchas influencias difíciles de recorrer en su totalidad. Por su especial incidencia destacan Husserl, Heidegger y Sartre con quienes no cesa de dialogar por lo que, para comentarlo, nos veremos obligados a ir y venir de los textos husserlianos –como *Ideas*, *Crisis...* y *Lecciones sobre el tiempo*- o de Sartre -*Lo imaginario* y *El ser y la nada*- o de la primera gran obra de Heidegger -*Ser y Tiempo*- a *Fenomenología de la percepción*. También en Bergson (*Materia y memoria*) o en el Cassirer de *Filosofía de las formas simbólicas* encontraremos abundante material para comprender mejor la posición merleau-pontiana. Podemos ampliar la discusión hacia atrás y adelante: Descartes, Kant y Hegel en el horizonte de la filosofía tradicional que trata de superar comprendiéndola; Marx y Freud que inspiran su vertiente más crítica. Por nuestra parte, desde el horizonte del pensamiento posterior a Merleau, echando una mirada retrospectiva, nos permitiremos algunas notas de diálogo con Foucault o Derrida que, aunque extemporáneas, pueden aportar luz a la ulterior recepción crítica de nuestro autor y a su posible lugar en el panorama actual.

El aparato crítico sobre la obra de Merleau-Ponty alimenta de principio a fin nuestras reflexiones, permitiéndome destacar las obras y artículos de F. Dastur, R. Barbaras, F. Robert, C. Lefort, Y. Thierry, G. B. Madison, Th. Geraets o A. de Waelhens, entre otros, como los que tal vez más notablemente las influyan. Con todo desborda la intención de este trabajo actualizar exhaustivamente las interpretaciones de cada tema tratado, en parte por la amplitud de la empresa, en parte para no

rupture qui apprend le jaillissement immotivé la transcendance qui se dévoile et se conserve, ce n'est rien d'autre que ce qui sera nommé l'interrogation pure. »

entorpecer la fluidez y posible originalidad del comentario y para que se transparente mejor la voz del propio Merleau.

Quisiera, para terminar esta introducción, justificar el título de este trabajo: “Ver, pensar, decir, ser: la articulación del discurso filosófico en *Phénoménologie de la perception*”. Con “articulación” sugerimos una unidad subyacente al discurso merleau-pontiano que hilvanaría sus diferentes niveles, permitiendo pasar de un plano a otro, ver (percepción), pensar (reflexión), decir (expresión). Es tentador ver esa articulación como vínculo ontológico último que llamamos ser en el mundo o presencia, ser que en *Le visible et l'invisible* es la “*chair*” pero que en *Phénoménologie de la perception*, de algún modo, es el cuerpo percipiente-expresivo o el esquema corporal, como lugar de todas las equivalencias. Desde la percepción y en relación al ser se levanta el discurso. Lo dicho tiene sentido sólo si surge, si encuentra su génesis en la experiencia, que es, a su vez, ser en el mundo. Para que el mundo sea justo un mundo debe presentarse (experimentarse) articulación y sentido. Sólo desde el sentido apuntado en la intención que es el *Logos* (esa es la palabra filosófica para “articulación”) del mundo (*Logos endiathetikós*), articulación de ser en el mundo, vínculo entre las cosas y mi cuerpo, puede entenderse la significación del discurso, el *logos* del lenguaje (*logos prophorikós*).

Pero articular es relacionar manteniendo la diferencia, guardando las distancias, y en Merleau-Ponty se trata de relaciones y diferencias múltiples: no se trata de traducir o respetar sin más el sentido de lo experimentado en lo pensado o dicho porque pensar es coincidir a distancia y decir es crear, re-crear si se quiere. Todos los niveles se mantienen abiertos en sí mismos y en su relación con los demás y, sólo por eso, se articulan. Articular no es reducir un nivel a otro, el lenguaje no traduce sino que expresa con estilo propio, es original; la palabra hablante³¹ no parte de signos previos como formas preexistentes en las que volcar experiencias o pensamientos. Pero es que además debe entenderse por experiencia, no algo mítico o pasado a recuperar, sino un presente viviente. Finalmente, como hemos visto repetidamente, la reflexión verdadera lo es siempre sobre sí misma, no hay fenomenología sin fenomenología de la fenomenología, la filosofía, para serlo, debe ser interrogativa precisamente como condición para vincularse en serio con la experiencia y no convertirse en pensar sin fondo. En suma, para mantener el vínculo entre decir, pensar y experimentar, debemos expresar siempre originalmente esa experiencia, renovando el lenguaje para encontrar una articulación lingüística que dé cuenta, provisional y parcialmente, del

³¹ Partimos de la distinción entre “*parole parlée et parole parlante*” desarrollada en “*Le langage indirect et les voix du silence*”, cuya reflexión sobre el lenguaje y el silencio hemos hecho nuestra en esta introducción. En M. Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960, trad. española C. Martínez, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964

logos del mundo, debemos cuestionar una y otra vez lo pensado y al pensador para acercar precisamente el pensar a lo que nos interpela. Si ningún nivel se mantiene cerrado, no cabe hablar del dualismo entre lo irreflejo y la reflexión ni entre lo originario y lo original porque la relación de sentido doble (*Fundierung*) que las une rompe precisamente esas categorías. El lenguaje acoge, así, lo no dicho como intención y sentido para llevarlo a expresión pero, al decirlo o pensarlo, no deja intacta a la experiencia que, a su vez, es pre-lingüística y encierra comprensión. A la experiencia, articulada en sí misma, pero pre-lingüística y afectada “*après coup*” por nuestro decir y pensar, corresponde un lenguaje naciente sobre un fondo de silencio y de impensado. No se trata de decir lo verdadero como si hubiese algo que pudiese pensarse y fijarse como tal (como estático pasado) sino que estamos en la verdad, ser en el mundo que, como relación y presente vivo, es imposible de distanciar para ver, de capturar y embalsamar: si el lenguaje tiene sentido no es por corresponder sino porque expresa, renueva y recrea lo vivido. Eso sí: su novedad es la exigida por la intención silenciosa.

Podemos alcanzar, así, a ver por qué la articulación del discurso filosófico en *Phénoménologie de la perception* conduce continuamente sobre sí mismo, lenguaje sobre el lenguaje, fenomenología sobre la fenomenología y eso, no con intención de promover meta-discursos sin fin, sino, precisamente, para ser fiel a la divisa de decir las cosas mismas. Frente a la palabra hablada, el lenguaje languaraz que arranca de conceptos no examinados y arrastra sus prejuicios, el lenguaje que acompaña al pensar y a lo vivido es aquel que continuamente se pregunta por su sentido, donde el pensar hace retroceder al decir para buscar sus fuentes, donde lo experimentado retrotrae el pensar que, de otro modo, sería, a su vez, un pensar en seco, sin fondo. El retrotraer del discurso es la búsqueda, pues, de su conexión con un verdadero pensar que arraigue en lo vivido. El discurso sobre el discurso, lejos de ser secundario, se convierte en el único modo posible de articularlo con la intención vivida que anima el decir.

Capítulo I

El propósito filosófico

El "Avant-propos" de Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* empieza con una pregunta: ¿qué es la fenomenología? Elige de ese modo el inicio adecuado porque filosofar no es sino asombrarse, no hay filosofía sin algo que nos cuestione, aún más, hemos de asombrarnos por nuestro propio preguntar filosófico. La autoconciencia respecto a lo que está llevando a cabo aparece, así, muy pronto: antes de plantear una fenomenología de la percepción reflexiona sobre el método que orienta nuestra búsqueda. En el asombro ante la fenomenología, lo veremos en seguida, hay una distancia crítica cuyo propósito, sin embargo, no es otro que el de apresar así mejor lo esencial de la fenomenología. Con ello, la fenomenología revierte, y no será la única vez, sobre sí misma ya que lo propio de la misma es justo esa actitud. Preguntarse: ¿qué es la fenomenología?, equivale a resituar a Husserl en el origen mismo de su filosofar, en lo que le da que pensar y con ello provoca aún reflexión en su obra. Así, asombrándose con y de Husserl, salva su inspiración inicial y abre camino a un nuevo pensar que, siendo por ello deudor de su maestro, es posible, precisamente, en lo que hay, en ese interrogarse, de superador de lo literalmente escrito, tematizado en él

Dice: "la fenomenología es el estudio de las esencias"¹, pero eso quiere decir también estudio de la conciencia, de la percepción etc., enigma que no sólo se plantea el mundo del que se distancia para comprenderlo sino que se abre también en el modo de dirigirnos al mundo. Y añade: "una filosofía que resitúa las esencias dentro de la existencia"², con lo que apunta a una fenomenología existencial en la que el carácter mismo de la esencia, entendida desde una separación al mundo, no se ve ya como enigma, sino como algo que debe ser interrogado críticamente. Pero lo que empuja a Merleau-Ponty a su interpretación crítica está en el carácter mismo de la obra husserliana en la que la indefinición del proyecto muestra incluso cierta contradicción pretendiéndose trascendental, dejando en suspenso las afirmaciones de la actitud natural, mientras trata de encontrar, a su vez, "este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico".³ El proyecto filosófico se muestra indeciso al pretender conciliar exactitud y rigor con la genuina comprensión del mundo en el que estamos.

¹ Fp 7 Pfp I « La phénoménologie, c'est l'étude des essences ».

² Ibid. « Une philosophie qui replace les essences dans l'existence ».

³ Ibid. « Ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique »

Así, en Husserl, en su carácter indefinido y a veces contradictorio, se encontraría para Merleau-Ponty el existencialismo de Heidegger; las lecturas se sobreponen pero no anulan el texto enigmático del que parten: Heidegger indicado desde *Krisis*, como explicitación del "*natürlichen Weltbegriff*" o del "*Lebenswelt*". Pero, claro, no como si el texto contuviese, de hecho, todas sus lecturas, sino como cierto estilo o cierta pregunta que se encuentra en ellas. Subraya desde el inicio este punto: "*la fenomenología se deja practicar y reconocer como estilo, existe como movimiento, antes de haber llegado a una conciencia filosófica total.*"⁴ Más allá de Husserl, como estilo filosófico que se encuentra ya en Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche y Freud y por estilo entiendo manera de interrogar e interrogarse; más allá de Husserl, como lo que, sobre sus formulaciones explícitas, permanece en sus lectores e intérpretes. Y, justamente, Merleau-Ponty usa la fenomenología aún cuando siga indecisa, aún sin haber llegado a su conciencia filosófica global, y puede verse su obra, desde aquí, como ese esfuerzo por llevarlo a conciencia aunque lo que resulte sea, precisamente, que no puede irse más lejos que explicitar ese estilo, ese modo de interrogar. En último término, sólo puede decirse qué es la fenomenología para nosotros, utilizando de ese modo el método fenomenológico para la fenomenología. Con ello se anuncia que cada uno revive, recrea desde su propia vivencia y experiencia lo que la fenomenología ha tratado, en cada caso, de describir, y que es en lo vivido que se encuentra la unidad última de la fenomenología: es lo que suscita el asombro, lo que da que pensar, lo que interroga.

Merleau-Ponty, ante sus otros -Husserl y Heidegger- reduce su diferencia en un 'se' ("on"), en lo indiferenciado: "La unidad de la fenomenología y su verdadero sentido la encontraremos dentro de nosotros".⁵ Nadie tiene la llave exclusiva de lo que aparece así como estilo, esto es, justo como lo que escapa a tal o cual autor u obra expresa, o incluso a toda conciencia temática. R.Barbaras ha visto precisamente en ese modo de tratar la alteridad una de las carencias esenciales de nuestro autor: el no reconocimiento del otro como otro al disolverlo en el anonimato. Diríamos nosotros: la utilización de uno y otro indiferenciadamente, como herramientas válidas sólo en función de su adecuación a mi experiencia, a mi vivencia, oculta seguramente su individualidad. P. Ricoeur no cree esencialmente errónea la lectura de Merleau-Ponty: en su opinión, actualiza la relación profunda de los dos proyectos filosóficos en un período de indecisión de cada uno de ellos. Se habla, por ejemplo, de intencionalidad en Husserl pero no es ya la intencionalidad tética sino la operante (*fungierende*). Y esa

⁴ Fp 8 Php II : « *La phénoménologie se laisse pratiquer et reconnaître comme manière ou comme style, elle existe comme mouvement, avant d'être parvenue à une entière conscience philosophique.* »

⁵ Ibid. « C'est en nous mêmes que nous trouverons l'unité de la phénoménologie »

intencionalidad tiene un claro parentesco con la trascendencia del ser-ahí de Heidegger. O, si se habla de síntesis, "(es) para decir la globalidad del tiempo, no es una síntesis de la que el sujeto tuviese el dominio, sino una composición de la que no es el autor y que más bien lo constituye, en resumen, es una 'síntesis pasiva'".⁶ Pero la síntesis pasiva tampoco está sin relación al desplazamiento operado por Heidegger de una problemática de la conciencia a una problemática del ser-ahí. También en Heidegger, más acá de la *Kehre*, se revela la noción de ser-ahí como más próximo al de subjetividad o se percibe la herencia de la temporalidad *ek-stática* de Heidegger del análisis de protensión-retención husserliano.

Independientemente de la validez de ese entrecruce, lo que hace Merleau-Ponty, más que una lectura, es servirse de sus proyectos para describir el mundo vivido que sigue reclamando una filosofía que le haga justicia; y así, en cuanto pretenden ese propósito, se entrecruzan sus filosofías porque las une un mismo enigma.⁷

Se consuma así una curiosa operación: la descripción de esencias intemporales desde un sujeto trascendental pasa a ser la interpretación de lo que, en cada caso, es la lectura de lo vivido -que es el modo en que realmente se dan las esencias. El 'aquí' y 'ahora' en que se presentan las relativiza al encarnarlas y las hace susceptibles de múltiples perspectivas: si la esencia es esencia de la experiencia y cada experiencia me es propia, es sólo desde mi existencia que el sentido del sentido puede comprenderse. Pero, justo por eso, mi vivencia se convierte en 'fuente absoluta de sentido' pues "soy yo quien hace ser para mí"⁸. Todo conocimiento aparece referido a ese mundo antes del conocimiento. Pero ese mundo, ¿puede realmente describirse? Hacer del mundo vivencia, origen, fuente absoluta de sentido de todo conocimiento ulterior no implica, en mi opinión, más que reconocer la ingenuidad de todo objetivismo como el de la ciencia que pretende explicar sin hacer referencia a la génesis de objetos, causas y sentido, es sólo dar un paso atrás en ese proceder, paso atrás que es génesis, es crítica, es interrogación. Puede decirse que esa vuelta atrás no es más que un retorno a la conciencia -fuente absoluta de sentido. Pero Merleau-Ponty niega tajantemente que ese sea su propósito. Porque, igual que señalábamos que la esencia encarnada o la textura de lo vivido no puede ser propiamente objetivada, tematizada sin más en una descripción, tampoco cabe la conciencia de sí, la certeza de mí para mí de la que partiría el idealismo, cuando de lo que se trata es de esa experiencia que

⁶ Ricoeur, Paul "Par delà Husserl et Heidegger", en *Les Cahiers de Philosophie*, nº 7, 1989, p.22, trad. mía

⁷ Sobre el entrecruce de la fenomenología de Husserl con la crítica heideggeriana y merleau-pontiana a ciertos supuestos de ésta, véase el anexo I

⁸ Fp 9 Php III

soy y de la que justamente no puedo distanciarme. En el idealismo, deja de adherirse a una experiencia y es por ello por lo que el mundo, luego, más que describirse, debe reconstruirse. Su sujeto -"certeza de mí para mí"- es descarnado y sólo bajo esa condición puede convertir el mundo en producto de su actividad constructora. Una vez más, la reflexión idealista es un insuficiente y erróneo paso atrás; erróneo, porque se cree subjetividad más allá del tiempo y del ser, insuficiente, porque "pierde conciencia de su propio comienzo", ⁹ porque "no puede ignorarse a sí misma como acontecimiento." ¹⁰ Esa vuelta a las cosas mismas no puede ser alejamiento del objeto tal como es entendido ingenuamente para recoger las condiciones transcendentales en la actividad del sujeto que lo hace posible porque el sujeto no engendra el mundo sino que está ya en él y sólo debe explicitarlo, describirlo. Así, la reflexión es noemática, permanece en el mundo, no es reflexión sobre su propia actividad sino sobre lo irreflejo, lo que da que pensar. Es reflexión con un comienzo, vinculada desde siempre al mundo en el que aparece como vuelta sobre sí: lo vivido explicitándose gracias a ese poder interrogador que somos. Se supera, así, el dogmatismo, la irreflexión del sentido común y de la ciencia, no para recaer en un "hombre interior " en el que reside la verdad; se va más allá del objetivismo pero no para situarse fuera del mundo y retirarse a la subjetividad, entendida como única certeza de sí. Se recupera el mundo como enigma y al hombre como ese sujeto problemático en cuanto está en el mundo y es en el mundo que se conoce; frente a la pseudo evidencia de la ciencia y del idealismo, al señalar Merleau-Ponty sus respectivas ingenuidades, nos vuelve a plantear qué es verdaderamente explicar y reflexionar, cuando explicar implica un sentido siempre previo, y la reflexión, un irreflejo como el medio mismo de mis pensamientos, el mundo al que estoy siempre brindado. Para comprender la relación del hombre con el mundo, no sirve ni la actitud objetivista de la ciencia, en la que el asombro que inicia el pensar no aparece siquiera y parte de lo que es, en realidad, un resultado, ni vale tampoco la interrogación con trampa del idealismo, en la que la respuesta, por decirlo así, está en la propia formulación del problema, cerrándose nuevamente lo abierto en falso, en una nueva fuente de evidencia, a saber, la subjetividad. "Describir", lo hemos visto, no es sino la palabra que muestra críticamente la insuficiencia de explicar y reflexionar al modo idealista, como retorno a sí: sugiere, simplemente, que el mundo está, desde siempre, abierto al hombre que, a su vez, está abierto a sí mismo con lo que no cabe la ruptura en la relación hombre-mundo sino sólo el desvelamiento de ese enigma que soy. Ahora bien, como tal

⁹ Fp 10 Php IV

¹⁰ Ibid

enigma, decía también, la palabra "descripción" resulta precipitada o vale sólo como finalidad irrealizable.

Hemos visto la necesidad de replantear la fenomenología como descripción de las cosas mismas. En realidad este propósito implica en Husserl una reducción del mundo tal como se da en la actitud natural: lo que debe hacer la filosofía sería describir el mundo en tanto que significativo. Husserl pretende describir el 'ser' del fenómeno -en sentido platónico: lo que se muestra esencialmente en todo darse y hace nombrable, pensable tal fenómeno. No se trata de *a priori* o condiciones transcendentales porque es lo que se muestra, no algo puesto. Ciertamente, se muestra sólo como correlato de cada acto intencional para el que, en cada caso, lo noemático se desvela, pero eso no convierte a lo así patente en mera apariencia. Sin el ser del fenómeno no habrá modo de decir nada del mismo tanto si nos referimos al contenido del mismo como al acto por el que éste aparece, pero, con ello, se perderá lo que es verdaderamente el fenómeno antes de reducirse a su "ser". Nada que objetar, pues, a la descripción fenomenológica del mundo si eso no supone reducir el mundo a la operación activa de significación que es propia de la conciencia, si no es sustituir mi sensación de rojo, por el advertirla como manifestación de un rojo sentido porque así el mundo no sería más que la "significación mundo", la reducción fenomenológica sería idealista en el sentido de un idealismo trascendental.

El idealismo trascendental trata al mundo como una unidad de valor indivisa entre Pedro y Pablo, en la que sus perspectivas se recortan, y que hace comunicar la 'conciencia de Pedro' y la 'conciencia de Pablo', porque la percepción del mundo 'por parte de Pedro' no es obra de Pedro, ni la percepción del mundo 'por parte de Pablo', obra de Pablo, sino en cada uno de ellos, obra de conciencias prepersonales cuya comunicación no constituye un problema al venir exigida por la definición misma de la conciencia, del sentido o de la verdad.¹¹

La trascendencia del mundo y del otro, como se ve, son inexplicables desde esa reducción del mundo a mi conciencia dadora de significación; también mi facticidad, mi existencia. Al convertirme en 'ser abstracto', desvinculado del mundo, al transformarme sólo en 'conciencia de', desaparece toda distancia también respecto a un otro porque ni uno ni otro estamos situados, somos sólo esa luz para la que el mundo es inmediatamente manifiesto y presente. Si, pese a ello, el otro constituye un problema para Husserl, como se ve por ejemplo en *Meditaciones cartesianas*, es que la reducción, entendida así, queda lejos del propósito filosófico de describir 'el mundo'. La reducción no acaba al explicitar los hilos intencionales que tejen la unidad de

¹¹ Fp 11 Php VI

sentido que llamamos "objetividad" porque la experiencia de la trascendencia quedaría así anulada y es lo que debe ser descrito; y es el otro el que mejor refleja esa trascendencia. "La inmanencia propia al sentido prohíbe la donación de un ser que es trascendente por principio"¹², dice Barbaras. En lugar de terminar la reflexión en el para-sí, en cuyo caso el otro, o bien sería sólo un objeto más, o bien no sería sino ese para-sí -no existe diferencia entre Pedro y Pablo sino sólo una subjetividad trascendental- la auténtica reducción muestra la dimensión del para-el-otro que no es ni objeto ni sujeto trascendental. Desde la unidad del sentido y desde la unidad del sujeto trascendental que en su abstracción ha tachado toda diferencia, desaparece en efecto la pluralidad. El otro sólo se muestra en su ausencia: se expresa a través del cuerpo en una exterioridad pero no es reducible a ello sin que eso quiera decir que deba verse sólo como manifestación de un para-sí. Desde mi interioridad, nunca atrapo la interioridad del otro ni puedo inferirla por la analogía de su cuerpo con el mío; la otredad se muestra aunque sea un mostrarse paradójico que pone en cuestión la dimensión de interioridad y exterioridad, para-sí y para-el-otro. La dimensión para-el-otro que reconozco en mí, por otro lado, me debilita como conciencia de sí, poniéndome en cuestión como transparencia o luz; si soy cuerpo y es opaco y expuesto a la mirada del otro dejo de ser ese sujeto abstracto para el que se desvela la esencia de las cosas. Al reflexionar sobre el para-el-otro aparezco situado en el mundo, me reconozco no ya como mirada a-temporal que sobrevuela el mundo sino como mirada desde un aquí y un ahora; reconociendo al otro, me reconozco a mí mismo desde mi estar en el mundo mientras que, recíprocamente, reconociéndome como ser-en-el-mundo, me abro a la pluralidad de perspectivas, a la otredad. Lo que aparece al sujeto del idealismo es la esencia separada del hecho porque la esencia es lo permanente, lo invariante justo porque no me reconozco en mi facticidad. Al reconocermelo situado, no vuelvo al realismo que es ausencia de sentido sino a reubicar, como veíamos, las esencias en la existencia, sin separar ya hechos y esencias. Tenemos aquí, de forma por supuesto incipiente, lo que será la ontología de Merleau-Ponty. Como ha visto Barbaras, el problema de la otredad conlleva revisar tanto realismo como intelectualismo, abriéndose así paso a esa nueva ontología que se explicitará en *Le visible et l'invisible*.

Al realismo le faltaba la comunicación de las conciencias por defecto; pensaba la subjetividad como una realidad insular, el sentir como un acontecimiento mundano, de manera que era por principio desgajada de toda otra conciencia, a falta de una donación de sentido hecha de una unidad significativa del mundo en la cual un acuerdo pudiera

¹² R.Barbaras, *De l'être...* p. 41, trad. mía

producirse. (...) Pero al idealismo le faltaba esta comunicación por exceso: porque la objetividad es de antemano determinada como idealidad y el mundo despojado de su facticidad, la alteridad de la subjetividad se vuelve impensable y la comunicación de las conciencias se reduce a su identidad en el seno de un único sujeto constituyente.¹³

Sobrepasar la oposición del sujeto empírico y del sujeto trascendental, conlleva hacerlo del hecho y de la esencia porque, en el fondo, ambos problemas son solidarios. Si se supera el problema del otro, dice Barbaras, la reflexión, así iniciada, nos conduce también a ir más allá del objetivismo y transformar sus categorías.

Se trata, pues, de reformular completamente la reducción tal como habitualmente se entiende; en realidad, la actitud trascendental no puede anular las certidumbres de la actitud natural pero debe olvidarlas para asombrarse por ellas, para despertarlas, ya que pasan desapercibidas.

No se renuncia a las certidumbres del sentido común y de la actitud natural –éstas son, por el contrario, el tema constante de la filosofía-, sino porque, precisamente en calidad de presupuestos de todo pensamientos, al ‘darse por sabidas’, pasan desapercibidas y, para despertarlas y hacerlas aparecer, debemos por un instante olvidarlas. La mejor fórmula de la reducción es, sin duda, la que diera Eugen Fink, el adjunto de Husserl, cuando hablaba de un ‘asombro’ ante el mundo.¹⁴

En las certidumbres de la actitud natural no se abre el mundo, estamos en él; sólo se abre desde el asombro filosófico, asombro porque, mientras se está en el tejido del mundo, no se pueden distender nunca plenamente los hilos intencionales que los han generado, siendo el surgir inmotivado del mundo, tema de una conciencia siempre renovada y paradójica.

En lugar de ser comienzo absoluto de sentido, la reducción sólo expresa la reflexión sobre su comienzo que es ese ser-en-el-mundo, abriéndonos a él y abiertos a nosotros mismos, porque no somos más que ese trascendernos al mundo. Mundo y conciencia son enigmáticos y surgen sólo con el asombro. Lo trascendente no es constituido desde la inmanencia; es, al contrario, porque el trascenderme es lo que me caracteriza, por lo que el mundo es ese comienzo o esa vida irrefleja -experiencia del mundo- que nunca se podrá constituir desde ninguna fuente inmanente de sentido. La interrogación no puede desaparecer si estoy en el flujo temporal en lugar de en un ‘ahora’, en el ‘presente’ de la reflexión y del sentido absoluto: el horizonte temporal no se ‘cierra’ nunca -las retenciones del pasado y protensiones del futuro que cada ‘ahora’ sintetiza no agotan la temporalización en la que estoy y que soy. Así, lo pasado

¹³ R.Barbaras, *L'être...*p.41-42

¹⁴ Fp 13 Php VIII

es siempre irreflejo, escapa a una donación de sentido presente justo porque estoy situado a cada instante en una perspectiva distinta y mi experiencia de mundo es constantemente renovada. Ninguna reflexión 'cierra', así, mi *Lebenswelt* pero ningún pensamiento abarca tampoco todo nuestro pensamiento en una comprensión completa. Toda reflexión es necesariamente inacabada porque es un pensar entre otros y en la perspectiva temporal cada pensamiento es un comienzo nuevo, cada ahora, una donación de sentido distinta, en la perspectiva de la intersubjetividad, nadie tiene el pensamiento omniabarcador, desde el que los otros reconozcan su experiencia y su pensar. No me comprendo a mí mismo jamás, o esa comprensión se renueva a cada instante; no se comprende jamás al otro, o en cada pensamiento profundo estamos todos reflejados. Con ello, el propósito fundamentador de la filosofía que pretendía en esa reducción retroceder hacia el fundamento, origen absoluto de aquello en lo que, de forma irrefleja, vivimos, es irrealizable porque es lo irreflejo, precisamente, el comienzo, no la reflexión. Esto es, el pensamiento está siempre "en *ré tard*" y la mismidad 'fundada' en la otredad. Nada puede darse por sentado, dice Merleau-Ponty, lo que equivale a decir que todo está por volverse a pensar, que ningún comienzo reflexivo es fundador porque el suelo de todo pensamiento es el Mundo en el que somos y ese único fundamento es abisal porque escapa a todo atrapar, porque es el horizonte en el que se recorta toda teoría.

¿Hay aquí, en Merleau-Ponty, una verdadera conciencia acerca de la filosofía y su carácter interrogador? Lo irreflejo aparece sin duda como lo que subvierte el propósito fundante de la filosofía y cuestiona el propio pensamiento llevándolo más lejos que toda reflexión idealista porque es fundada por lo irreflejo ("*Fundierung*" de Husserl) y eso la convierte en reflexión inacabada, continuamente renovada. Puede verse aquí un rechazo del *cogito* constituyente y, si se acepta cierto *cogito*, es dándole un espesor temporal (horizonte de pasado y de futuro) con lo que la conciencia de sí ya no es nunca plena. La idea de que la filosofía es ese proyecto por restituir lo 'otro de sí', ese olvido o ausencia que siempre acompaña toda presencia y conciencia, está ya claramente formulada con toda su problematicidad. Como explica V. Descombes, refiriéndose al hegelianismo de Merleau-Ponty:

La ampliación de la razón puede entenderse de dos maneras. Es cierto que puede entenderse que la razón extienda su imperio, y tome el poder en zonas que hasta ahora le eran ajenas (la historia y sus violencias, la existencia y la contingencia, el inconsciente y sus tretas). Pero también podemos ser ante todo sensibles a la crítica de la razón existente que

implica esta expresión "ampliar la razón", y ver en esta ampliación mucho más que una simple extensión: una verdadera metamorfosis del pensamiento.¹⁵

En realidad, la crítica de Descombes apunta a un no superado idealismo de Merleau-Ponty cuyo proyecto equipara, en último término, al de Husserl y al de Hegel pero lo hace sin tomar en consideración que las formulaciones de Merleau-Ponty son siempre provisionales y que es el primero en rechazar esa mismidad desde la que supuestamente se recogería lo otro. Así parece reconocerlo el propio Descombes:

Deconstrucción parece designar una operación negativa ahí donde descripción sugería la simple recepción del dato. En realidad, el "positivismo fenomenológico" del que habla Merleau-Ponty nunca ha sido "vuelta a las cosas mismas" ni esa "decisión de atenerse a lo dado" que decía ser, pues no está en absoluto dado, como un hecho que bastaría con describir, que lo dado sea dado 'a una conciencia', en una correlación noético-noemática etc.¹⁶

No creo que se atenga Merleau-Ponty a la terminología de Husserl de manera ni mucho menos literal; creo haber sugerido incluso cierta 'deconstrucción' de su proyecto filosófico. Así, aunque se habla de 'descripción', se hace ante todo de manera crítica ante otros modos de relacionarse con el mundo y he sugerido que, más que un 'atenerse a los datos', es una cierta lectura de esa experiencia. En cualquier caso, puede admitirse que la reflexión no ha ido aún suficientemente lejos y, sobre todo, que usa aún una terminología prestada por Husserl, aunque se esfuerce en darle un uso diferente. Barbaras sugiere, al respecto, que el idealismo no ha sido superado porque el sujeto, la mismidad de éste es aún demasiado marcada, no es todavía desposesión, único modo en que puede 'poseerse' lo otro -siendo en ello. Sólo así aparece lo impresentable: cuando no hay presencia de sí.

Hasta aquí, pues, la posibilidad misma de la filosofía - la de restituir a la conciencia lo otro de sí- no ha sido todavía cuestionada; el propósito fundamental de la filosofía de aprehender lo vivido se acepta sin discusión con lo que queda por ver qué sea lo irreflejo separado de toda reflexión y como origen último de toda significación y pensar, si cabe hablar de conciencia, aunque sea no tética, y qué sería, precisamente, una conciencia sin conciencia de sí. Todo el proyecto filosófico parte así de una problemática separación entre lo irreflejo y la reflexión, distancia, abismo que abre, sin duda, una interrogación sin fondo pero cuyo planteamiento no es, a su vez, interrogado. Siguiendo, una vez más a Barbaras en su análisis:

¹⁵ V. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, p.31

¹⁶ *Ibid.*p.110

Merleau-Ponty permanece finalmente prisionero de la dualidad entre reflexión e irreflejo: dominado por el presupuesto del primado de un orden reflexivo autónomo, no puede caracterizar lo fenoménico sino como lo irreflejo mismo, en el sentido de una negación de toda reflexión. En sentido inverso (...) al poner en cuestión la autonomía del orden reflexivo, es decir, al interrogar el enraizamiento de la conciencia intelectual en la vida perceptiva, será conducido a sobrepasar la noción misma de irreflejo.¹⁷

Muy simplemente enunciado: la reducción no supone sostener el mundo en el sujeto trascendental precisamente porque éste es ser-en-el-mundo, ser fáctico y, así, ese sostén no se sostiene a sí mismo y, en lugar de ser fundamento, resulta estar fundado ("*fundiert*") en lo que trataba de fundar. Así, la actitud trascendental en la que se sitúa el filósofo para describir el mundo es mundana en tanto que actitud, empeño ("*engagement*"). Por otro lado, la esencia del mundo no está separada del mismo y la reflexión no lleva a otra parte sino que, al ser esencia del mundo, el paso por la idealidad sólo sirve para ganar la facticidad. No sólo de la actitud natural debemos distanciarnos para descubrir el *Lebenswelt* que somos de manera irrefleja; también de la actitud trascendental que, en su pretensión de describir lo significativo y esencial, se olvida a sí misma como actitud mundana, olvida que la idealidad y la esencia lo son de lo mundano y no realidades autónomas. En esa vuelta sobre sí que propone Merleau-Ponty, la reflexión se interroga a sí misma, la distancia filosófica que interroga el mundo se cuestiona recuperando, de ese modo, su raíz mundana y lo irreflejo que anima su propio cuestionar. Si Merleau-Ponty supera el empirismo y el idealismo, es porque, más allá del primero, se pregunta qué es el mundo y, al hacerlo, deja de separar -como veremos que lo hace el empirismo- hechos y significaciones, y, frente al segundo, porque esa pregunta no es tachar el mundo sino abrirlo a su mostrarse. Husserl nos ha mostrado (en *Crisis*) que no hay actitud desinteresada. Si es así, el paso de la actitud natural a la actitud trascendental no puede ser la del hecho a la esencia y -diríamos de paso- eso cuestiona la dualidad reflexión-irreflejo. Es ese mismo empeño el que se desvela como actitud mundana, en la medida en que deshacerse de todo interés es ya una posición, en la medida en que no hay hecho que no esté unido a la *Weltthesis*. La *Weltthesis* es nuestra posición originaria -el ser-en-el-mundo- y, como tal, envuelve toda actitud en lugar de ser envuelta por la actitud 'desinteresada'. Pero llevar a conciencia la *Weltthesis*, aún estando siempre en ella, es la tarea irrenunciable de la filosofía, que puede explicitar la mundanidad porque es mundana pero, por eso mismo, no puede hacerlo nunca plenamente. ¿Desde qué

¹⁷ R.Barbaras, *L'être...* p.35

lugar podría la filosofía dar cuenta del mundo si toda posición es un estar ya en el mundo y, por tanto, los hechos lo son sólo ante una mirada situada?

La reflexión produce, en todo caso, como resultado, pasar del mundo a la mundanidad, de las actitudes en las que siempre estamos, a la *Weltthesis* que resume nuestro estar siempre empeñados y recupera la esencia de la existencia. Por ello, no sirve tampoco la 'otra' actitud 'desinteresada', por decirlo así: el positivismo. Este, al negar la conciencia, la experiencia que somos para ir a los hechos como tales, olvida que no hay hechos sin mirada, que no hay "sí" sin "an sí" y que ir a las cosas mismas significa precisamente recuperar la experiencia de mundo que somos. Esa experiencia es lo significativo, es la esencia del mundo, la mundanidad; lo significativo no se une a los hechos como operación sobreañadida que implicaría precisamente el sin sentido del mundo. No podemos decir nada significativo de lo que carece de sentido. Por el contrario, hay un significado en la experiencia, una dimensionalidad de lo fáctico, un lenguaje silencioso en las cosas que se trata de explicitar, de llevar a su expresión pura. La significación del lenguaje no es, así, sino secundaria: "Es función del lenguaje hacer existir las esencias en una separación que, a decir verdad, sólo es aparente" ¹⁸ porque se apoya en la vida antepredicativa de la conciencia ("*Fundierung*").

En el silencio de la conciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión. ¹⁹

Hay un retroceso, en suma, del nivel predicativo al antepredicativo, de los juicios (tético) a lo no tético en lo que se apoyaría toda tesis explícita y toda significación. Para que los hechos sean significativos (y no sin sentido) hace falta una conciencia ante-predicativa en la que se generan esos núcleos de significación antes de toda significación explícita, antes de toda idealidad y como fundamento de la misma. Toda la originalidad de Merleau-Ponty radica en ese intento de mostrar la dimensionalidad de lo fáctico, los núcleos de sentido que se originan antes de la toma explícita de conciencia, el lenguaje del silencio en el que se apoya toda expresión.

La propia esencia de la filosofía está en juego cuando se reconsidera que su tarea sea reducir la existencia a esencia. Tal vez porque, en primer lugar, hay que contemplar la filosofía, no desde un *telos* o proyecto que la defina sino desde la situación de la filosofía en su momento histórico, desde lo que da que pensar a cada instante, desde la experiencia de cada cual de la que forma parte, por supuesto, reflexionar sobre la misma. Si, en lugar de ver la filosofía desde la metáfora de la luz

¹⁸ Fp 15 Php X

¹⁹ Ibid.

como lo que ilumina el espectáculo del mundo y revela su significado, la filosofía es empeño mundano, espectador y espectáculo, significación y hecho dejan de verse en su separación que generaba platonismo o positivismo. Es por ello que la pregunta por la esencia del mundo lleva a la pregunta por la esencia de la conciencia, la reflexión y la filosofía, y a la inversa. Así, la filosofía tiene que tener presente siempre nuestro empeño mundano y llevar con las esencias ese *Lebenswelt* que nos constituye y, fuera del cual, las esencias no tienen sentido. "Las esencias de Husserl deben llevar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como lleva la red, desde el fondo del mar, el pescado y las algas palpitantes."²⁰ Sin duda, al hablar de "esencia" y de "conciencia", Merleau-Ponty parece deudor del, por otro lado, presunto idealismo de Husserl pero el modo en que analiza esos términos transforma profundamente, no sólo la fenomenología, sino todo filosofar; el que las consecuencias no sean aquí totalmente claras no quita que estén ya presentes. Parece como si, al profundizar en la conciencia o esencia husserlianas, la propia conciencia del proyecto de Husserl, al mostrar su fundamentación mundana, su entronque en la experiencia, fuese envuelta por la experiencia de cada uno de nosotros, cuyo *Lebenswelt* es el comienzo precisamente del filosofar. Con-ciencia no es sino presencia efectiva de mí ante mí, eso es, experiencia de mundo no huida en el universo de lo dicho. Quiere eso decir que todos nuestros juicios están recorridos y sostenidos por esa experiencia que somos antes de reflexionar sobre ello, que es presencia de mí ante mí desde el contacto íntimo que tengo en todo actuar pero no porque -distanciándome- me atrape a mí mismo. Y si la conciencia no es en esa separación, tampoco el mundo aparece como tema del discurso sino como lo que es en la experiencia antes de toda toma de conciencia. Si la conciencia es experiencia y el mundo lo siempre ya dado en la misma antes de toda tematización, la ambición de la filosofía sólo puede ser "igualar la reflexión a la vida irrefleja de la conciencia."²¹

Partamos ahora de la pregunta por el mundo, inquirámosle por su ser: ¿puedo hablar de lo 'real' frente a lo 'imaginario' sin conocer previamente la diferencia entre uno y otro? La experiencia de mundo -la conciencia de mí ante mí que la hace posible- muestra el carácter artificial de la pregunta escéptica porque lo verdadero no es, justamente, algo diferente de las evidencias que tenemos, que las certezas en que arraigan nuestros juicios. "Estamos en la verdad y la evidencia es la 'experiencia de la verdad'"²². Para la filosofía desarraigada, la verdad es un *telos* inalcanzable desde el

²⁰ Ibid. « Les essences de Husserl doivent ramener avec elles tous les rapports vivants de l'expérience, comme le filet ramène du fond de la mer les poissons et les algues palpitantes. »

²¹ Fp 15 Php XI

²² Fp 16 Php XI : « Nous sommes dans la vérité et l'évidence est 'l'expérience de la vérité'. »

momento en que ha roto su vínculo con la *Weltthesis*, único modo de reconocer que lo posible y lo imaginario se fundan en lo real y no al revés. La mundanidad del mundo, la "*Weltlichkeit der Welt*", es esa experiencia de la verdad previa a toda duda. Eso sí, el mundo es "*Boden*" (suelo) donde arraiga la verdad sólo porque esa verdad no es explicitable, tematizable sin más y el *a priori* de la filosofía se encuentra fuera de su alcance.

La esencia de la esencia es ser esencia de la existencia; por eso, precisamente, la esencia de la conciencia es ser experiencia -presencia efectiva de mí ante mí- y la conciencia no es distinta de la existencia. Hablar de experiencia supone mundo que, esencialmente, es aquello de lo que tengo experiencia, la mundanidad que es previa a todo preguntarse por el mundo. Finalmente, tener experiencia supone que la esencia de la experiencia, de la percepción es ser acceso a la verdad. Y eso no puede fundarse a su vez en nada más porque es el suelo en el que se asienta a la vez lo real y lo posible, lo verdadero y lo imaginario porque ningún pensamiento envuelve la experiencia, la aclara plenamente, funda la verdad y el mundo, sino que la opacidad de la percepción impide toda reducción a un pensamiento adecuado: ningún pensamiento, tampoco el de Husserl o el de Merleau-Ponty.

A esta fenomenología la llama Merleau-Ponty "positivista", porque parte de que "hay mundo", o "genética", pues pretende explicitar la génesis del sentido. Pero genética se opone aquí a trascendental: sigue Merleau-Ponty el giro operado por Husserl en *Krisis*, esto es, la reducción se entiende ahora como "vuelta de lo lógico a lo antepredicativo"; se busca, por debajo del juicio, el orden mismo de la experiencia, se acentúa la idea de génesis pasiva anterior a todo activo poner, su-poner etc; el *Lebenswelt* es "el predato universal pasivo de toda actividad juzgante". Así pues, el sentido no aparece como resultado de los actos de la conciencia del sujeto constituyente, el mundo no es engendrado como objeto sino que, por el contrario, "la unidad del mundo antes de ser planteada por el conocimiento y en un acto de identificación expresa, se vive como estando ya hecha, como estando ya ahí."²³ Por ello, toda la actividad categorial del entendimiento viene precedida por el arte oculto de la imaginación, el mundo no es instituido sino que la "se descubre y se gusta como una naturaleza espontáneamente conforme a la ley del entendimiento"²⁴ La génesis del sentido, de lo puesto por el entendimiento, de lo explícitamente querido y juzgado, es, pues, pasiva: hay una espontaneidad que precede toda actividad y es por ello que comprender el sentido no puede ser ya captar los actos noéticos que lo han generado. Se acentúa lo que llama Merleau-Ponty "reflexión noemática", la explicitación de ese

²³ Fp 17 Php XII

²⁴ Ibid.

mundo cuya unidad no es hecha sino siempre ya dada; la intencionalidad entendida como 'conciencia de algo' debe centrarse, ante todo, en eso en lo que está y que trata de explicitar. Esto es, en lugar de hacer condición de la experiencia del mundo como objeto o unidad, a la conciencia, ésta aparece sólo para desplegar lo implícito y lo opaco -opacidad que se explica porque, en cuanto referida siempre al mundo que le es previo, en el que está, la conciencia siempre es desbordada. Aún más: el original estar referido al mundo no lo es ya bajo la forma de una toma explícita de posición; antes de la intencionalidad de acto, la intencionalidad operante ("*fungierende*") es la que constituye.

La unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto.²⁵

Estamos espontáneamente referidos al mundo en nuestras valoraciones y deseos, la intencionalidad de la que hablamos es el ser-en-el-mundo. Toda posición explícita parte de una perspectiva mundana que soy y no se genera sentido sino que "estamos condenados al sentido". En el deseo, en cada gesto, en cada silencio, se esboza un acontecimiento, una manera de tomar posición y un sentido y, sólo desde ahí, puede comprenderse, es decir, desplegar ese sentido previo, esa pre-comprensión. En resumen, en lugar de hacer hincapié en que no hay mundo sin conciencia de él, remarca el hecho de que no hay conciencia sin mundo y ese mundo está en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, en nuestra vida antes de todo juicio. El entendimiento tiende a la comprensión de lo que nos constituye -del mundo, en fin, como aquello a lo que estoy siempre referido en todo desear, en todo proyectar, sin tener conciencia de ello.

La intención, pues, no debe verse ya sólo como mirada al objeto, dirección que constituye el mundo (mundo constituido en cuanto percibido, recordado etc.), sino también como relación con el mundo no teórica, en el sentido del ser-en-el-mundo de Heidegger. Comprender no es buscar la idea previa que actúa, por ejemplo, como motor y explicación de la historia porque, aunque "hay sentido", la teleología de la conciencia no es posible porque el mundo esté constituido por ella en su unidad sino porque reanuda los núcleos de sentido que los hechos muestran espontáneamente aunque sea *a posteriori*. La idea no precede la historia y la verdad no consiste en encontrarla como *a priori* sino que, por decirlo así, la verdad tiene un carácter

²⁵ Fp 17 Php. XIII

retroactivo -antecedes los hechos, los gestos, las situaciones humanas a toda idea y ésta es el resultado de lo que, a nivel pasivo, como intencionalidad operante, es generado y llamamos nuestra vida y el mundo, por lo que, en la coincidencia de la razón y la historia, la primera siempre está "*en retard*" y no es sino la lectura de un texto previo.

Hay conciencia sobre lo paradójico de esa originariedad en Merleau-Ponty.

El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa sino, como el arte, la realización de una verdad.²⁶

Aquí, mundo y racionalidad dejan de verse en su separación: la racionalidad, el sentido adviene, "hay sentido"; esa formulación no es sólo positiva, es, ante todo, la negación de significaciones eternas y de su separación del mundo. Hay que buscar la génesis de la racionalidad como hay que reatrapar el advenir del mundo, y la fenomenología sólo sorprende al mundo en su surgir, si se sorprende a sí misma en ese mismo surgimiento, porque, tanto podemos hablar del sentido del mundo, como de lo mundano de ese sentido. En efecto, el mundo aparece sólo desde mi experiencia: la unidad o intersección de experiencias pasadas y presentes, de mi experiencia y la del otro, la subjetividad como reanudación del pasado en el presente, la intersubjetividad como continuación de la experiencia del otro en mí mismo es a lo que llamamos sentido doblemente, como racionalidad o como mundo. Desde ahí, la filosofía no puede verse ya como mera coincidencia con algo previo ni como reflejo de lo irreflejo porque es uno con lo que trata de reflejar. El mundo es, a la vez, suelo y enigma, abierto siempre a una reanudación por la que lo pasado o lo otro se recoge, no en un atrapar, sino en una re-creación, en un nuevo advenimiento. Si lo originario no es describable, es porque siempre estamos en lo originario, porque la filosofía no es sino el intento de completar un mundo inacabado igual que el arte recoge una herencia o una experiencia y la lleva a algo nuevo, igual que todo relatarnos es un llevar los nudos de sentido, el plexo de significación a una comprensión siempre nueva. La racionalidad no es problema, el problema de si puede alguna filosofía adecuarse o no a lo irreflejo; más acá del problema, la racionalidad, como el mundo, es enigma que nos constituye y no puede ser clausurado. Eso es tanto como decir que estamos condenados al sentido pero eso, no como *factum*, sino como tarea a cumplir, tanto al aprender a ver el mundo, que es lo propio de la fenomenología, como en todo actuar y empeño mundano por el que creamos mundo y racionalidad. La razón no es un

²⁶ Fp 20 Php XV

problema por lo mismo que el mundo no lo es: esto es, porque estamos ya en el mundo y en la razón, porque el mundo no es otra cosa que articulación, sentido, racionalidad. Es, en todo caso, misterio su advenimiento, misterio que precisa una génesis de tal advenimiento para llevarlo a comprensión pero no incógnita que precise solución- o fundamentación última. La revelación del mundo, que es la fenomenología, es, a su vez, mundana, y el mundo no es puro ser sino articulación de sentido. Luego, la fenomenología es articulación de sentido que muestra articulación de sentido, o significación que es consciente de serlo, que muestra su génesis. Es revelación del sentido que hace posible tal revelación, de la articulación que hace posible todo discurso significativo.

La fenomenología en cuanto revelación del mundo se apoya en sí misma, o se funda en sí misma. Todos los conocimientos se apoyan en un “suelo” de postulados y, finalmente, en nuestra comunicación con el mundo como primer establecimiento de la racionalidad. La filosofía, como reflexión radical, se priva en principio de este recurso. Como, también ella, está en la historia, utiliza, también ella, el mundo y la razón constituida. Será, pues, necesario que se plantee a sí misma el interrogante que plantea a todos los conocimientos; se avivará indefinidamente, será, como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita (...)²⁷

La revelación del mundo, que es la fenomenología, es la revelación del propio empeño fenomenológico, de la racionalidad y del sentido que surgen de esa trama que llamamos mundo; por otro lado, puede revelarse el mundo porque la experiencia que somos no es otra cosa que el mostrarse, en cada caso, el mundo y, así, la fenomenología que hace experiencia sobre sí, es un mostrar lo que es, en cierto modo, patente a cada uno. Lo que justifica que la fenomenología revela mundo es que estamos en un mundo fenomenológico. Pero, así, lo que hace que estemos siempre en la verdad y no se plantee ésta como adecuación, lo que permite fundar a la fenomenología en sí misma, es también lo que convierte a la filosofía en una reflexión radical, en un interrogante infinito. La *Rückfrage* no sirve para fundamentar nada porque, si bien es cierto que en ese retroceso encuentran los conocimientos su suelo, también lo es que debe preguntarse, a su vez, por la posibilidad de tal *Rückfrage*, de una reflexión que me dé inmediatamente ese suelo siendo, como es, toda reflexión producto cultural, fundada, a la par que trata de ser fundante. Si, para traer el mundo de relaciones que me ata al mundo, hay que distanciarse de él y verlo con extrañeza, una vez interrogado el mundo y la razón no se recuperará ya nunca la confianza inicial

²⁷ Fp 20 Php XVI

-se ha perdido la inocencia. No se puede cuestionar racionalmente el mundo sin cuestionar la propia razón.

Nos habíamos asignado la tarea de cotejar el proyecto filosófico de Merleau-Ponty en el "Avant-propos" en relación a esa interrogación pura a la que tiende su filosofar. Podríamos decir que, hasta ahora, esa interrogación se dirige sólo a la experiencia, entendida como ámbito previo a la reflexión, como existencia, para mostrar la insuficiencia de una filosofía basada en esencia, conciencia o lo originario, replanteando radicalmente sus términos. Pero hay comentaristas²⁸ que piensan que, en ese preguntar, se acepta, precisamente, de entrada, la posibilidad de lo originario, de rescatar lo irreflejo y que, en suma, aunque trate de situarse en un plano muy diferente del idealismo, el papel de la filosofía, consistente en llevar al *logos* lo que aún está en su margen, sigue sin cuestionarse.

La fenomenología aparece, en Merleau-Ponty, como el proyecto de restituir la racionalidad en la facticidad y el efecto inmediato de este 'mostrar', 'describir' de la fenomenología es la recusación de la filosofía como autofundante, sostenida por una conciencia de sí y transparencia que permite un saber que se sabe. Por ello decía que describir tiene aquí el sentido ante todo de problematizar el idealismo que sostiene a la filosofía. ¿Implica esa negación del saber absoluto un relativismo? Sin duda, desde los parámetros de esa filosofía idealista: si el ser no es sino ser para sí y eso no quiere decir que el sujeto lo constituya, si la verdad del ser es su mostrarse, su aparecer, el ser se hace relativo al sujeto al que aparece y éste, no constituyente sino ser-en-el-mundo, proyecto hacia él y en él, situado y, por decirlo así, constituido ya en el mundo, sólo es el trascenderse al mundo y relativo por tanto a él. Si el aparecer del ser implica un pre-ser, una naturaleza inhumana del que surja y el ser-en-el-mundo no es el mismo fenómeno mundo, su desvelamiento sino la experiencia, vivencia del mismo -añadida por tanto al ser en tanto que tal- entonces, efectivamente, es relativismo por el mantenimiento de lo en-sí y por la aceptación de un subjetivismo que es perspectivismo. Pero si, por contra, ser-en-el-mundo es el hecho primario e indescomponible, puede acusarse a Merleau-Ponty de recaer en una nueva fundamentación basada ahora en un *cogito* perceptivo, fáctico.

En cualquier caso, es desde la conciencia del fenomenólogo que se hace el relato de lo irreflejo sin plantearse si es posible o no una descripción inmediata de lo originario, sin cuestionar el lenguaje de la presencia heredado del idealismo; esa 'descripción' pretende ser la traducción inmediata de la experiencia muda -como si la

²⁸ Pienso especialmente en V. Descombes pero también, desde otro registro, Barbaras y Madison en las obras anteriormente citadas. P. Ricoeur, en *A l'école de la phénoménologie*, Cfr. P.98 y p.102

vivencia fuese fusión, totalmente ajena al lenguaje. No plantearse eso equivale a asumir, implícitamente, que hay una conciencia autónoma que lleva a sentido y expresión lo que de forma operante se genera. La propia reflexión fenomenológica parece escapar a la crítica del *cogito* que apunta el "Avant propos" al no revisar suficientemente su proyecto -al no renunciar a utilizar términos como "describir", "originario", "conciencia". Lo que he tratado de sugerir es que, pese a esa insuficiente reflexión sobre el lenguaje y la expresión, sobre la filosofía como traducción de algo implícito, en la reelaboración radical de la fenomenología, en la de-construcción que propone de sus términos aflora, cuando menos, la conciencia de esa insuficiencia. Como dice Lefort :

En ninguna parte recomienda la intuición, la coincidencia y la fusión con las cosas que suprimirían la interrogación y desacreditarían el lenguaje. La filosofía de la coincidencia como la de la reflexión o la intuición del ser no pueden ser a sus ojos sino dos formas de positivismo, dos maneras de ignorar nuestra inherencia al mundo.²⁹

Podría hablarse sólo de la paradoja de un inmediato a distancia, y la experiencia sería ese texto que nunca deja de ser interrogado más que descrito o traducido; nunca terminado de descifrar, porque es indefinidamente abierto, no da nunca lugar a un saber del origen sino a un interrogarse por el origen del saber.

Querer igualar la reflexión a la vida irrefleja de la conciencia, ¿no era exponerse a restaurar lo que debía ser destruido, la ficción de una coincidencia de derecho entre el Ser y el pensar? Querer conducir la experiencia muda hasta la expresión pura de su propio sentido, ¿no es imaginar un silencio tan pleno como la palabra de Dios, o instalar un lenguaje antes del lenguaje, del que el lenguaje segundo no sería sino el eco?³⁰

Dos lenguajes, dos *cogitos* dotados de una autonomía convierten en inverosímil el paso de uno a otro: o bien se cae en el irracionalismo y se acepta que la única verdad es esa experiencia muda que refleja, mejor que la filosofía, la literatura y el arte, o bien, si debe igualarse lo reflejo a lo irreflejo es a costa de traducir a conciencia de sí, presencia etc. lo que, desde la existencia, ser-en-el-mundo, debería escapar siempre, siendo como es, ante todo, trascenderse y ek -stasis. O, dicho de otro modo, sólo hay dos alternativas: fusión silenciosa desde la experiencia de sí -inmediatez, originariedad irreductible, marcada por el sello de todo lo autofundado (la presencia de sí a sí)- o traducción al lenguaje de la fenomenología siempre inadecuada, provocando un cataclismo en su formulación husserliana, que parte del supuesto implícito de que sólo

²⁹ Lefort, Claude, *Sur une colonne absente*, Paris, Gallimard, 1978, p.26

³⁰ C.Lefort, *Sûr une...*,p.122

desde la conciencia puede rescatarse tal otredad y llevarse a significación y fundamentación lógica -saber de sí, saber que se sabe.

La pretensión de lo absoluto por abajo y por arriba es, en el fondo, el envés del doble relativismo del que antes hablábamos: en una filosofía del ser, en la auténtica fenomenología, o en esa ontología indirecta -porque parte de los entes- de la que hablará Merleau-Ponty, no tienen sentido los dualismos que hacen posible que lo reflejo funde lo irreflejo, o a la inversa, ni tampoco el relativismo en el que el mundo deja de ser por su relación con el sujeto o éste no es nada en relación a aquél.

Anexo 1

A propósito de la ambigüedad del proyecto fenomenológico

Merleau-Ponty atribuye una ambigüedad fundamental al proyecto fenomenológico de Husserl. No sería posible conciliar plenamente lo que Husserl, en diferentes momentos de su obra, entiende por fenomenología. “Ir a las cosas mismas” implica, por un lado, el proyecto de una ciencia autofundada, un modelo de evidencia en el que la intuición eidética jugaría el papel fundamental pero cuya posibilidad aparece sólo tras la reducción al ámbito trascendental; o, por otro, atenerse a un mundo pre-dado sin el cual todo propósito de evidencia sería absurdo. Ese lema unitario ofrece, por tanto, una notable ambigüedad que explicaría las diversas maneras en que aparece en la obra husserliana -desde *Investigaciones a Crisis*- y las interpretaciones que en Merleau-Ponty y en Heidegger permite tal principio programático. Merleau-Ponty, por decirlo así, toma claro posicionamiento contra la pretensión idealista de una teoría autofundada sustentada en la intuición eidética y en un sujeto constituyente mientras que, apoyándose en el Husserl de *Crisis*, sostiene que el auténtico sentido del “ir a las cosas mismas” está en conducir la experiencia viva, pero muda, a expresión.¹ Si lo que predomina en Husserl es, como escribe Taminiaux, “un proyecto de cientificidad, copiado sobre la idea, de origen cartesiano, de una ciencia absoluta”², el acceso a ‘las cosas mismas’ queda impedido, precisamente porque concibe ese acceso a través de la reducción fenomenológica, gracias a la cual pretende instalarse en la región de la pura conciencia.

Ahora bien, las propias expresiones usadas por Merleau-Ponty: “recuperar la vida antepredicativa o irrefleja”, sugieren su dependencia del lenguaje idealista que pretende superar. De ahí que Barbaras³ pueda sostener que esa “mala ambigüedad” afecta al propio Merleau-Ponty en la medida en que no tematiza su propia reflexión, su propio lenguaje filosófico, su propia dependencia, en fin, del discurso husserliano, respecto al cual puede resultar incluso ingenuo si se considera que Husserl es, al menos, coherente en su idealismo según el cual lo pre-dado sólo es decible desde el

¹ Frente a la lectura existencialista de Husserl, v. P.Ricoeur en « Au delà de la phénoménologie... » p.98

² Taminiaux, Jacques “D’une idée de la phénoménologie à l’autre”, en *Lectures d’ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, p. 65

³ R. Barbaras, *De l’être de la phénoménologie*, v. En C.2 : “La confrontation avec Husserl”, págs. 44-51

ámbito trascendental y el giro al *Lebenswelt* nunca es sino un paso provisional y preparatorio.

Por nuestra parte, preferimos con Geraets⁴ señalar que lo que se produce en Merleau-Ponty es una deformación coherente del lenguaje husserliano, con lo que, aunque las categorías parezcan dependientes aún de la radical distinción “conciencia-objeto”, el uso que hace nuestro autor de las mismas conduce a superar tal distinción. Desde esa lectura del “ir a las cosas mismas” no pretende Merleau-Ponty, al menos a la letra, desautorizar a Husserl sino más bien mostrar que lo más profundo de su propósito lleva a entender todo su método filosófico desde un prisma que le conduce, o bien lejos de sí mismo, (como parece sostener en *Le philosophe et son ombre*) o, como aquí, a lo más auténtico de sí mismo, oculto aún por su indecisión inicial y su débito respecto al ambiente filosófico predominante, lo que llamábamos antes dependencia de un proyecto de cientificidad de origen cartesiano. Ir a las cosas mismas aparece, de hecho, como la única invocación metodológica para Merleau-Ponty ya que justifica el partir de la experiencia de cada fenomenólogo para, desde ahí, precisamente, entender lo que significa “reducción”, “actitud trascendental” o “eidético” - justo lo que en Husserl es constitutivo del camino para ir a las cosas mismas.

El giro trascendental es, en efecto, lo que posibilita para Husserl ir a las cosas mismas, el surgimiento de lo fenoménico porque, al desconectar de toda tesis de realidad o idealidad, suprime toda objetivación presente en la actitud natural de la que es deudora la ciencia, garantiza la transparencia de la conciencia con el mundo -como mero correlato, se sitúa, en fin, en la esfera de los “puros” datos- desconectados de toda creencia, tal como proponía la invocación fenomenológica.

Esa inmanencia, que garantiza la evidencia y la aparición de lo fenoménico, no debe verse, de ningún modo, como contrapuesta a trascendencia; igual que no se “cree” no se niega tampoco el “mundo”. Es simplemente la esfera en la que se hacen patentes las tramas de sentido, lo trascendental que genera mundo. El giro trascendental supone distancia respecto a la actitud natural, a la tesis “mundo” y a la objetivación, distancia que nos distancia de nosotros mismos como sujetos empíricos para entender nuestras propias vivencias, nuestra propia constitución de sentido. Esa es la actitud teórica, en realidad, en su más pura expresión. La actitud trascendental supone una mirada desinteresada sobre la vivencia y una desontificación: no hace la experiencia de tal o cual ente -“aparecer confuso con su creencia de ser”- sino que busca lo que está implícito en tal experiencia y la permite como tal. En fin, en el ámbito

⁴ Th.Geraets, en “Concerning Merleau-Ponty: Two readings of his Work” , en G.B.Madison, *The phenomenology of...*p.278

trascendental, en lugar de permanecer enredados en el mundo o el objeto como ámbitos ya dados, poniéndolos en *epojé*, se ve cómo los constituimos, se anula la pasividad que sustenta la creencia ingenua en el mundo de la actitud natural. Para Husserl no se pierde nada de lo que constituye nuestro mundo en la actitud trascendental; simplemente, al desvincularlo de toda creencia previa en la existencia misma, se lleva a la claridad intuitiva requerida por la racionalidad.

Frente a la tesis del mundo, que es una tesis “contingente”, se alza pues, la tesis de mi puro yo y de la vida de este yo, que es una tesis “necesaria”, absolutamente indubitable. Toda cosa dada “en persona” puede no existir y ninguna vivencia dada en persona puede no existir; tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia.⁵

Así pues, hay una esencial relatividad de la cosa a la “conciencia de cosa” y no al contrario. Ahora bien, si desconectamos la percepción de “este” bolígrafo azul con el que escribo del índice “existencia”, ¿cómo distinguirlo del bolígrafo imaginario que me representaba antes de adquirir éste con el que escribo? La reducción fenomenológica implica, según Taminiaux, en su concepto mismo, un descarte del ser.

No sólo obliga (la reducción) a desviarse respecto a toda posición real de las vivencias, sino incluso a hacer abstracción de su individuación, de la propiedad que tienen en cada momento de ser mías. Es sólo en su quid, en su was, que entiende encararlos. La reducción es eidética precisamente al fijarse sobre este quid, sobre esta essentia en detrimento de la existentia. Postula pues que es posible definir la esencia del ente que sea siempre que se haga abstracción de su existencia.⁶

Imaginación y percepción señalan sólo, en Husserl, diferentes modos en que aparece el objeto, la manera de ser dado en el que la plenación (*remplissement*) sería el rasgo noético característico de la percepción. Sin duda, la vivencia no se entiende sino como el *intentum* que no es el hecho de ser sino el modo de aparecer, con lo que el ‘contenido’ idéntico que pudiera tener el bolígrafo azul percibido o imaginado como meros ingredientes de la conciencia, identidad manifiesta al haber desconectado tales ingredientes de cualquier referencia trascendente, muestra, no obstante, su diferente modo de ser vivenciado, en cada caso, tal contenido. Como aparece en *Investigaciones lógicas*, si se sienta la condición de dejar fuera el objeto, no dado fenomenológicamente, es claro que la diferencia entre imaginación y percepción sólo puede residir en la forma de la representación y cabe, por tanto, imaginar que una

⁵ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E. México, 1985, p.108-109 trad esp. José Gaos del original *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer, 1913

⁶ J.Taminiaux, « D'une idée de la phénoménologie... » p.65

percepción y una imaginación tengan el mismo objeto. Pero la pregunta ahora remite a cómo puede serme indicado que, en el primer caso, esté ante el bolígrafo mismo, en presencia del mismo y en el segundo no.

Sólo desde la reflexión sobre rasgos noéticos de la vivencia, percepción e imaginación pueden distinguirse. Y, como escribe Heidegger,

En el giro reflexivo de la mirada convertimos una vivencia antes no mirada, sino sólo vivida sencillamente, sin reflexión en una vivencia *mirada*. (...) Toda conducta teórica es un desvivir. Esto se muestra de modo eminente con las vivencias. Ya no son vividas, sino –ese es su sentido- miradas.⁷

Eso conlleva reconocer la limitación de la fenomenología, como bien ve R. Rodríguez, ya que “la reflexión puede ciertamente reconocer todo lo que estaba presente en la vivencia-objeto, e incluso sacar a la luz lo que implícitamente estaba asumido en ella, pero no puede realmente re-vivir la vivencia primitiva”.⁸ Parece, en fin, que mi creencia inmediata en la presencia del bolígrafo es anterior a esa reflexión y que ésta no hace sino suministrar razones para justificar lo que ya sé. La existencia o no del objeto al que me dirijo en mi acto intencional no influye en la constitución de este objeto como lo que es - bolígrafo o azul. Para Husserl, llegamos a la ‘esencia’ de lo ‘azul’ tanto a través de actos perceptivos como de actos imaginativos: azul dibuja una variación eidética en la que no es determinante ninguna presencia originaria. Pero, aunque resulte decisivo determinar lo azul para entender ‘este’ azul que veo ahora, no explica aún la concreta presencia que desborda su determinación eidética. Y puede, sin duda, preguntarse si, sin esa concreta presencia, podría haberse determinado nunca lo azul. La relación entre lo singular y lo universal que llama Husserl relación de *Fundierung* no es más que la base de percepción desde la que puede apercibirse la esencia intuitiva de tal percepción; la rojez como tal puede ser ideada sobre la base de un rojo singular pero no recoge la singularidad de ese rojo.⁹

Tampoco explica el que sea ‘mi’ vivencia. Si evitamos hablar desde el yo empírico para sustraernos a la creencia de realidad en una actitud desinteresada que pretende describir cuanto le ocurre al “yo empírico” en su constitución del mundo, corremos el riesgo de perder justamente lo más propio y peculiar de mi vivencia como sujeto empírico. Ya hemos visto la denuncia de Heidegger al carácter teórico de la

⁷ Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie*, en *Gesamtausgabe (obras completas)*, p.100, citado y traducido por Rodríguez, Ramón *La transformación hermeneútica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana en Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 76

⁸ R. Rodríguez, *La transformación*, p.77

⁹ Seguimos aquí, una vez más, a Taminiaux, “D’une idée...”, págs. 41-42

reducción husserliana, siendo la reflexión que comporta objetivadora, por lo que la vivencia originaria no es asumida como tal. En Merleau-Ponty, eso va aparejado a señalar el carácter carnal de mi vivencia y la “carnalidad” del mundo como lo que no puede ser descrito desde el sujeto trascendental que sobrevuela. Ya no se trataría de otro sujeto que contempla desinteresadamente el mundo que se convierte así en objeto, sino un no-sujeto religado a un no-objeto que trata de mostrar su vínculo - vínculo que no se puede volver a objetivar. La objetividad, en suma, desaparecería por fusión; el ‘hay mundo’ como lo previo. No hay distanciamiento ahí que permita descripción -no me veo en mi percibir- sino que ‘hay’ percepción-de-mundo. Me obliga, pues, esa ligazón a pensar desde el vínculo - sin sujeto ni objeto. Es, en suma, un ser en la cosa en la que se pierde el ser del sujeto en cuanto tal. No es una especial relación a la cosa- intuición- ya que eso sería volver al sujeto que se plantea su relación con el objeto, y no es inmediatez: la cosa en sí no se da, no la hay. No es que algo se dé sino un no constituir sin ser a la par constituido. No hay identidad sujeto-mundo desde la conciencia de sí, sino un perderse.

En suma, la descripción de la experiencia se ve abocada a mostrar la ‘experienciariedad’ misma en cuanto no objetivable y a eso llamamos carnalidad. La ausencia de todo supuesto que implica el ir a las cosas mismas aboca para Merleau-Ponty en un supuesto que no es ya tesis sino que es mundo. El desinterés es una actitud mundana sobre suelo (*Boden*) de mundo que permite la descripción.

Comparemos, si quiera brevemente, el concepto de intencionalidad de Heidegger con el de Husserl y el de Merleau-Ponty. Para Heidegger, sólo existen los ‘modos de ser’, esto es, no desvinculados nunca del comportamiento intencional por el que se dirigen a algo que ya no es nunca separable, objetivable, cosificable, convertible en algún modo de en sí. Luego, la reflexión restituye la objetivación al convertir la conciencia en ‘objeto’ a su vez. En todo caso, en Heidegger, el modelo no es el de la visión, por el que la cosa sería esencialmente en cuanto percibida, sino el de la praxis. Con ello, resalta el carácter intencional de todo, tratando de evitar convertir la vivencia en mero objeto en la conciencia -en la reflexión- mostrando la imposibilidad de toda objetivación desde el momento en que la vivencia, que es relación, supera todo dualismo sujeto-objeto. Husserl, con su actitud teórica, pretende superar prejuicios filosóficos pero permanece anclado en uno fundamental: el modelo de la percepción óptica, la teoría como actitud general, la interpretación de la vida como un estar ahí

delante. Frente a eso, Heidegger prefiere hablar de útiles y no de “objetos de percepción”.¹⁰

El planteamiento de Merleau-Ponty, por el contrario, en lugar de radicalizar la intencionalidad parece querer superarla, entendiendo que subyace ahí un modo de idealismo, de reducción de la realidad a la subjetividad. Desde este punto de vista, el que en *Ideas I* se hable del objeto no ya como componente “real” (*reell*) de los actos, obligando a distinguir la materia y el representante, (ingredientes como son las cualidades sensoriales) del momento objetivo (noema) que es siempre trascendente a él y su correlato, parece poner en crisis la intencionalidad en la que se produce tal relación. En suma, la ‘conciencia de’ no tiene sentido si se mantiene en una inmanencia psíquica que excluye *lo* consciente en ella y por ello debe darse cabida al objeto intencional en el análisis fenomenológico. Si es así, ya no puede ser indiferente imaginación y percepción respecto al objeto mientras que, como vimos, lo único que los diferenciaba en *Ideas I* era la forma de la representación, pudiéndose aplicar al mismo objeto. Para Merleau-Ponty, la pretensión fenomenológica de recuperar la originariedad lleva necesariamente a replantear la intencionalidad -el esquema noesis-noema- y buscar tanto el entrelazo que impide toda objetivación de esa relación como lo intrínsecamente significativo de lo experimentado que permite evitar la dependencia para su ser de la conciencia y ver la co-pertenencia de conciencia y mundo.

Heidegger rechaza hablar de ‘donación’ o de ‘en persona’ porque subyace el ‘estar delante de’ que es lo propio de la actitud teórica; ahí puede todavía reducirse la vivencia a un dato del que se tiene conciencia, se convierte en un suceso (*Vorgang*). Por lo mismo rechaza considerar la percepción como el ámbito de originariedad, irreductible si por tal se entiende el momento en que ‘se da’ ‘en persona’ la cosa - subyace ahí un en-sí y una conciencia para la que algo es dado. Para evitar recaer en los prejuicios objetivistas no sirve hablar de un sujeto en general; para Heidegger el sujeto es siempre concreto e histórico y la conciencia refleja por la que se pretende dar cuenta del mismo cae en el psicologismo -por mucho que Husserl trate de combatirlo al convertir la conciencia en objeto de contemplación teórica. En la ‘conciencia de’, la vivencia aparece justo como eso, vivencia de la que se tiene conciencia, vivencia objetivable. En la existencia irreductible de la que habla Heidegger lo que se da, aparece no puede ser llevado a ‘conciencia de’ sin perder su carácter singular.

Según R.Bernet, la coincidencia, en fin, de Heidegger y Merleau-Ponty en la crítica al idealismo husserliano es clara al menos en los siguientes puntos:

¹⁰ Seguimos en esta contraposición entre el Husserl de *Investigaciones* e *Ideas I* y el primer Heidegger a R.Rodríguez, *La transformación...v.* p.79

- Rechazo de la comprensión de la relación intencional a partir de una subjetividad constituyente.

- Crítica a la desconexión entre el plano de los hechos y el del derecho o esencial que sería el que permite ver para Husserl.

- Denuncia del proyecto de ciencia absoluta de la conciencia pura como campo de investigación autónomo, sólo posible por la separación de la conciencia pura de su lugar de inserción natural.¹¹

En cambio, el abandono del modelo óptico de Husserl, que lleva a Heidegger a ver en la reflexión una objetivación del sujeto, no genera en Merleau-Ponty un rechazo tan radical. Para Husserl, la reflexión es el paso metodológicamente fundamental y eso parece planteable sólo desde un sí mismo y situando la conciencia como objeto de estudio. Merleau-Ponty, replanteando totalmente en toda su obra lo que deba ser la reflexión sobre lo irreflejo, no renuncia, al menos en principio, a ella porque cree que debe darse justificación de lo mostrado fenomenológicamente y eso sólo puede hacerse desde la reflexión sobre lo irreflejo. Merleau-Ponty pretende que “ir a las cosas mismas” es radicalizar la búsqueda de lo originario pero quiere encontrarlo sin renunciar del todo a conceptos como experiencia o conciencia sólo que entendiéndolos de modo opuesto al atrapar téticamente o a la experiencia plenamente consciente de sí, y convirtiéndolos -en el transcurso de su obra al menos- en un ámbito mixto y no entendible desde el prisma noético-noemático, aún dualista. Para nuestro autor, la tarea no consiste en llevar la experiencia a inteligibilidad -en un esquema de datos originarios y conciencia que los transparenta- pues ni la percepción es claridad, modelo de evidencia ni el *cogito* ámbito autónomo de sentido. Sería su obra más bien el intento de señalar un ámbito irreductible a la lógica al uso, la experienciariedad de la experiencia, y mostrar cómo subvierte la recta comprensión de tal experiencia nuestra concepción tradicional del *cogito*. Si eso debe o no conllevar que se renuncie a hablar de “experiencia” o “conciencia” será lo que puede interrogarse al Merleau-Ponty de *Phénoménologie de la perception*.

¹¹ Partimos de las sugerencias de Bernet, Rudolf, “Différence ontologique et conscience transcendente”, espec. págs. 207 a 210 en *Husserl*, bajo dirección Eliane Escoubas y Marc Richir, Grenoble, Millon, 1989.

Capítulo II

Reflexión y descripción: el problema del “*rétour aux phénomènes*”

En *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty pretende, ante todo, ser fiel al proyecto fenomenológico recusando, al tiempo, una concepción realista e idealista del mundo y del sujeto. Mantenerse alejado por igual de ambas posiciones conduce a ir más lejos que Husserl, cuyo objetivo es desprender al fenómeno de todo el ‘realismo ingenuo’ con el que lo abordamos pero sin tanta conciencia del peligro recíproco resultante de subordinar “‘o que se muestra’ al ‘aparecer ante una conciencia’.

Ya en *La structure du comportement* trata Merleau-Ponty de evitar entender el comportamiento sea desde el lado del mecanicismo, que impediría hablar de comportamiento como algo significativo, sea desde un para-sí absoluto cuya libertad impediría entender la facticidad de la conducta. Habla allí de una significación inmanente sin la que no se entendería el surgimiento de significación explícita alguna, o de la contraposición entre *naturans* y *naturata* como el conflicto mismo que nos constituye, único modo de entender el cuerpo como expresivo, significante al tiempo que constituido, entenderlo como lugar de encuentro de naturaleza y espíritu.

Tanto en *Phénoménologie de la perception* como en *La structure du comportement* lo que impera es el deseo de hacer justicia a la experiencia frente al acallamiento de la misma que se encuentra por igual en idealistas y realistas, intelectualistas y empiristas. Ver, por tanto, en Merleau-Ponty un *a priori* polémico, entenderlo como réplica a ciertos textos supondría malentender todo su propósito que, en buen fenomenólogo, no es otro que restituir los fenómenos a su ser propio, siendo éste, precisamente, si se quiere, el único *a priori* de su quehacer filosófico. Tanto F.Worms¹ como R. Barbaras², al señalar el carácter negativo de la Introducción a *Phénoménologie de la perception* que estamos comentando, apuntan que la unidad de la percepción es lo que permite conciliar contradicciones aparentes y negar teorías que no dan cuenta de lo percibido. Barbaras señala que si se quiere dar cuenta de la experiencia debe superarse el esquema sujeto-objeto en el que Merleau-Ponty parece apoyarse aunque sea para negar precisamente los postulados racionalistas. Worms

¹ Worms, Frederic, “Entre intuition et réflexion. Le sens de la critique dans la phénoménologie de Merleau-Ponty”, en Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, sous la direction de R.Barbaras*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, págs. 193-217

² R. Barbaras, *De l’être du phénomène*, espec. “Le présupposé dualiste de la *Phénoménologie de la perception*”, págs. 24 a 33

cree que es a través de la negación que llega Merleau-Ponty a su propia posición procediendo, como Hegel, dialécticamente desde la superación de lo negativo de cada tesis. Según eso, la propia descripción de lo percibido no puede ser sino deudora de la negación. La ambigüedad inicial de Merleau-Ponty se debería a que no separa claramente descripción y reflexión crítica. La profundización crítica le conduce, por un lado, a reencontrar el prejuicio común de las teorías aparentemente contrapuestas, lo que las separa del fenómeno propiamente dicho pero, por otro lado, reaparece la contradicción como lo propio, no ya de las teorías, sino de la percepción misma. El no... no es lo que caracteriza la descripción misma del fenómeno. Lo negativo en último término reaparecerá como reversibilidad en la ontología de la carne de *Le visible et l'invisible*.

Con todo, en nuestra opinión, no debe olvidarse que si algunos enunciados en *Phénoménologie de la perception* pueden suscitar desconcierto, su sentido debe estudiarse en el tesón de Merleau-Ponty por acercarse al objeto de su estudio del modo más desprejuiciado posible, con una actitud verdaderamente fenomenológica, sea o no eso logrado de hecho y que, en fin, si debe confrontarse a unos y otros es por la exigencia misma de la experiencia. A ella, y no a Husserl, es a quien apela una y otra vez como "maîtrise" y juez de sus pesquisas.

Así, la experiencia perceptiva supone cierta ignorancia de sí comparada con el *cogito*. Contra el idealismo, pues, la experiencia del mundo es *experiencia* no resultado de constitución subjetiva alguna. Partir de la experiencia supone descolocar toda tematización explícita de la misma. La experiencia no puede reducirse a *cogito* sin perderse como tal pero sólo puede salir a luz desde cierta reflexión por lo que deberían ponerse en cuestión los modos objetivantes en los que, desde el sujeto, se constituye el mundo y al propio sujeto de manera activa. La reflexión en Merleau-Ponty se vuelve necesariamente negativa como interrogación que denuncia la fundamentación de la propia reflexión -se autoanula como reflexión acabada y plena, frente al idealismo. Pero, por otro lado, como experiencia *del* mundo exige un *cogito* que haga tal experiencia del mundo y con ello la negación se vuelve contra el realismo. Es cierto que puede decirse que la negación supone lo afirmado, que "hay conciencia de algo", planteado como aún lo hace Merleau-Ponty aquí, hace referencia al para-sí desde el que se apresa el fenómeno y al en-sí que se muestra aunque sea en la coincidencia, en el inmediato darse el en-sí al para-sí que es la experiencia. Así, realismo e idealismo sólo podrían ser negados partiendo justamente de sus supuestos y su terminología. Ese es el modo en que lo entiende Barbaras para quien especialmente la primera parte de la *Phénoménologie de la perception* no es sino "descriptiva" en el mal sentido de carente de autorreflexión al no asumir la propia

perspectiva filosófica dentro del discurso, lo que le lleva a usar aún la terminología prestada del racionalismo que critica.

Si en “Avant-propos” Merleau-Ponty ha demarcado su proyecto filosófico como el más peculiar modo de ir a las cosas mismas, de efectuar la verdadera fenomenología, en la Introducción, titulada precisamente “Los prejuicios clásicos y la vuelta a los fenómenos”, emprende una revisión de la manera tradicional de entender la percepción para, negando los prejuicios en que tal tradición se asienta, mostrar los fenómenos mismos. Pero, aunque sólo negativamente se asienta una teoría que sea fiel a los fenómenos, cabe resaltar, como antes decíamos, que es desde la descripción de los mismos que saltan las paradojas del intelectualismo y del empirismo, de la psicología causalista y de la reflexión o el introspeccionismo. Muy coherentemente con su filosofía, en fin, la búsqueda de un lenguaje apropiado a la experiencia que evite el prejuicio de ‘mundo’ que impide entenderla arranca ya de lo vivido cuya formulación teórica se va ganando negativamente, como lenguaje balbuceante, pues, o, si se quiere, como lo que precisamente permite negar o interrogar las paradojas del lenguaje filosófico desde el que hablamos y contamos lo vivido.

Claro que “arrancar de lo vivido” no hace más que enunciar un problema. Dice mucho que el “retorno a los fenómenos” sea sólo posible desde la crítica de los prejuicios clásicos. Como señala Worms, la parte crítica no se detiene en la Introducción sino que se encuentra en la descripción misma de lo vivido, entreverada con la misma, confiriéndole una peculiar ambigüedad. ¿Acompaña necesariamente la reflexión y la negación la indagación de la experiencia? Así parece reconocerlo Merleau-Ponty cuando afirma: “La experiencia anticipa una filosofía tal como la filosofía no es sino una experiencia elucidada.”³

“*Retour aux phénomènes*”, desde el “Avant-propos” entendido como lema de la filosofía, implica denunciar el olvido de los fenómenos propio tanto del realismo como del intelectualismo. Para probar ese olvido, acude a la psicología, especialmente a la Gestalttheorie, cuyas descripciones muestran lo inadecuado de las construcciones y deducciones de la experiencia que se encuentran en ambas posiciones. Ahora bien, a su vez, la psicología no escapa de tesis implícitas: subyace en ella un naturalismo y un causalismo que hacen que esté por debajo de sus propias descripciones y no entiendan su envergadura filosófica. Para Merleau-Ponty, la crítica de la hipótesis de la constancia propia de la Gestalttheorie, esto es, la denuncia del prejuicio consistente en considerar los órganos de los sentidos como transmisores de mensajes que, una vez descifrados, reproducen en nosotros el texto original, la crítica a la idea de una

³ Fp 84 Pp, 77

correspondencia constante entre estímulos y percepción, es, bien entendida, una auténtica 'reducción fenomenológica'. Toda tesis que implica distinción entre lo real y lo aparente, el presupuesto de un en-sí que debe ser simplemente des-ocultado en sucesivas aproximaciones, es denunciada por esa reducción. La propia percepción en cuanto conlleva tesis implícitas debe ser 'reducida'. Es el acto de la percepción como tal lo que debe manifestarse y en tal acto nos instalamos en plena verdad ⁴ Se suele sustituir la percepción por pensamiento de la percepción, el acto percipiente por las condiciones de posibilidad del mismo y, con ello, se pierde la percepción en su estado naciente. En su estado originario manifiesta la unidad del sistema "yo-el mundo-el otro".

Es significativo que ahí Merleau-Ponty aún recurra a la actitud natural tomándola como el prejuicio común a las tesis que cuestiona la percepción. Pero conviene añadir que en ningún caso la solución de ese 'olvido' radica en una actitud trascendental y que la reducción fenomenológica que lo supera parte de una descripción psicológica, de hechos, pues, no de esencias.

Para volver a los fenómenos, no debe partirse de una coincidencia ciega, intuición inmediata que es denunciada como tesis deudora, en último término, del realismo. Precisa, pues, cierta reflexión si bien ésta cabe verla nada más que como una profundización en la reducción, una profundización de la crítica a los prejuicios. En efecto, si por reflexión se entiende, al modo de Descartes e incluso de Kant, poner en cuestión los datos empíricos en beneficio de lo significativo, sólo posible a través del juicio, lo fenoménico queda comprendido sólo como datos, material por sí mismo insignificante y no se comprende su relación con la apropiación intelectual de los mismos. Tal crítica, tal duda, lejos de ser des-prejuiciada, parte precisamente de cierta tesis sobre un en-sí, de la aceptación de las conclusiones de la ciencia sobre el mundo etc. Además, como decíamos, reduce lo percibido a condiciones de posibilidad, lo real a lo posible. La auténtica reflexión debe partir de sí misma como acto fundado, de su propia finitud. Es, por ello, que precisa, digamos, una cura de humildad: a saber, devolverla, por la descripción psicológica, al "campo fenomenal" en la que surge. Pero la descripción psicológica -lo hemos anunciado- recae en tesis filosóficas por ausencia de reflexión por lo que precisa, a su vez, de una reflexión filosófica para ganar conciencia de sí, conciencia de la importancia de sus resultados y del modo en que subvierten las tesis clásicas.

⁴ V. el final del "Avant propos" y Php 50 Fp 62

Pero hay que evitar el peligro contrario: confundir “*retour aux phénomènes*” con la “vida solitaria, ciega y muda”⁵ que nos augura la introspección, con la que a menudo se confunde tal vuelta a la experiencia privada. La introspección se funda en la oposición entre los datos de las impresiones externas y lo vivido ‘interno’ sin cuestionar la separación interior-exterior ni la reducción a material empírico de la experiencia. Se precisa, claro, la introspección para dar significación al rostro del otro si este es pura exterioridad pero es porque no se parte de la unidad primordial “yo-el otro-el mundo”. La intuición bergsoniana como experiencia de un tenebroso interior, ignorado y para el que no hay “paso metódico” no puede ser la vuelta a los fenómenos. Ésta se basa en la comprensión en la que los datos sensoriales dejan de serlo y no se busca el significado en otra parte que en el inmanente a la experiencia misma. La justificación de esa ‘comprensión’ está en que no es más que la “explicación o la revelación de la vida precientífica de la conciencia”⁶; esto es, que no es más que recuperar, recordar si se quiere lo que la actitud natural y con ella el realismo y el idealismo que no la superan han olvidado: “olvidar como hecho y como percepción en beneficio del objeto que nos ofrece y de la tradición racional que funda.”

⁷ La resonancia de *Crisis* y su llamada a superar el olvido por parte de la ciencia y de toda la tradición racional de la *Lebenswelt* es más que evidente. Es, en fin, por eso que puede Merleau-Ponty afirmar que “no es una conversión irracional, es un análisis intencional.”⁸

¿Qué aparece entonces cuando volvemos a los fenómenos? De forma inmediata lo que aparece es una cualidad vinculada a un contexto perceptivo en el que los estímulos precisamente no son ya lo inmediatamente dado. En la hipótesis de la constancia se parte del prejuicio de mundo lo que supone partir de impresiones “mudas”, sin ver que siempre tienen sentido, verlas como ‘momentos’ de la percepción, lo que es impensable pues lo que se presenta es ‘algo’ perceptivo siempre en medio de otra cosa, como parte de un “campo visual”. La crítica de la hipótesis de la constancia sirve para poner en *epojé* el prejuicio de mundo. Éste es el propio de la actitud natural que encierra una tesis, una creencia inmediata, un realismo espontáneo que, en la ciencia y la filosofía que la toman como yendo de suyo, provocan el olvido de su propia condición, la negación de su finitud. Así, en el intelectualismo no se pone en cuestión la distinción entre lo real y las apariencias sino que se confiere a un “naturante universal el poder de reconocer esta misma verdad absoluta que el

⁵ Fp. 78 Php.70: « vie solitaire, aveugle et muette. »

⁶ Fp 79 Php 71

⁷ Fp 78 Php 69

⁸ Fp 79 Php 71

realismo coloca ingenuamente en una naturaleza dada.”⁹ Y, sin embargo, el problema no es tanto la “doxa originaria” sino, diríamos, el pasarla por alto y verla como resultado o producto de la conciencia; el problema no es la ‘objetividad’ sino pasar por alto su constitución, lo que es dogmático no es, realmente, la actitud natural sino su utilización no tematizada por la reflexión filosófica o científica. No es que se renuncie a las certezas del sentido común o de la actitud natural -dice en el prefacio (VIII)- son por el contrario el tema constante de la filosofía, sino que justamente como presupuestos de todo pensamiento van de suyo, pasan desapercibidas y que para despertarlas y hacerlas aparecer tenemos que detenernos un instante. Sin duda, la auténtica reducción fenomenológica va más lejos que la del psicólogo que, en su descripción, mantiene un lenguaje objetivante y causalista, dependiente, pues, de los fenómenos que supuestamente se describen. Pero sirve cuando menos para despertar la conciencia dormida.

Pero si la esencia de la conciencia consiste en olvidar sus propios fenómenos, y posibilitar así la constitución de las ‘cosas’, este olvido no es una simple ausencia, es la ausencia de algo que la conciencia podría hacerse presente a sí, en otras palabras, la conciencia sólo puede olvidar los fenómenos porque puede recordarlos, sólo los ignora a favor de las cosas porque son ellos la cuna de las mismas.¹⁰

La manera en que tensa Merleau-Ponty los términos cruciales de la fenomenología es bien patente aquí. En efecto, la ‘descripción’ del psicólogo no siendo aún la auténtica descripción fenomenológica supone, en cambio, una forma de ‘reflexión’ y una auténtica ‘reducción’; reducción, justamente, en tanto describe y se ajusta a la percepción, cuestionando todo realismo -que es la negación misma de la percepción. Con tal operación se está, pues, en el camino adecuado: el de una arqueología de la objetividad. Sin embargo, el lenguaje usado es deudor de tal objetivismo con lo que la reducción no es completa precisamente por no cuestionar el lenguaje tradicional (causas etc.) en el que supuestamente describe y no ver que supone un quebrantamiento definitivo de la filosofía basada en tal objetividad: esencia, conciencia deben ser pensadas de otro modo. ¿En qué sentido psicología y filosofía se complementan? Como hemos visto en la cita anterior, porque la psicología permite despertar a sí misma a la filosofía y la conciencia reflexiva. Despertar no es sino recordar el origen. Así, la descripción se justifica como método porque no hace sino

⁹ Fp 61 Php 49

¹⁰ Fp 79 Php 71: « Mais si l'essence de la conscience est d'oublier ses propres phénomènes et de rendre ainsi possible la constitution des 'choses', cet oubli n'est pas une simple absence, c'est l'absence de quelque chose que la conscience pourrait se rendre présent, autrement dit la conscience ne peut oublier les phénomènes que parce qu'elle peut aussi les rappeler, elle ne les néglige en faveur des choses que parce qu'ils sont le berceau des choses. »

recoger lo implícito en toda reflexión y toda conciencia. La conciencia reflexiva sería, pues, respecto a la 'reflexión' de la 'descripción' psicológica, segunda y menos consciente de sí en tanto niega su origen. El idealismo considera que reducir es llevar lo real a sus condiciones de posibilidad, lo *a priori*. Con ello, la creencia dogmática en la posibilidad de encontrar lo verdadero más allá de la ilusión se traslada de la naturaleza dada al *naturante* universal que es el sujeto trascendental. El auténtico *a priori* que es la percepción 'real' es la cuna de la que habla el texto sin la cual toda reflexión es infundada. La reflexión radical que, en diversas ocasiones propugna Merleau-Ponty, es la que lleva consigo lo originario en verdad: no desde la conciencia separada sino como finitud, perspectiva. Esto es, una conciencia "perceptiva", "tácita" es la única que corresponde a lo originario porque es la 'reflexión' implícita ya en la percepción, en el surgimiento donde no hay separación entre datos y juicio, entre lo sin-sentido (la *hylé* sensorial) y lo significativo -apuntado por una reflexión ulterior. En este desconocimiento la filosofía de Kant y la de Descartes se hermanan. La descripción de lo percibido en la medida en que lo percibido es cierta reflexión, reflexión sin razones, es denuncia del olvido del origen de la conciencia constituyente y de la objetividad como ya dada.

En resumen, la reflexión 2 del psicólogo que 'reduce' la reflexión 1 del idealismo como sujeto a un dogmatismo no examinado e ilumina su surgimiento, es válida sólo porque se basa en la reflexión 3 de la percepción misma y sólo mientras no intente buscar 'razones' (causas...) a lo que es una reflexión sin razones. A este surgimiento, a este -muy peculiar- modo de reflexión puede llamársele también lo "irreflejo". Si llamándolo reflexión desvelamos los prejuicios que desde siempre separan los datos de su significación y apelamos al carácter perceptivo que integra toda conciencia, llamándolo "irreflejo" simplemente recordamos que es ese origen siempre "*en retard*", el lastre permanente con el que carga la conciencia y anula su pretendida transparencia. Pero, claro, no simplemente como un resto, como lo 'material' que la significación no puede recoger porque lo irreflejo es -como hemos dicho- no otra cosa que una reflexión aunque implícita. Por otro lado, la reflexión filosófica debe hacerse no sólo para tomar conciencia de sí sino para retomar lo irreflejo-que-es-reflexión-implícita pero también porque, como irreflejo, supone una constante recaída en la actitud natural. La percepción, carente de conciencia de sí, substituye la operación perceptiva por su objeto, nos hace caer inmediatamente en un realismo ingenuo porque en el ser mismo de la percepción está el actuar como una transparencia que deja ver sólo pero se encubre como lo que deja ver. Es como acto que la percepción me instala en la verdad, que es yo-mundo-otro, ser-en-el-mundo, así pues, perspectiva que es surgimiento. Lo originario, en todo caso, no es 'contenido' alguno; es la

constitución misma de la objetividad en la que ésta aparece, es también surgimiento y está ubicada, fundada espacio-temporalmente. Igual que se pierde lo originario al no reconocer en la cosa la operación perceptiva desde la que ha surgido (y el campo fenomenal, la perspectiva etc. que eso implica), se pierde también cuando se substituye por una conciencia constituyente que olvida que ha surgido, olvida su carácter perceptivo, olvida que su operación constituyente no es posible sino por su ser-en-el-mundo. Como perspectiva fundada, la conciencia no puede ser nunca transparencia porque su operar mismo es sólo posible desde un campo trascendental - ampliación de lo que en la percepción sucede con el campo fenomenal.

Tanto si lo irreflejo se entiende como material *hylético* o cualquier otra cosificación - perdiéndose así lo propio del acto perceptivo- como si la reflexión no es más que otra operación -desvinculada de la percepción- por la que se llevan unos 'datos' a 'significaciones' acabadas, se descuida lo que es la auténtica reflexión de lo irreflejo. Porque, como el genitivo señala, lo irreflejo es ya cierta reflexión sin razones -ya que supone un acto, un surgimiento del sentido- y sólo eso puede ser origen ya que partir de datos o de 'material' es siempre recaer en el dogmatismo y en el cierre de la apertura. Y porque la reflexión está sumida en lo perceptivo que no es su contenido, el 'origen' acabado que se piensa o el origen sustraído que se constituye sino lo que *la* constituye a su vez como aparición de la significatividad y de la objetividad; la reflexión, pues, abierta a sí misma y por eso abierta a lo originario que es su sí misma más propio porque es conciencia perceptiva. La razón sólo es tal si, más allá de toda tesis (idealista o realista) nos muestra el aparecer mismo de la objetividad que es el propio aparecer de la razón; si es, en suma, razón operante.

De algún modo, también lo originario se muestra en el carácter operante, en el inacabamiento y en la opacidad esencial que lastra la conciencia y sólo así; no en el mítico fundamento sino en el estar remitido, esencialmente, en el ser un necesario volverse sobre sí mismo por esa finitud que nos constituye y se presenta precisamente en esa reflexión inacabada, reflexión que es, pues, irrefleja.

Hay en este texto un planteamiento metodológico fundamental que pretende responder a las dificultades reconocidas por Husserl en *Meditaciones cartesianas* y en *Crisis* de describir directamente esencias intuitivamente captadas. Si encontramos en Merleau-Ponty un entrelazamiento entre reflexión y descripción, si se opone a la reflexión trascendental una descripción pura, si la pureza de tal descripción no es alcanzada por la psicología sino que precisa una reflexión ulterior es porque la fenomenología husserliana encuentra su núcleo mismo en tal discusión. Llevar la conciencia o la percepción a su fenómeno es captar su esencia pero la *Wesensschau* debe ser a la vez concreta y filosófica, experiencia y universalidad. Merleau-Ponty, en

Phénoménologie et les sciences de l'homme, intenta mostrar el papel que la psicología y, más concretamente la Gestalttheorie, cumple en tal síntesis. Frente a lo que afirmaba Husserl en *Ideas I* cuando veía la relación entre psicología y fenomenología como relación de contenido y forma en el que la psicología quedaría como curiosidades empíricas que nada añadían a lo esencial,¹¹ para Merleau-Ponty lo verdadero sólo puede emerger a través del hecho psicológico y puede encontrarse en la Gestalt.

Lo que Husserl busca para “lastrar” su intuición eidética y distinguirla definitivamente de los conceptos verbales () una noción del género de la que los *Gestaltistas* aportan, la noción de un orden y una significación que no se producen por la actividad del espíritu a materiales exteriores a ella, la noción de una organización espontánea más allá de la distinción de la actividad y de la pasividad: y cuya configuración visible de la experiencia es el conjunto.¹²

No se trata, claro, de aceptar la psicología sin reflexión; como bien ha visto Husserl eso llevaría al psicologismo, a confundir sin más la filosofía con su reducción mentalista o fisicalista pues la psicología comporta necesariamente una deformación de la conciencia, al hacer de la conciencia un objeto de estudio y al hombre, una parte del mundo. La ingenuidad de la psicología impide conferirle carácter ontológico al partir del postulado realista del sentido común. Como observa Husserl en *Crisis*, el psicólogo se encuentra ingenuamente sobre suelo de mundo pre-dado intuitivamente y la psicología no realmente descriptiva aún aboca en algo interno: el alma como objeto de estudio. Sin duda, justifica tal ingenuidad la necesidad de una *epojé* universal que ponga fuera de circulación todas las valideces, incluida la propia alma del psicólogo para adquirir la auténtica actitud de espectador desinteresado. En todo caso, en *Crisis*, frente a la distinción rigurosa que aparecía en sus primeros textos entre fenomenología y ciencias, encontramos un recíproco envolvimiento dado que no puede haber desacuerdo básico cuando psicología y fenomenología estudian el mismo sujeto, siendo “subjetividad empírica y trascendental diferentes pero idénticos.”¹³ En *Meditaciones*, el paralelismo consistía en no confundir la posible coincidencia de contenidos con una rigurosa distinción en lo que se refiere al nivel de conciencia, no habiendo adquirido aún el psicólogo la actitud desinteresada propia de la reflexión

¹¹ Husserl, Edmund *Ideas...* pag.188: “La fenomenología es la instancia para juzgar de las cuestiones metodológicas fundamentales de la psicología.” También pag.189, ed.esp: “El conocimiento de las posibilidades tiene que preceder al de las realidades.”

¹² Merleau-Ponty, Merleau, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, págs..74-75, trad. R. Pierola, Buenos Aires,. Bioteca Nova del original “Les sciences de l'homme et la phénoménologie ” (1952) en *Parcours deux*

¹³ E. Husserl, *La crisis de las ciencias...* p.212

fenomenológico-trascendental. Pero el planteamiento de *Crisis* parte de la necesidad de restituir a la reflexión trascendental su contenido vivencial, de evitar la subjetividad formal kantiana y es por ello que llega a ver en la psicología el camino hacia la filosofía trascendental fenomenológica y que la considera “verdadero campo de las decisiones (...) tiene como tema la subjetividad trascendental, que en sus realidades y sus posibilidades sólo es una.”¹⁴ El objetivo, como decíamos, parece ser el de no operar con conceptos verbales “sino con la intuición que se da a sí misma, que se nutre a partir de la evidencia (...) de la experiencia mundano-vital originaria.”¹⁵ Para Merleau-Ponty, la diferencia entre psicología empírica y fenomenológica estribaría en que mientras ésta considera la experiencia sólo a título de ejemplos, llegándose a la esencia a partir de la variación imaginaria, la psicología empírica, en cambio, procedería por variaciones efectivas. No se podría llegar a la intuición de esencias sin conciencia de ejemplo, aunque, por otro lado, en toda psicología empírica habría implicadas intuiciones de esencia. Así el entrelazamiento entre los dos modos de conocimiento haría posible la superación de sus respectivas carencias y podrían verse en una relación de génesis o de continuidad: más que de dos verdades, la de la psicología intuitiva y la de la psicología inductiva, habría que hablar de dos grados de clarificación del mismo conocimiento en que la intuición se aplicaría sobre el material y fenómenos traídos a la luz por la investigación científica (así lo expone en *Primacía de la percepción*.) Frente a la jerarquía establecida en algunos textos de Husserl entre fenomenología y psicología, Merleau-Ponty ve más bien un doble envolvimiento:

Si es verdad que el pensamiento reflexivo que determina la esencia o el sentido termina por poseer su objeto y envolverlo; es verdad bajo otro aspecto que siempre la percepción concreta de la experiencia aquí y ahora es aprehendida por la intuición de la esencia como algo que la precede, que le es anterior y que por allí la envuelve.¹⁶

De ahí que la frase de Fink según la cual la actitud natural es la génesis de la trascendental sea constantemente citada por Merleau-Ponty pues su pretensión constante es superar esa escisión. Lo que es erróneo es la división radical de Sartre en *L'Imaginaire* entre lo cierto y lo probable, donde lo primero correspondería al análisis fenomenológico, visto como aclaración conceptual y lo segundo a los datos de la experiencia¹⁷. Si la esencia debe aclarar los hechos, también debe ser confrontada con ellos, a falta de lo cual no será sino un prejuicio. Además, la esencia, lejos de oponerse a los hechos, es contingente y no existe captación suprasensible de

¹⁴ Husserl, *Crisis...* p.218

¹⁵ Husserl, *Crisis...* p.233

¹⁶ Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias...* p.58

¹⁷ Citado en Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ...*p.68

esencias. ¿Convierte esto en inútil la reflexión fenomenológica? No, en tanto que la psicología convierte la conciencia no en algo a reflexionar sino algo a constatar y precisa, pues, que la reflexión fenomenológica aclare lo que prueban y quieren decir las experiencias sobre la percepción. En este sentido la fenomenología es aún constituyente y fundante; eso sí, a condición de reconocerse al tiempo constituida y envuelta por la propia experiencia.

Así pues, en la vuelta a la experiencia cumple un papel decisivo la psicología como único modo de evitar el nuevo dogmatismo consistente en separar las esencias de aquello de que son esencias, mostrando la necesidad de apoyarse en la inducción que la psicología aporta y abriendo a la conciencia trascendental a su propia génesis. El retorno a la *Lebenswelt* que reconocía precisar la fenomenología trascendental requiere también otra metodología y no simplemente un vaivén de uno a otro plano. Este nuevo enfoque es reflexivo o genético si por tal entendemos el paso atrás (*Rückfrage*) respecto a la propia filosofía trascendental en cuanto formal que se dirige a recuperar la reflexión de lo irreflejo, o descriptivo siempre y cuando se entienda que no hay oposición entre descripción, constatación y reflexión, entre inducción y esencia, o incluso explicativo siempre que no se lo conciba como relación entre dos clases de hechos sino como pregunta por la génesis o surgimiento de la esencia, de la objetividad, del mundo. La descripción “pura” del psicólogo hay que verla más bien como *Rückfrage*, génesis, recuperación de lo irreflejo de la conciencia trascendental. Pero el psicólogo no ha efectuado aún la reducción fenomenológica; su reflexión es aún naturalizante por lo que los hechos que describe precisan en último término causas. Lo que ocurre es que la superación de tal naturalismo no puede consistir en abandonar los hechos para describir ahora esencias o condiciones de posibilidad de los hechos. La inducción se presenta como única manera de evitar una escolástica de las esencias siempre y cuando no sea ajena a la significación. La descripción de la percepción en la Escuela de la *Gestalt* no es de las “condiciones de posibilidad de la percepción” pero tampoco de relaciones causales entre dos tipos de entes (físicos y psíquicos, externos e internos): la noción de estructura opera como reducción frente a la distinción externo-interno. Precisamente porque señala el aparecer del sentido y del mundo —el *a priori* material del que habla Merleau-Ponty trastocando todas las oposiciones de la filosofía trascendental— se supera todo naturalismo causal pero también la reflexión idealizante. Ese ‘aparecer’ es el fenómeno mismo como lo que impide toda positividad sea la de los ‘hechos’ o la de las ‘significaciones’; auténtica reducción porque en lugar de explicar los fenómenos desde otra parte se pregunta por el fenómeno del fenómeno. Es como si sólo la descripción de la *Gestalt* permitiese entender la fenomenología, esto es, el fenómeno, aunque, situada aún en el

naturalismo, sólo pueda llevarla a plena comprensión, a definición o esencia la propia fenomenología. El salto a los fenómenos mismos aparece como tal si no se capta lo que es el surgir perceptivo, pero la descripción empírica del surgir queda en eso si no es consciente de su talante trascendental, si la conciencia que describe es vista aún como parte del mundo, si el fenómeno se ve aún causado por la 'cosa' y no como lo que genera mundo. La descripción, en suma, no es ni de hechos (empirismo) ni de significaciones (fenomenología: una vez realizada la reducción quedan las esencias inmediatamente descriptibles) sino del "surgimiento fáctico de las significaciones", del enraizamiento de las esencias: eso es, de la percepción, no del 'significado' de la percepción ni del resultado de la percepción -la cosificación inmediata en la actitud natural. Desde este punto de vista, la descripción sólo vale si es, al tiempo, génesis ya que si se separa una de otra, se busca la explicación por otro lado, se vuelve al mundo como causa; así, frente a la "inmediata" descripción de las esencias, se busca la descripción "mediatizada por la psicología empírica" del surgimiento de las esencias, pues lo significativo sólo se da en la percepción.

Pero la experiencia no es sólo el modo de enraizar y justificar las esencias; aparece también como contrapuesto a explicación o como explicación más profunda. Tal como suele entender la ciencia "explicación", la explicación de la percepción supone separar los hechos de la naturaleza de los hechos de pensamiento, ver una duplicación de las cosas sensibles en nosotros. Todo el problema de la ciencia sería recaer continuamente en un realismo en el que se pretende convertir la acción causal en la relación original e insertar la percepción en la naturaleza; con ello el espectáculo efectivo del mundo se pierde porque nunca puede verse como mero efecto. Lo contrario de esta posición no es en realidad la introspección que también explica la cosa fenoménica por un proceso, ahora psicológico: la proyección de recuerdos de la que habla Bergson. Lo propio de la experiencia es que se puede describir o comprender pero no explicar. Tal descripción se pretende "neutra respecto a distinciones entre organismo, pensamiento y extensión; comercio directo con seres, cosas y su propio cuerpo."¹⁸ Esa neutralidad es bien otra de la que pretende la ciencia cuando reclama la positividad de los hechos o de la de cierta fenomenología entendida como distanciamiento que permite la descripción de las esencias o significaciones en su pureza; la pureza de la descripción, que Merleau-Ponty ve, en cierto modo, ya en la *Gestalt*, es la que se distancia de toda positividad, sea de hechos o de esencias, en la que hay encerrado un olvido, el olvido del aparecer mismo del mundo significativo como tal, que es lo que se muestra dejando al margen los hechos para mostrar su

¹⁸ Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p.264.

aparecer, el fenómeno, dejando al lado todo sentido o significado sobrepuesto a los hechos para verlo surgir en la propia estructura fenoménica.

Es por eso que esa descripción supera también la distinción metódica con la explicación o la reflexión. Toda constatación, escribe Merleau-Ponty, es una reflexión; en efecto, la psicología no consiste en acumular observaciones sino en llevar a reflexión lo que el sentido común entiende como “hechos” para rescatar su fenomenalidad. No debe olvidarse que para Husserl la intuición eidética es también siempre una constatación y la fenomenología, una experiencia.

Estas observaciones deben permitirnos entender la conclusión de Merleau-Ponty que sirve de antesala a las descripciones que seguirán.

No debíamos, con todo, empezar la descripción psicológica sin hacer entrever que, una vez purificada de todo psicologismo, puede convertirse en un método filosófico. (...) Pero ahora que el campo fenomenal se ha circunscrito suficientemente, entremos en este dominio ambiguo y demos en él, con el psicólogo, nuestros primeros pasos, esperando que la autocrítica del psicólogo nos conduzca, por una reflexión de segundo grado, al fenómeno del fenómeno y convierta decididamente en campo trascendental el campo fenomenal.¹⁹

¿Puede la psicología ser el auténtico método de la filosofía? ¿En qué sentido puede verse en ella una auténtica filosofía trascendental?

Merleau-Ponty advierte, en primer lugar, que la psicología debe previamente purificarse de su psicologismo. Así pues, la descripción psicológica sin más, dependiente en último término del prejuicio de mundo como causa y explicación última, en la que la conciencia es aún un hecho del mundo, no puede tener nunca carácter constituyente, trascendental. La génesis que opera la psicología respecto a la filosofía sólo tiene sentido desde la perspectiva de la conciencia o de la significación como *telos*. Los hechos puros carecen de sentido si no se ven como génesis que requiere la filosofía trascendental. Sólo desde el final, desde la filosofía y para ella, como el surgimiento del que la filosofía se olvida, puede valer la descripción. En caso contrario, recae en ingenua positividad requerida además de explicación en términos causales. Dicho de otro modo, sólo puede ser primera la descripción psicológica respecto a la reflexión trascendental porque sea el surgimiento mismo de significación del que la reflexión dependa; si se pierde ese carácter genético y aparece como pura

¹⁹ Fp 84 Php 77: « Nous ne devons pas cependant commencer la description psychologique sans faire entrevoir qu'une fois purifiée de tout psychologisme elle peut devenir une méthode philosophique. (...) Mais maintenant que le champ phénoménal a été suffisamment circonscrit, entrons dans ce domaine ambiguo et assurons-y nos premiers pas avec le psychologue, en attendant que l'autocritique du psychologue nous mène par une réflexion du deuxième degré au phénomène du phénomène et convertisse décidément le champ phénoménal en champ transcendantal. »

positividad deja de ser primera para convertirse en descripción dependiente de una ontología determinada. Entre una psicología descabezada, sin reflexión y una filosofía trascendental que no se cuestiona su surgimiento, que se ve desde una conciencia transparente, sin sustento ni base real, desmemoriada, se hace precisa una auténtica conciencia de sí, la auténtica reflexión que ve, Merleau-Ponty, en una psicología que previamente haya reflexionado sobre sí. Lo válido de la actitud trascendental es la denuncia de todo positivismo y plantear el problema de la constitución pero se equivoca al creerlo resoluble desde un ámbito de transparencia no afectado por lo que constituye. Lo válido de partir de la actitud natural es asumir una pasividad inicial que deber ser descrita (no constituida) para mostrar una opacidad no reasumible desde un yo trascendental; su problema, partir de un mundo ya dado por supuesto sin plantearse el problema de su surgimiento. La psicología, aferrada aún al naturalismo, precisa, pues, una reflexión igual que la filosofía trascendental si bien el sentido de la reflexión es opuesto: la reflexión de la filosofía trascendental es la descripción psicológica, la reasunción del yo a su campo trascendental; la reflexión de la psicología, en cambio, es la superación de su positivismo desde la actitud trascendental gracias a la cual el campo fenomenal se convierte en campo trascendental, auténtica explicación última del problema del surgimiento, de la constitución. Sólo así, más allá del fenómeno (visto aún en su separación respecto al sentido y surgimiento del mismo) puede encontrarse el fenómeno del fenómeno, esto es, no explicarlo desde el mundo ya constituido sino como el sentido mismo gracias al cual hay mundo, yo y otro. El sentido no es nada más que surgimiento y aparición.

En segundo lugar, Merleau-Ponty propone entender de modo radical la reflexión filosófica para que pueda hablarse en rigor de una fenomenología o de una filosofía trascendental. En Husserl, la radicalidad de la reflexión se producía en diversos niveles: el cambio de actitud que precisa la filosofía para ser trascendental, el paso atrás respecto a la ciencia (en *Crisis*) que nos permite entender sus supuestos, la *Lebenswelt*, el paso atrás respecto a la propia filosofía trascendental kantiana que, al separar yo trascendental y yo empírico, aparece como formal. Es ese último sentido el que parece presente en Merleau-Ponty:

No sólo precisamos instalarnos en una actitud reflexiva, en un *Cogito* inatacable, sino además reflexionar acerca de esta reflexión, comprender la situación natural a la que ella tiene conciencia de suceder y que, pues, forma parte de su definición, no solamente

practicar la filosofía, sino además darnos cuenta de la transformación que acarrea consigo en el espectáculo del mundo y en nuestra existencia.²⁰

La reflexión es, así, el despertar de la conciencia trascendental a sí misma como conciencia surgida, como conciencia empírica, situada. El reproche de Husserl a Kant es aplicable al propio Husserl. En la segunda reducción, en *Crisis*, reenvía el *Lebenswelt* a la subjetividad trascendental, negando, en último término, la opacidad de lo vivido ya que no afecta al sujeto constituyente último. Husserl niega así el yo empírico entre otros en el campo trascendental, esto es, la perspectiva, mi ser-en-el-mundo en favor del Yo trascendental no afectado por los resultados de la descripción de la *Lebenswelt*. En fin, no recoge el carácter perceptivo del *cogito*. Y así su conciencia de sí es coja con lo que la filosofía precisa una nueva reflexión. O no resuelve el problema de la constitución: se parte del problema ya resuelto, de la objetividad acabada y cerrada y desde ahí lo que la posibilita viene ya decidido; no se plantea realmente el problema del surgimiento de la objetividad (en realidad, nunca dada, acabada, cerrada) y, por tanto, el problema de la constitución en su origen. La filosofía verdaderamente trascendental es aquella que comienza perpetuamente su reflexión, no instalándose nunca en una supuesta subjetividad trascendental autónoma:

“Considerándose a sí misma como problema; no postulando la explicitación total del saber, sino reconociendo como problema filosófico fundamental esta *presunción* de la razón.”²¹

El *Cogito* no puede ser nunca la plena posesión de sí a sí a través de la reflexión, la plena transparencia, siendo como es reflexión sobre un irreflejo. La reflexión sólo puede ser radical si explica los procesos que llevan a esa posición reflexiva desde la actitud natural, si no suprime la inherencia del yo meditante con el sujeto individual, existente, si la reflexión es transformación del yo existente que soy y no salir fuera de sí. La esencia de la conciencia no puede decirse desde la transparencia de un yo no empírico: no puede reducirse a “esencia”, en realidad, ni tampoco a “hecho”. Cuando la psicología naturalista reflexiona no puede por menos que reconocer el papel del sujeto trascendental en su propia descripción porque ninguna reducción a procesos naturales o fisiológicos valdrá para entender la significación de la conciencia. Tampoco, empero, cabe imaginar una inmediata captación de sí mismo, una intuición eidética que, de manera dogmática, sin justificación nos diera la clave de la conciencia. La conciencia, viene a decir Merleau-Ponty, no es adecuadamente descrita

²⁰ Fp 84 Php 75

²¹ Fp 83 Php 76.

desde ninguna positividad, sea la de los hechos de cierta psicología, sea la intuición, la captación de sí inmediata de cierta filosofía; sólo la experiencia de la conciencia sobre sí misma, su continuo autocuestionarse da el fenómeno de la conciencia.

Finalmente, lo que precisa la reflexión filosófica y describe la psicología es el campo fenomenal. La naturaleza paradójica de la percepción ha mostrado la insuficiencia de toda tesis, realista o intelectualista, sobre lo fenoménico. Lo que muestra la noción de campo es el carácter perspectivo de la percepción, madre de todas las paradojas. “La aparición de ‘algo’ requiere al tiempo esta presencia y esta ausencia.”²² Así pues, en primer lugar, el objeto percibido no puede ser extraño al que percibe, le es inmanente, pero siempre contiene algo más de lo que de hecho es dado, frente a lo que piensa el empirismo, esto es, supone trascendencia porque, aunque percibo desde un lugar, tampoco el lugar en el que me encuentro me es completamente presente. La percepción es verdadera y es subjetiva al tiempo; perspectiva no implica deformación. Es privada pero objetiva, permite el acuerdo intersubjetivo. “La cosa se impone a sí misma no como verdadera para cualquier intelecto, sino como real para cada sujeto que esté situado donde yo estoy.”²³ En la percepción opera realmente la síntesis de las diversas perspectivas, la suma de series indefinidas de aspectos perspectivos en cada uno de los cuales el objeto es dado pero en ninguno de los cuales es dado exhaustivamente. Lo percibido escapa, en fin, a la disyuntiva interioridad de la significatividad de la vivencia o exterioridad no significativa de los ‘datos’ visuales siendo como es la *Gestalt*, forma, esto es, no dependiente de conformación ulterior sino aparición misma del mundo, identidad, por tanto, de lo interior y lo exterior.

Así pues, entender cómo puede la psicología convertirse en la auténtica filosofía trascendental, en el campo de decisiones del que hablaba Husserl, supone superar la idea de objeto y sujeto absolutos, hablar de campo trascendental y no de sujeto trascendental, aceptar el inacabamiento originario del mundo. La conciencia es siempre perceptiva, surgiente y perspectiva, en suma, operante; lo fenoménico no es sino surgimiento de mundo y no resultado de nada externo. Con la noción de campo trascendental se amplían los resultados del análisis perceptivo y se radicalizan, se muestra cómo afectan a la conciencia misma y a lo que se entienda por mundo, se explica, en fin, la constitución sin recaer en un sujeto trascendental, necesariamente derivado, ni, por supuesto, en explicaciones causales que dan por supuesto el mundo; esto es, sólo en la descripción psicológica, aunque implícitamente, se salta a lo originario mismo. Para ello, la reflexión filosófica supera el campo fenomenal, en la

²² Merleau-Ponty, Maurice « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques », 1946, en Merleau-Ponty, Maurice, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris. Lagrasse. Verdier 1996, p. 52, trad. mía,

²³ Merleau-Ponty, *Le primat...* p. 54

medida en que presupone aún causa, fenómeno como resultado de algo externo y se sitúa en lo verdaderamente trascendental, esto es, ver el fenómeno desde sí mismo, fenómeno del fenómeno, como surgimiento de mundo. Se trata de tomar en serio que el fenómeno es la cuna de la objetividad, que *esse est percipi*.

Al hablar de campo trascendental, se efectúa una síntesis entre los resultados de la descripción psicológica, cuya crítica a la “hipótesis de la constancia” le ha llevado al campo fenomenal, y la pretensión constituyente de la filosofía. La reflexión metodológica nos empujaba a encontrar la relación entre sujeto empírico y trascendental, que son uno sólo, en expresión de Husserl, la relación entre la inducción de la psicología y las intuiciones fenomenológicas, porque no eran sino dos niveles del mismo conocimiento, nos obligaban a ver en los hechos las significaciones, a no separar hechos y esencias. Además, el puro análisis perceptivo conduce al campo fenoménico y éste encuentra su sentido último en el campo trascendental, sin lo cual no se hace justicia al fenómeno como tal, recayendo en el objetivismo. Finalmente, como afirma Merleau-Ponty, “el reconocimiento de los fenómenos implica, pues, una teoría de la reflexión y un nuevo cogito.”²⁴ Si la significación es inmanente a lo fenoménico, si lo que percibimos son formas, la conciencia no sobrepone el juicio a lo dado, sino que es una conciencia no tética y la lógica precategórica en la que se maneja es la lógica vivida. Si la auténtica reflexión lleva a cuestionar quién reflexiona, sólo puede hablarse de un cogito situado y perceptivo. El campo trascendental refiere a una conciencia inacabada y situada, constituida tanto como constituyente, y donde la separación yo-otro es superada por el reconocimiento del perspectivismo.

En este apartado, he intentado señalar el procedimiento, en mi opinión original y profundamente meditado, con el que aborda *Phénoménologie de la perception* que nos ha conducido a replantearnos lo que se entiende por el lema fenomenológico: ir a las cosas mismas.

(1) Vuelta a los fenómenos, como lema metodológico indica la necesidad de una reflexión que supere tanto el empirismo como el intelectualismo y que sea, respecto a la filosofía trascendental, una reflexión segunda, radical y, por ello, verdaderamente fenomenológica. Desde la negación de la positividad de los hechos y de las esencias, aparece la genuina reflexión que es pregunta, que es génesis; carácter negativo de la propuesta de Merleau-Ponty que se ha visto como originario -preguntar nunca cerrado, imposibilidad de un *cogito* transparente-, como modo de desvincularse de toda tesis que está más acá o más allá de los fenómenos y no los atrapa en su fenomenalidad. En suma, es negación que se abre desde un “darse”, desde una

²⁴ Fp 72 Php 62

experiencia que siempre se plantea como incógnita y que recusa toda interpretación reduccionista.

(2) Vuelta a los fenómenos es lo que encontramos en la descripción que la psicología asume implícitamente y la fenomenología explícitamente. Permite abrir a la fenomenología verdaderamente a la experiencia, mostrando la génesis de lo intuido, evitando recaer en una escolástica de esencias e impidiendo la vuelta atrás desde la *Lebenswelt* al sujeto trascendental, la tentación de un *cogito* finalmente auto y omnicomprensivo.

(3) Vuelta a los fenómenos es buscar en la propia experiencia, en la percepción la clave de todo pensar. El *cogito* se convierte en perceptivo porque procede de la percepción pero sobre todo porque ésta lleva a reconsiderar lo que se entienda por pensar. En efecto, no se parte ya de hechos que necesiten ser categorizados para encontrar su orden significativo sino de “formas” en provocativo término aristotélico-kantiano. Lo significativo se encuentra ya en lo dado si éste nunca se ve como mero dato. La no exterioridad ni interioridad de la experiencia descoloca también toda reflexión en términos de objetividad-subjetividad. Mi necesaria situación, perspectiva como sujeto percipiente se hace extendible a toda ‘posición’ teórica.

También puede entenderse todo este apartado como la complicada y ambigua relación que ve Merleau-Ponty entre método y experiencia, partiendo de la problemática husserliana. El método fenomenológico y su divisa “ir a las cosas mismas” permite evitar el psicologismo y llevar a un “ámbito puro”, trascendental que iría más allá de toda conciencia empírica y de todo “hecho”, deudores como son de una ontología implícita, derivados como son y no originarios. Pero tal propósito metódico, como reducción, me aísla en cuanto sujeto meditante que huye de toda facticidad derivada y con ello me aleja de mi auténtica vivencia. Lo metódico corre el riesgo de perder su sentido y desembocar en una ‘pureza’ formal, en un sujeto fuera del mundo. Sólo desde el mundo, desde el campo trascendental puede efectuarse la auténtica reflexión -pero claro ya no es el mundo un conjunto dado de fenómenos sino lo que, al tiempo que situado ahí, constituyo, o lo que se constituye al tiempo que *me* constituye,

El método debe surgir de los propios fenómenos; estos no me dan el ‘material’, me dan el *modo de pensarlos*, me dan lo que es el aparecer mismo del que la reflexión ulterior sólo puede ser el indicar tal surgir, una mera mostración. Así, se recoge la radicalidad de la fenomenología (ir a las cosas mismas, evitar toda tesis previa) pero eso afecta a la propia metodología porque la experiencia no espera su desvelamiento, es el desvelamiento; la experiencia antecede en cierto modo al método. Es por eso que las descripciones de la psicología son antesala de la fenomenología: en los

fenómenos mismos tal como los describe la psicología está el camino que debe seguir la reflexión (si se medita filosóficamente sobre tales fenómenos). Los fenómenos exigen un *cogito* que sea también surgiente y perspectivo, por tanto, perceptivo, exigen una reflexión que, yendo a fondo, afecte al *cogito* que reflexiona y no lo deje indiferente (ésta es la 'neutralidad' metódica a evitar). De ahí el carácter 'no puro' y, sin embargo, radical de la reflexión merleau-pontiana: no puro porque para ello se precisaría un sujeto extra-mundo que en su perspectiva no situada diese cuenta del mundo y lo que tenemos, en cambio, es un sujeto situado en el mundo y que, desde él, da cuenta de su surgir que es, al tiempo, el del propio sujeto, no puro porque eso impide la ruptura con los "hechos" como entendibles y generables desde un ámbito anterior y constituyente con lo que significaciones y hechos aparecen en una 'mezcla' inasumible para las filosofías reflexivas; radical, sin embargo, porque la pregunta no se detiene en el sentido y significación del mundo sino en quién pregunta, lo que cuestiona al sujeto supuestamente transparente porque el que medita se pregunta por su propio meditar. La conciencia es, en todo caso, perceptiva y percepción supone horizonte, inacabamiento, carácter perspectivo, no diferenciación de interior y exterior: todo ello caracteriza así necesariamente al pensamiento que pretende apropiarse de los fenómenos; así, los fenómenos envuelven al pensamiento al tiempo que éste los envuelve.

En el orden de la obra, Merleau-Ponty pone, en primer lugar, las descripciones psicológicas que dan lo fenoménico. No oculta que es preciso pensar lo fenoménico para que éste aparezca como tal pero el *cogito* es resultado también del ámbito que señala la génesis de todo conocimiento, de la cuna del pensar que es el percibir. El capítulo dedicado al *Cogito* (tercera parte) es posterior, pues, en ese doble sentido

Capítulo III

¿Una filosofía de la ambigüedad o ambigüedad de la existencia?

“Hablar del hombre se vuelve ambiguo”. Husserl, E., *Ideas II*, par.34.

Cuando Merleau-Ponty habla de experiencia, y es a la experiencia corporal a la que dedica la primera parte de *Phénoménologie de la perception* titulada "Le corps", se refiere a lo que impide toda cristalización objetivista y, desde ahí, recusa toda ciencia que parta precisamente de tal objetividad. La experiencia, en efecto, se da siempre desde mi corporeidad espacial y temporalmente situada mientras que para hablar de objeto hemos de suponer un punto de vista absoluto o la síntesis de todos los horizontes, espaciales y temporales, posibles. Pero tal síntesis es sólo presuntiva: el objeto en sí sería el objeto visto de todas partes, al que se incorporarían todos los aspectos que desde cada cosa se ven del mismo ("*Chaque objet est le miroir de tous les autres*"¹), en cambio, la mirada humana se centra sólo en una cara del objeto, la que se ofrece a mi percepción actual.

La síntesis de los horizontes no es más que una síntesis presunta (...) un horizonte anónimo (...) que deja el objeto inacabado y abierto como lo que es, en efecto, en la experiencia perceptiva. A través de esta apertura la substancialidad del objeto se escurre.²

En lugar de medir mi tiempo por el tiempo objetivo o de situar mi cuerpo por el espacio objetivo, como hacemos cuando olvidamos el carácter perspectivo de mi experiencia, fijándola, se trata de ver cómo el mundo es siempre inacabado e indefinido, formado por implicaciones recíprocas y ello porque es siempre temporal (síntesis de protensiones y retenciones que nunca es definitiva, siempre situada en mi presente) y corporal, esto es, desde mi punto de vista sobre el mundo, no como parte de él. Es la tendencia inevitable de la conciencia retomarse y recogerse en un objeto identificable pero "la posición absoluta de un solo objeto es la muerte de la conciencia."³ Hablar, en suma, de campo fenomenal equivale a romper con la dicotomía entre el objeto en sí y la percepción subjetiva o para sí, equivale a dejar de lado toda concepción ideal del cuerpo, del universo, del espacio y del tiempo para plantear, en su lugar, cómo es posible que haya para nosotros un en sí.

¹ Fp 88 Php 82

² Fp 89-90 Php 84

³ Fp 91 Php 86

Es preciso que encontremos el origen del objeto en el corazón mismo de nuestra experiencia, que describamos la aparición del ser y comprendamos cómo, de forma paradójica, hay *para nosotros un en-sí*. Sin querer prejuzgar nada, tomaremos el pensamiento objetivo al pie de la letra, sin hacerle preguntas que él mismo no se haga. Si nos vemos obligados a encontrar detrás del mismo a la experiencia, no será más que motivados por sus propios apuros.⁴

Paradójico se vuelve, en fin, todo propósito de describir tal experiencia ya que si de tal descripción cabe esperar entender cómo surge el fenómeno desde su horizonte y con ello mostrar el carácter no positivo ni objetivable del mismo, es legítimo preguntarse desde qué perspectiva se efectúa tal mostración. Eso afecta especialmente a la psicología y a la fisiología que deberán proporcionar el material de reflexión que provoque un cambio en nuestro modo de entender la fenomenología. Cabe recordar que, en la introducción, Merleau-Ponty creía que la psicología una vez liberada del psicologismo y efectuada una radical autocrítica llevaría al campo. Entonces aceptaba como primer paso la psicología en su estado actual, en su ambivalencia, como corrección necesaria del idealismo y aproximación, aunque irreflexiva, a la experiencia misma. Podemos entender mejor ahora cuál es la autocrítica que debe llevar a cabo. La psicología, en tanto que ciencia "objetiva", ha olvidado su génesis, la experiencia subjetiva que la ha generado. Es por ello que, en buena parte, lo que muestra será sólo de carácter negativo: aflorarán necesariamente las contradicciones a las que aboca toda objetivación cuando quiere entender lo que realmente aparece. Así, el punto de partida lo constituiría la ciencia objetiva con su 'positividad' para desde ahí señalar la insuficiencia de toda teorización, la génesis que subvierte toda fijación y posición. Lo problemático, como resultado de estos análisis, sería lo que libera la experiencia de todo corsé y apunta al necesario re-comenzar de toda descripción si quiere ser fiel a lo que siempre está en obra e inacabado: el aparecer fenoménico. Pero, de este modo, la negación misma por la que se recusa el objetivismo, ¿desde qué prisma se efectúa? Algo parecido puede decirse del rechazo a las interpretaciones idealistas o empiristas de los datos que proporciona la psicología. Tales interpretaciones son ante todo negadas en tanto que posiciones fijadas y delimitadas, enquistadas y reacias, por tanto, al esencial inacabamiento de la experiencia. Pero, frente a eso, sólo vale, parece, una continua negación de una posición desde la otra y a la inversa, un "*va-et-vient*" de una a la otra, el movimiento, la ambigüedad como lo único respetuoso a la génesis fenomenal. Ninguna interpretación es del todo rechazada: todas tienen su parte de razón en tanto arrancan de la

⁴ Fp 91 Php 86

experiencia, constituyen un enfoque posible y necesario precisamente para negar la unicidad del enfoque contrario, para romper su parcialidad. Así pues, es por definición que, si la psicología debe ser "objetiva" y tomar como objeto de estudio el *Korps*, olvide necesariamente la "propiedad", lo experiencial de lo corporal, su carácter perspectivo no dominable por la mirada objetivante y ajena. Lo paradójico de la situación del psicólogo es mucho más acusado que en cualquier otra ciencia: ¿cómo puede ser la psicología "objetiva" y que su objeto sea lo "subjetivo", que el psicólogo pueda mirar desde fuera a su propio sí mismo, que olvide precisamente su propia perspectiva, su subjetividad y teorice desde fuera de sí, de ese sí que es justo lo que trata de decir?

Me parece, pues, que lo que Merleau-Ponty sugería en este último texto citado es que vamos a ir ganando el método adecuado para decir lo fenoménico paulatina y negativamente desde las propias descripciones supuestamente 'neutras' de la psicología porque los hechos mostrados subvierten la objetividad que pretende acotarlos. Es el propio objeto de estudio, la experiencia o el cuerpo propio el que reclama su propio modo de acercamiento al mismo. De ahí que encontremos en todos estos análisis una implicación mutua entre hechos e interpretaciones, experiencia y reflexión filosófica y metodológica sobre la misma. Lo que aprendemos sobre el cuerpo nos ilumina al tiempo sobre la auténtica psicología y fenomenología: si la experiencia del cuerpo propio nos enseña lo inadecuado del dualismo cuerpo-alma, que toda percepción implica un horizonte, un fondo y campo de lo posible, que toda experiencia es inacabada y perspectivista, metodológicamente, aprendemos también que no puede ya hablarse de hechos ni físicos ni psicológicos y que no puede decirse que un hecho sea causa de otros (los físicos de los psicológicos o a la inversa), que no podemos recurrir a hecho alguno como *experimentum crucis* porque no hay hecho separable de su interpretación y explicar no es sino interpretar no pudiéndose nunca desubicar al científico de su situación ni al hecho del fondo y sistema de significaciones en que se encuentra, que, en suma, ser fieles al fenómeno es estar abiertos al fondo (lo posible, el campo, el horizonte que es el mundo) mientras el positivismo está cerrado. Pero, por ello mismo, cabe preguntarse qué son esos hechos que describe la psicología y sirven de arranque a la reflexión sobre el cuerpo, el objeto y el sujeto en Merleau-Ponty si no pueden verse ni como *experimentum crucis*, ni como meros ejemplos de una teorización ni pueda decirse desde qué lugar puedan leerse esos hechos, o cómo se les puede dar sentido para ver en ellos lo que quiebra idealismo y empirismo. ¿Cabe, por ejemplo, una interpretación de lo sano, de la conciencia que no sea unilateral, que permita otras perspectivas, que dé carta de naturaleza al enfermo, que no parta de intuición ni transparencia alguna que anulen

otros prismas?. Trataremos de ver en las investigaciones que siguen la imbricación de esas cuestiones y si el objetivo de llevar a campo, al surgimiento de los fenómenos, a esa reflexión de segundo grado que reclamaba Merleau-Ponty, se cumple o no.

1. Cuerpo objeto y cuerpo propio

Dentro de la paradójica empresa de señalar desde la ciencia objetiva (en "Le corps comme objet", la fisiología) aquello que oculta y olvida al cristalizar el cuerpo como objeto, esto es, la experiencia corporal, el cuerpo propio, resulta mucho más que un ejemplo la imposibilidad de la fisiología de dar cuenta de la experiencia del "miembro fantasma". Aclaremos antes que nada que, por motivos ya comentados en el capítulo II, difícilmente puede hablarse sin más de 'ejemplo' cuando nos referimos al material empírico proporcionado por las investigaciones científicas:

a. Porque, al no partir ya de la oposición hechos-esencia, ciencia empírica y pura, no cabe ver los hechos como meras 'ilustraciones' de una teoría supuestamente suficiente que *in nuce* contenga ya el hecho, o que se pueda equiparar la variación empírica a la imaginaria sin afectar en ningún caso a la esencia 'pura' de la conciencia o del cuerpo;

b. Porque la experiencia debía ser *maîtrise* de la fenomenología lo que supone que lejos de ver los datos aquí descritos como 'ejemplos' sean más bien la cuna y la génesis de toda posición teórica, la matriz de toda reflexión;

c. Porque sólo cabría hablar de ejemplo desde la unilateralidad de la interpretación objetivante que falsea esa pluralidad aplanándola, equiparándola a mero material desprovisto de forma y significación: se trata, por contra, de dar cuenta de la pluralidad perspectiva en la que toda experiencia aporta su prisma, que es objetivo-subjetiva, preñada de significación por sí misma

El fenómeno del miembro fantasma, esto es, seguir sintiendo el brazo tras haberlo perdido, no es explicable ni fisiológica ni psicológicamente porque en ambos casos se parte del cuerpo como objeto. La fisiología trata de explicar el fenómeno como la persistencia de estimulaciones interoceptivas, de una sensorialidad vinculada mecánicamente al cerebro y que puede, por tanto, suprimirse con algún tipo de anestesia. Pero se sabe que puede desaparecer con el consentimiento del enfermo igual que ha podido nacer por una emoción o un recuerdo (como ha mostrado Freud). Además, la anosognosia, el no apercebimiento de un miembro, siempre se ha considerado resultado de un trauma psicológico, de un olvido. Ahora bien, si en lugar de una teoría periférica o mecanicista, adoptamos una teoría central o psicológica, equiparando, por ejemplo, el fenómeno a un recuerdo o creencia, no se entiende por

qué aparece sólo a partir de conexiones nerviosas.⁵ Así, como dice Merleau-Ponty, el problema es cómo sea este hecho explicable a partir de una causalidad *en tercera persona* y como lo que revela una historia personal (que explicaría por qué sigue sintiendo el mutilado la explosión del brazo.)⁶ Mientras sigamos en la disyuntiva entre mecanicismo y finalismo, entre el orden de lo en sí y el de lo para sí ninguna explicación podrá dar cuenta del fenómeno; ser en el mundo es una visión preobjetiva que no se explica desde los reflejos separados de toda significación ni desde acto voluntario, o expresamente consciente, alguno. Toda comprensión en términos de representación ("recuerdo" etc.) impide dar cuenta de la "*presencia* de este miembro ausente"⁷; pero, al tiempo, se trata de una presencia *sin objeto*: en ausencia del cuerpo-objeto, el cuerpo propio, la experiencia vivida aparece en su desnudez. Así pues, la representación no es el único modo de pre-sentarse lo ausente ni el alma es lo único contrario al cuerpo: lo que se opone aquí es cuerpo objeto a cuerpo propio, ausencia del cuerpo objeto y, sin embargo, presencia ambivalente que no es del orden de la representación, experiencia cuya presencia no corresponde a objetividad alguna. "El brazo fantasma no es una representación del brazo, sino la presencia ambivalente de un brazo."⁸ El fracaso al que conduce entender el miembro fantasma como espontánea creación de la subjetividad, como "nada" y, al tiempo, la imposibilidad de reducir esa experiencia a esquemas mecánicos propios de lo en sí es lo que permite recuperar, por debajo de la ciencia objetiva y del cuerpo objeto, lo que genera a una y otro, a saber, la experiencia corporal o, en términos que para Merleau-Ponty equivalen, el ser en el mundo. Si utilizamos ahora los términos clásicos, ni el cuerpo es ya pura presencia ni el alma es ausencia: ha resultado ser ausente como en sí lo que tampoco es presente al alma como para sí, como representación.

¿En qué sentido hablar de "cuerpo propio" supone una superación de todo dualismo en términos de en sí-para sí, naturaleza-cultura, objeto-sujeto? Conviene recordar, en primer lugar, que "*corps*" es la traducción de la expresión husserliana "*Leib*" usado en *Ideen II* como naturaleza animada para oponerlo a la naturaleza material y espiritual. Husserl rechaza categóricamente el dualismo cartesiano

⁵ Resumo la argumentación. V. para más detalles Fp 95-96 Php 90-92

⁶ La explicación causal o en tercera persona de la fisiología implica cierto reduccionismo ontológico; la comprensión a partir de la historia personal o explicación en primera persona, también. Si se supera materialismo e idealismo metodológicamente -y eso sería lo que se entiende por vuelta a la experiencia-, tendremos que rechazar todo reduccionismo ontológico que siempre parte en último término de la escisión cuerpo y alma. Así, resulta totalmente solidario hablar de cuerpo propio o de ser en el mundo y que nuestra explicación no se reduzca ni a causas materiales ni a historias personales sino a ese otro modo de "presencia" que llamamos experiencia.

⁷ Fp 99 Php 95

⁸ Fp 101 Php 96.

entendido como contraposición de substancias y ello como consecuencia clara de la premisa. Ahora bien, su propia posición sólo se entiende desde lo que llama Ricoeur⁹ la doble referencia del Ego puro y el cuerpo-cosa. En esos términos, sigue siendo problemático cómo el *Körper* puede devenir cuerpo animado o la correlación entre naturaleza material y la realidad psicofísica que somos. Para Husserl, no se debe oponer cuerpo propio a la explicación científica y objetiva del cuerpo, sino, por el contrario, mostrar su génesis. Por otro lado, esa encarnación del cuerpo propio es el necesario contrapeso a la pureza del Ego requerida por la epojé. Así pues, en ningún caso el cuerpo propio aparece como la superación de Ego y cuerpo-objeto sino que se limita a señalar el índice concreto, existencial del Ego puro y la unidad del hombre concreto -pero unidad que no es inmediata como pretende el existencialismo, ambigüedad hecha sólo posible por doble aproximación.¹⁰

En Merleau-Ponty, encontramos, ya en *La structure du comportement*, idéntico rechazo a cualquier planteamiento de la cuestión en términos sustancialistas. Tanto el realismo ingenuo como la actitud evitan el sustancialismo: en el primer caso, porque "vive en un universo de experiencia; en un medio neutro respecto a las distinciones substanciales entre el organismo, el pensamiento y la extensión"¹¹, en el segundo, porque, siguiendo la actitud crítica, "materia, vida, espíritu no podían definirse como tres órdenes de realidad o tres suertes de entes, sino como tres planos de significación o tres formas de unidad."¹² Ahora bien, Merleau-Ponty prefiere hablar de estructura, esto es, de la unión de idea y de existencia, o de inteligibilidad en estado naciente, en lugar de significación. Así, la dualidad se establece más bien entre estructura efectiva y significación ideal ¹³ siendo la primera una especie de significación inadvertida. Lo que caracteriza esta relación es una dialéctica en la que se produce la integración de lo psíquico y lo somático, en la que se integra lo inferior en un orden que le confiere nueva significación. Así, incluso el reflejo tiene significación, no hay reflejos puros. Con eso, niega todo posible paralelismo al ser los dos órdenes parte de la misma función y orientados hacia el mismo polo funcional. Como señala acertadamente M^a del Carmen López Saenz¹⁴: "Merleau-Ponty nos enseña que lo psíquico y lo somático no son dos órdenes de hechos distintos, sino dos tipos de relaciones integradas; se oponen funcionalmente, no sustancialmente."

⁹ Ricoeur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, p.124 espec.

¹⁰ Para una explicación más amplia de la posición de Husserl en *Ideas II*, v. Anexo

¹¹ M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p.264

¹² López Sáenz, M^a.Carmen "La filosofía ante el problema de la inteligencia", artic.publicado (y cortésmente facilitado por la autora) en Letras de Deusto, 1997, p.18

¹³ Merleau-Ponty, *La estructura ...* p.304

¹⁴ Saenz, M.C. art. cit. p.21

En *La estructura del comportamiento*, hay un explícito rechazo a toda exterioridad entre cuerpo y alma y por tanto al paralelismo funcional, como ya sucedía en Husserl. (*Ideas II*) La misma exterioridad encontramos si usamos la metáfora del instrumento o del cuerpo como nave; tampoco sirve considerar el cuerpo como expresión material del significado -que sería el alma (sólo serviría si hablásemos de signos preñados de significación, si no entendiésemos el signo como 'material'.)

La estructura, como sentido instalado en la materia, cabe entenderla dialécticamente como la integración de lo pasado, de estratos inferiores que llegan a tener un sentido, como superación dialéctica. Del mismo modo que habitualmente integramos y damos sentido en la conciencia a lo vital y a lo material, puede lo corporal desintegrarse, desvincularse de sentido como sucede en la fatiga, en la enfermedad y, absolutamente, en la muerte. Así, la dualidad del realismo recobra su sentido, aunque no sea de sustancias, y reaparece siempre a un nivel u otro, nunca es plena la expresión del sentido: la relación entre lo corporal y su sentido, entre lo habitual y el instante creador mantiene siempre la tensión dialéctica y es relativa porque cada realización se convierte, a su vez, en cuerpo para otra y puede hablarse de diversos cuerpos (natural, cultural) según sedimenten e integren pasivamente un tipo u otro de conductas. Eso nos ayudará a entender cómo prosigue el problema del miembro fantasma en *Phénoménologie de la perception* y nos conduce de la relación substancial y objetivista del problema a una cuestión, en último término, existencial y temporal.

Esta paradoja es la de todo ser en el mundo: al dirigirme a un mundo, estrello mis intenciones perceptivas y mis intenciones prácticas en unos objetos que se me revelan, en definitiva, como anteriores y exteriores a las mismas, y que, no obstante, no existen para mí en tanto que suscitan en mí unos pensamientos o unas voluntades. En el caso que nos ocupa, la ambiüedad del saber se reduce a que nuestro cuerpo comporta como dos estratos diferentes, el del cuerpo habitual y el del cuerpo actual.¹⁵

Vemos cómo, queriendo huir del dualismo sustancialista, parece recoger lo esencial de esa distinción al hablar de dos maneras de ser cuerpo, de ser en el mundo. Lo que reaparece en el fondo es la paradoja ya comentada de la apropiación de lo en sí. Se diría que el cuerpo habitual es el que permite la comunicación con un mundo ya existente, anterior y, en cierto modo, independiente de mí (lo en sí) en el que las cosas guardan, por así decir, su hermetismo. Ese cuerpo habitual garantizaría, en cierto modo, mi relación originaria con el mundo, el que vivamos en la verdad. Eso sí, también es lo que me puede cosificar, anclar en lo pasado, sumirme en el completo

¹⁵ Fp 101 Php 97

anonimato. Por su parte, el cuerpo actual permite mi originalidad, expresa mi voluntad y conciencia como instrumento sumiso. Es justo la manera en que entiende Husserl el cuerpo en la última parte de *Ideen II*, como expresión cultural, vehículo de ideas y valores.

Podemos también, como hará inmediatamente Merleau-Ponty, comprender la relación entre cuerpo habitual y actual como vaivén existencial, movimiento temporal en el que cada ahora integra el peso de la corporalidad y del pasado en la liviandad de la significación que se expresa. Pero, aceptando que nada hacemos que no tenga estilo propio, que no surja desde cierta conciencia y libertad, puede uno también cosificarse, como diría Sartre, (lo que supone que 'somos' cosa) o bien 'utilizar' nuestros hábitos y estereotipos (que entonces serían también cosa, algo ajeno a mí) para realizar mi proyecto, para expresarme... Cabe preguntarse: ¿no deja el vaivén existencial intactos lo en sí y lo para sí, lo propio y lo impropio y, si es así, qué hay de 'propio' y de 'impropio' en el cuerpo? Sólo se entiende la persistencia del miembro amputado si se abandona la distinción radical entre en sí y para sí, si se mantiene como hábito aquello que ya no es actual, si se mantiene como anonimato lo que ya no forma parte de mi yo presente en su efectucción de proyectos.

Es preciso que lo manejable haya dejado de ser lo que actualmente manejo, para devenir lo que puede manejarse, haya dejado de ser un manejable *para mí* y haya devenido como un *manejable en sí*. Correlativamente, es preciso que mi cuerpo sea captado no solamente en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal.¹⁶

Si, por superar el dualismo cartesiano, su 'claridad', partimos más bien de la confusión de cuerpo y alma como hace el propio Descartes en la sexta meditación, corremos el riesgo de cargar al cuerpo de propiedades contradictorias. Como ha visto Arion Kelkel¹⁷, si se admite cierto grado de generalidad en la percepción o en los hábitos y estereotipias corporales parece difícil seguir hablando de 'propio' cuando a lo sumo podría hablarse de conciencia impersonal (*On*). Aún más, puede preguntarse cómo puede desde este monismo del cuerpo propio eludir hablarse de 'yo' cuando cada experiencia y vivencia supone 'conciencia de sí' y eso a su vez cierta unificación. Si, en relación al cuerpo actual, el cuerpo habitual no es sino un instrumento, en relación al auténtico yo (persona en Husserl), el *On* no es sino un otro sin que esa

¹⁶ Fp 101 Php 98

¹⁷ Kelkel, Aaron "Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl", en AA.VV, *Maurice Merleau-Ponty: le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988 págs.15-37

otredad pueda ya recogerse en ninguna significación explícita, sin que pueda verse cómo se engrana libertad con necesidad, espíritu con naturaleza.

En sentido contrario, Rudolf Bernet¹⁸ considera que en *Phénoménologie de la Perception* no se sacan aún todas las consecuencias de la inserción del sujeto en la naturaleza, de la conciencia encarnada, por la influencia espiritualista de Husserl. En todo caso, la noción de cuerpo habitual, de la manejabilidad en sí parece reconducir lo que en Heidegger es el ser en el mundo. El cuerpo habitual remite a un mundo que ya está antes de que lo solicite, del que tengo un saber previo que implica un sujeto anónimo (*On*) que es el del ser en el mundo (podría tal vez verse en el pre-ser-se-ya en el mundo de Heidegger un momento semejante.) La manejabilidad no es del orden de lo para sí aunque no sea obviamente lo puramente material ni el puro cuerpo objeto; esa manejabilidad es previa al efectivo manejar, existe una 'proyectabilidad' previa a todo proyecto, siendo ésta el carácter *a priori* del cuerpo pre-objetivo y de la naturaleza a la que pertenece. Dicho de otro modo: además del apresar, manejar o percibir efectivos, debe considerarse el campo de posibilidad que el cuerpo implica y es justo lo que impide considerar sólo un cuerpo efectivamente existente -pero desprovisto de significación- al lado de una conciencia o espíritu efectivamente proyectante y donador de sentido. En Merleau-Ponty, la cosa puede seguir siendo 'a la mano' aunque no haya mano ya que, aunque no para mi cuerpo actual, en una experiencia y presencia plena, para mi cuerpo habitual sigue existiendo ese mundo y esos gestos sedimentados, porque subsiste la manejabilidad. El ser en el mundo vehiculado por mi cuerpo supone cierta generalidad e impersonalidad que envuelven todos mis proyectos. Instalado mi proyecto en el cuerpo, persiste lo manejable en sí, aunque no sea manejable en la actualidad; el pasado corporal, el corpóreo habitar el proyecto es el horizonte, el fondo de mi percibir y de mi manejar. Incluso si el cuerpo no es sino el instrumento del ser en el mundo, no deja indiferente lo que entendemos por ser en el mundo: si todo acto y gesto brota sólo de un fondo, de un pasado, la presencia, el sujeto efectivo y actual queda siempre en entredicho. Algo es a la mano no sólo porque lo necesito y quiero usarlo sino porque es "manejable" y antes de toda posesión efectiva del objeto está mi cuerpo preparado para ello al haber convertido en hábitos los gestos, los movimientos, esto es, haber incorporado, apropiado cierta relación con el mundo.

Lo que parece estar en cuestión con la distinción entre cuerpo habitual y actual es, en último término, la relación entre lo originario y lo original o, si se quiere, entre pasividad y actividad. Es ambiguo el rol del cuerpo habitual en Merleau-Ponty porque

¹⁸ R Bernet, "Le sujet dans la nature", págs. 57 a 77 en *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, o.cit.

implica, al tiempo, negación de la libertad, erosión del poder del sujeto sobre el cuerpo pero, a la vez, inserción en lo en sí, en un mundo preexistente, posibilidad de verdad. O aún de otro modo: es el fondo de toda espontaneidad y acción creadora, sedimento de mundo y cultura necesario para generar algo nuevo, permite que hablemos de “estilo” personal, de vínculo entre lo actual y lo pasado, entre lo espiritual y lo natural pero, por otro lado, puede provocar la esclerosis del sujeto, su estancamiento. Ahora bien, la conciencia separada de la vida de la conciencia, dice Merleau-Ponty, es un quietismo, separar las significaciones de su origen es la muerte de la conciencia. Lo original y lo originario son mutuamente dependientes porque sólo se da movimiento creador cuando no se estanca ni en la estereotipia repetitiva ni en la petrificación de las ideas desencarnadas.

Puede compararse, afirma Merleau-Ponty, la presencia del miembro fantasma con la de una antigua emoción a la que sigo unido, a la fijación en un pasado nunca del todo reprimido. Sería el brazo fantasma “un antiguo presente que no se decide a devenir pasado”¹⁹; algo nos une a él, como a la emoción o al pasado reprimido, y es por ello que, igual que recordar es hundirse en el horizonte en el que algo de mi presente está vinculado, el brazo fantasma con su horizonte, su manejabilidad, su proyección sobre el mundo persiste enquistada en mi presente. La imposibilidad de efectuar un movimiento, de llevar a cabo una acción no impide que ese proyecto persista a nivel orgánico, que ese futuro se encuentre fijado en mi cuerpo que habita ese presente-pasado con su horizonte. Conviene distinguir, pues, entre el tiempo personal y el impersonal: mi decisión no anuda el pasado y el futuro como si dependiese su relación de esa espontaneidad por la que puedo crear infinitos mundos. Ese presente que uniría en la memoria y en mi acción la protensión y la retención y construiría un mundo se ve superado continuamente por otros presentes con su propia perspectiva y sus propios horizontes temporales. Cabe pensar en otra presencia del pasado como la que encontramos en la fijación o en la antigua emoción, una presencia que no sea del orden del recuerdo, una represión que no sea olvido absoluto, pura ausencia. Reprimo la mutilación que impide mi acceso a un proyecto que se ha hecho imposible, como reprimo ese amor irrealizable, pero esa represión no es ‘olvido’: quedo fijado en ese presente-pasado que puede convertirse en estereotipia, en situación típica a la que continuamente regreso, que estructura mi vida, que constituye mi estilo. Pero lo constituye precisamente no desde este presente que reconstruye el pasado sino desde cierto pasado, diríamos. El tiempo personal lo es sólo a costa de perder su poder, el presente en el que quedo anclado sólo es privilegiado a costa de

¹⁹ Fp 104 Php 101

perder su sustancia, de estereotiparse, de convertirse en recuerdo de recuerdo hasta hacerse carne en mi modo habitual de enfrentarme a situaciones y personas, de emocionarme etc. La continua amenaza del tiempo impersonal que continuamente renueva hace que supere siempre lo que parecía un instante crucial, personal, y que todo intento de reconstruir mi pasado, mi historia desde el presente aparezca como ilusoria, como perspectiva parcial superada, en cada caso, por el transcurso del tiempo. No puedo dejar de plantearme cómo puedo otorgar a mi presente la verdad de mi historia, producirse la fusión con mi pasado si, desde el pasado-presente que soy también, se articula de otro modo. La alternativa aquí puede ser: historia como narración en primera persona y desde el presente o tiempo cuya fusión viene dada por la unidad temporal misma. Resuena aquí la distinción entre mundo físico y mundo histórico husserliana aunque de lo que se trata más bien es de superarla. El vaivén existencial antes descrito es reconducido en términos temporales como el oscilar entre recuerdo explícito, y cuerpo como pasado primordial y habitar previo, o entre mundo, y mundos particulares, de donde surgirían dos modos bien diferentes de considerar el ser-en-el-mundo ya que lo primero supondría cierta fusión impersonal y orgánica previa a ningún construir mundos o tener un mundo propio. No puede elegirse -y, sin embargo, la ambigüedad del existir consiste en ello- entre lo originario y lo original, entre la unidad histórica provocada por cierta toma de decisión presente y espontánea o entender, por el contrario, que ésta sólo es posible por mi ser temporal, fusión encarnada de pasado, presente y futuro. Si mi estilo personal no responde a decisión alguna sino que, por el contrario, es más bien el horizonte de cualquier decisión, es preciso considerar como yo cierto anonimato, generalidad que es génesis de lo personal.

Una vez más, ese presente es sólo la perspectiva o, si se quiere, la forma no es posible sino desde un horizonte, desde un fondo. Ese fondo temporal convierte toda fijación en ilusoria, provisional y errónea si se toma como un todo, como momento definitivo o como lo que 'soy realmente'. No hay nunca real fusión cuerpo-alma en instante alguno ni expresión plena porque ese fondo (temporalidad, pasado, organicidad) corroe toda decisión, impide que sea definitiva ni última. Todo instante tiene su verdad y su falsedad, su validez como prisma temporal nuevo, intento de fusión, modo de ser en el mundo pero también su precariedad. Es por ello que nunca puede absolutizarse: no hay 'sujeto absoluto' porque no hay presente como algo separable. Nunca es uno del todo propio, el pasado específico de nuestro cuerpo no es nunca del todo asumido por una vida individual "en cuanto lo alimenta

secretamente.²⁰ Es así como lo personal y lo anónimo, cuerpo y vida individual, yo y “on” aparecen ligados en esa intencionalidad primera que llamamos ser-en-el-mundo.

Lo que nos permite centrar nuestra existencia es también lo que nos impide el centrarla absolutamente, y el anonimato de nuestro cuerpo es inseparablemente libertad y servidumbre. Así, para resumir, la ambigüedad del ser-en-el-mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo.²¹

En último término, la ambigüedad que señalaba la relación cuerpo-mundo que llamamos ser-en-el-mundo o existencia, esa apropiación paradójica de lo en sí tiene su horizonte de comprensión en la temporalidad. La relación entre el proyecto que soy y mi cuerpo no es unilateral, no es instrumental sin más: se produce un continuo solapamiento del tiempo personal y el impersonal, soy sujeto de mi cuerpo y ‘sujetado’ a la vez, habitado, mi cuerpo es vehículo para la libertad y mi futuro porque es vínculo con la organicidad y el pasado.

Sin el cuerpo habitual, el tiempo impersonal, el fondo de anonimato de ese ‘se’ que envuelve mi proyecto personal, mi subjetividad, no se entendería cómo el cuerpo ‘propio’ pueda apropiarse del mundo. Para R. Barbaras, la oposición entre lo psíquico y lo orgánico no hace sino reflejar dos modos de ser en el mundo, dos niveles de lo anónimo. Lo que hace posible mi relación con el mundo es precisamente ese anonimato, el cuerpo como mediador de un mundo.

Decir que el ‘yo’ es su cuerpo, es reconocer que no deja nunca de ser ‘se’, que una bruma de anonimato sigue envolviendo los actos más temáticos y que el conocimiento retiene siempre algo de la adhesión global del tiempo de la que emerge.²²

El sujeto que decide espontáneamente y actúa sobre el mundo imponiéndole su perspectiva, haciendo siempre del mundo ‘su’ mundo no podría decidir ni actuar ni tener lo que se dice “su mundo” si su enfoque fuera solipsista y el vínculo con las cosas, con el pasado, con lo orgánico fuera imposible: no tendría mundo de que apropiarse, pasado que integrar y desde el cual proyectarse. Así pues, ese fondo que recorta las figuras de la conciencia, de la presencia, del sujeto, garantiza nuestra unidad con el pasado con el mundo y con los demás, abre mi perspectiva al horizonte impersonal en el que se sitúa; siendo uno con el mundo por mi ‘organicidad’,

²⁰ Fp 104 Php101

²¹ Ibid.

²² Barbaras, Renaud, “De la phénoménologie du corps à l’ontologie de la chair” págs. 93 a 136, en Barbaras, Renaud, *Le tournant de l’expérience*, Paris, Vrin, 1998, p.117

viviéndose el pasado en el presente, habitándolo, su a-propiación no se convierte en tarea imposible porque estamos en la verdad.

Anexo II

Lo corporal y lo psíquico en *Ideas II* de Husserl

Para aclarar el origen de algunas de las cuestiones que en estos capítulos que comentamos de *Phénoménologie de la perception* están en juego, así como la posición relativa de Merleau-Ponty en ellas, conviene seguir más de cerca el modo en que Husserl las plantea en lo que podemos considerar obra seminal de la fenomenología existencial.

Si en el capítulo comentado, era la fisiología la que revelaba su insuficiencia explicativa, en los restantes capítulos de la primera parte de *Phénoménologie de la perception* la psicología clásica mostrará sus límites. La perspectiva fisiológica y psicológica adoptada en estos capítulos remite a la distinción entre *Korps* y *Leib* husserliana: desde el punto de vista externo, no alcanzamos sino a explicar el fenómeno de la sensación como correlaciones causales y a ver el cuerpo como una cosa material y espacial más (*Korps*), sometida a las mismas leyes que el resto de la naturaleza. Ya hemos visto las paradojas que para esta visión mecanicista del cuerpo suponía el brazo fantasma. Si se adopta en cambio un punto de vista interno, las explicaciones causales deben ser substituidas por motivaciones, el cuerpo deja de aparecer como mera cosa pues no sólo es sensible sino sintiente y ese nivel vivencial no se deja sin más reducir a explicaciones fisicalistas o causalistas.

El cuerpo, naturalmente, también es visto como cualquier otra cosa, pero solamente se convierte en *cuerpo (Leib)* mediante la introducción de las sensaciones en el palpar, mediante la introducción de las sensaciones en el dolor etc.; en suma, mediante la localización de las sensaciones en cuanto sensaciones.¹

Husserl parece adoptar aquí la misma separación radical que Kant entre la naturaleza mecánica y el alma, no regulable causalmente y que no admite matematización alguna. Ahora bien, esta distinción no hace sino abrir la cuestión de su real unión en el hombre concreto, la unidad psíquico-física que somos. La 'animación' de la material es problemática precisamente porque no es explicable causalmente ni desde ningún otro modo de relación que suponga un dualismo substancial.

¹ Husserl, Edmund *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo, Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.* (Ideas II) Madrid, UNAM, 1997, p.191 traducción Antonio Ziri6n del original *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, publicado en *Husserliana, Band IV*, Martinus Nijhoff, 1952

De esa unidad habla Husserl como necesaria empíricamente aunque no lógicamente. Coherentemente con su posición, cabe imaginar la posibilidad lógica de la separación de lo anímico, de la consideración del cuerpo como error tal como se ve en Descartes. De este modo, el polo del Yo y la unidad del yo o yo puro no queda afectada por esta hipótesis: sería el correlato de todo lo objetivo, el 'yo pienso' que acompaña a todo lo pensable. Así pues, son dos los problemas emergentes: la relación entre yo empírico y yo y la ambigua unidad anímico-corporal del yo empírico.

En Husserl encontramos cuando menos cuatro formas diferentes de referirse al yo, de plantear esa unidad que somos: yo empírico, yo, yo anímico y yo personal. Si nos preguntamos qué soy yo propiamente cabría decir que lo existente realmente es esa unidad anímico-corpórea a la que podemos llamar yo empírico, auténtica realidad mixta entre lo físico y lo espiritual, entre la animalidad y lo personal-espiritual. Ahora bien, esa unión tiene una necesidad, como veíamos, puramente empírica. Es, pues, pensable, lógicamente posible, la separación de lo espiritual de un cuerpo material y ello no anularía la existencia de un yo que acompaña a todo pensamiento, del que depende todo lo objetivable, de un yo que cabe llamar 'puro', esto es, desprovisto de todo vínculo con las cosas, premisa lógica para que algo exista en mi pensamiento. Por ello, desde este punto de vista, lo que más propiamente llamamos yo es el yo trascendental necesario como condición cualquiera que sea el modo en que concibamos la realidad de ese yo. 'De hecho' no es concebible lo anímico sin lo corporal, y si reservamos el término anímico a lo que es siempre en un cuerpo, como operaciones o sensibilidad del mismo, está siempre unido a él pero no es necesario que sea un cuerpo material. No debe con ello tomarse el yo puro como sujeto *real* del hombre *real*²; su simplicidad, su falta de cambiantes propiedades, su independencia respecto a ninguna constatación empírica lo muestran.

Cabe preguntarse ahora por la distinción entre yo anímico y yo personal. La unidad anímico-corporal que describíamos no es necesariamente exclusiva del hombre: lo anímico en cierto modo es lo animal, lo que tenemos en común con ellos en tanto que sentimos y nos movemos. No es, pues, la diferencia específica de lo humano sino lo genérico, no es lo propio sino lo común con un sector de la naturaleza. Parece que habría que reservar el término "Yo" a lo que hay de exclusivo, de genuino en el hombre respecto al orden animal: esto es, la conciencia y la libertad. Estos son los atributos que impiden cualquier generalización causal, cualquier explicación reduccionista de nuestros actos confiriéndoles carácter único: es lo personal. Desde este punto de vista, la unidad corpóreo-anímica no es aún el auténtico yo aunque sea

² Husserl, *Ideas II*, p.140

el índice de realidad y existencia de lo espiritual, aunque sea la localización y manifestación de lo espiritual. Diríamos: más importante que el modo en que manifestamos concretamente intenciones, voluntades, sentimientos y pensamientos es, precisamente, aquello *por lo que* (como finalidad) existen tales actos y movimientos. Así pues, como *telos* de los actos físico-anímicos, como sentido y significación últimos de cuanto hacemos, la unidad corpóreo-anímica, el yo empírico depende, es relativo a un yo personal, cuyas intenciones y voluntades pueden entenderse completamente al margen de lo corpóreo, cuyo mundo no es el físico sino el espiritual, cuyos comportamientos cabe entender a partir del mundo entorno, de las circunstancias espirituales, de la tradición, de lo histórico.

En Merleau-Ponty, el yo empírico aparece en cambio como condición última, como auténtico yo trascendental encarnado porque el cuerpo no es sólo órgano de lo espiritual sino su encarnación, simbiosis naturaleza-espíritu, auténtica unidad y síntesis. Como afirma R. Bernet ³, frente a la clara separación husserliana entre yo empírico y trascendental, en Merleau-Ponty el cuerpo no sólo percibe sino que abre el campo en el que la percepción puede producirse: es al tiempo empírico y trascendental, hecho contingente y posibilidad de este hecho. El reto consiste en romper con el dualismo yo empírico- yo trascendental que en el fondo traduce el dualismo naturaleza-espíritu, reencontrar su unidad profunda. No se trata sólo de un dualismo metodológico: cuanto más objetiva Husserl lo anímico y lo sitúa corporalmente, más escapa el yo puro a esa objetivación, cuanto más animaliza al yo más necesariamente aparece el yo personal como resto espiritual inasumible precisamente en toda reducción naturalista. ⁴ En Husserl, lo anímico-corpóreo nunca es la última síntesis, el auténtico yo, en Merleau-Ponty, en cambio, sí.

El modo en que se produce esta síntesis, la relación de lo corpóreo y lo anímico y desde ahí con lo espiritual es el segundo problema que planteábamos. Del cuerpo dice Husserl que es el enlace de lo anímico con la naturaleza física con la que establece correlaciones físicas y causales pero señala, al tiempo, su carácter de cosa especial como centro y sede de lo anímico. Ahora bien, eso, ser sede de lo anímico es el problema: cómo se enlaza físicamente lo que es de otro orden, cómo se plasma la sensibilidad y la conciencia en un cuerpo, cómo se ubica (no casualmente uno de los rasgos especiales del cuerpo es la localización de sensaciones, las ubiestesias). Es un 'lugar' que deja de ser así meramente físico, cuerpo como naturaleza pero con

³ R.Bernet,"Le sujet dans la nature", art.cit.p.64. Seguimos en muchos puntos su análisis de la relación entre *Ideas II* y Merleau-Ponty, espec. págs.. 61 a 71

⁴ V. Ricoeur, en su comentario a *Ideas II*, "Analyses et problèmes dans "Ideen II" de Husserl, en *À l'école de la phénoménologie*, p.124 : "plus l'âme est "objectivée, plus l'Ego pur doit être soustrait à l'objectivation"

propiedades especiales en tanto que sede de lo anímico, de la sensibilidad. Si tomo en cuenta las sensaciones táctiles localizadas en la mano, dice Husserl, “entonces la cosa física no se enriquece sino que *se vuelve cuerpo, siente.*”⁵ La mano, así, es y no es cosa ya que, si en tanto que tocada aparece como cosa, al tocar tiene sus sensaciones de toque, produce efectos, es cuerpo (*Leib*).⁶ Eso sucede doblemente cuando la mano es tocada por otra, donde cada parte del cuerpo es a la vez objeto externo para la otra.⁷

La localización de lo anímico no hace sino replantear el estatus de lo anímico: en tanto que situado corporalmente eso lo “objetiva”, lo relaciona con la naturaleza confiriéndole una “cuasinaturaleza y una cuasicausalidad”⁸. Y, sin embargo, en rigor, lo que captamos en actitud interna es lo no reducible a causalidad, la acción espiritual es comprensible sólo a partir de motivaciones, no causas, y su resultado es lo significativo, lo intencionado. Dos cosas impiden la “naturalización” de lo anímico:

1. El “yo” puro no es nunca objetivable ya que toda objetividad implica siempre un “ego cogitans”; la conciencia siempre escapa a esa reducción y es el resto que luego se recogerá con el término “espíritu”.

2. Lo anímico genera un orden de realidad diferente completamente del natural, el orden de lo significativo. Así pues, no sólo no puede reducirse el alma a lo corporal si por tal se entiende algo físico conectado causalmente con el resto de la naturaleza, sino que tampoco puede reducirse lo espiritual a lo anímico si usamos ese término sólo para referirnos a la unión corpóreo-anímica, responsable de la sensibilidad y del movimiento y reservamos el término “espíritu” para las actividades conscientes y significativas.

Lo corporal anímico constituye una suerte de tercera realidad: en efecto, cabe explicar las sensaciones, los movimientos animados desde su origen, por lo bajo, buscando correlaciones físicas, o bien, comprender los gestos corporales, la consciente sensibilidad por su *intentio*, por su fin, desde lo significativo que pertenece a otro orden, separable en principio, como esfera, de lo natural. Con ello, la unidad corpóreo-anímica es esa extraña parte de la naturaleza que se ‘siente’ y respecto a la cual toda cosa se presenta, que se mueve a sí misma, y es, al tiempo, aquello gracias a lo cual ‘existe’ espacio-temporalmente lo espiritual, el órgano por el cual pueden manifestarse ‘realmente’ las intenciones y voluntades, la “expresión” física de lo espiritual. Ni el correlato físico-causal ni las consecuencias significativas-espirituales

⁵ Husserl, *Ideas II* p.164

⁶ Husserl, *Ideas II* p.185

⁷ Husserl, *Ideas II* p.187

⁸ Husserl, *Ideas II* p.177

son lo corpóreo-anímico sino el extraño “lugar” del espíritu y la insólita conciencia de lo físico.

El dualismo metodológico husserliano (ciencias naturales-ciencias del espíritu, actitud naturalista-actitud personalista) parece generar de nuevo el problema del tercer hombre platónico: si el hombre es materia, *Korps* desde el punto de vista externo (Descartes diría extensión mecánica) pero también espíritu (desde la interioridad se captan intenciones, ideas, el libre obrar), ¿cómo se conecta uno al otro? Puede decirse que lo significativo tiene su “realidad” que sería la expresión corporal de las ideas y el instrumento gracias al cual se ejecutan las acciones (cuasi realidad y cuasi naturaleza de lo anímico en tanto que unido al cuerpo.) Pero, ¿sigue siendo así el cuerpo material o sólo en tanto que cuerpo viviente (*Leib*) puede ejercer ese papel? Lo material cobra una dimensión diferente cuando surge la sensibilidad y el movimiento (lo propio de lo animal), la posibilidad de la actitud interna (tocarse); es entonces cuando deja de ser mera cosa para convertirse en cuerpo. Sólo caben dos opciones: o el cuerpo viviente es el único que puede servir de “instrumento” del espíritu y expresión del mismo y cuerpo viviente indica subjetividad, sentido interno, cierta pre-consciencia, o no, y en ese caso podría decirse que el cuerpo es instrumento exactamente igual que lo es el martillo y que el significado es al signo como la idea-espíritu es a la materialidad. De otro modo, o se reconoce ‘subjetividad’ a la materia que, en tanto que viviente, supone sentirse y moverse, o toda la subjetividad proviene del yo personal, del espíritu y entonces el *Leib* es una figura innecesaria, totalmente dominada por el *Ich-pole* y el *Objekt-pole*, ambiguo en el peor sentido de dos realidades totalmente diferentes que convergen con su doble ley, causal y moral, en el cuerpo. No se contesta a la pregunta de cómo surge un nivel del otro diciendo simplemente que cambia la actitud y, con ello, la capa de sentido. No se ve así la relación entre lo material-matemático y lo biológico-psicológico ni entre lo biológico y lo espiritual salvo como suelo uno de otro, como relación de *Fundierung*. La pregunta subsiste: ¿contiene ya lo material lo biológico y lo espiritual o no?, y si lo hace, ¿no pone eso en cuestión su pura objetividad y matematicidad?, ¿es la sensibilidad, lo animado la cuna de lo racional y lo significativo, y no convierte eso la percepción en inteligente y el movimiento en significativo? La respuesta afirmativa a estas cuestiones nos llevan al monismo que se encuentra en la intención de la obra de Merleau-Ponty. Con todo, es mérito indiscutible de Husserl haber planteado la cuestión de la génesis de lo espiritual, del subsuelo anímico en el que se genera la persona, de una intencionalidad primigenia, de un sedimento pasivo de actividades. En un anexo al segundo libro de ideas, afirma que la esfera espiritual

Tiene su subsuelo en lo “ánimico” inferior y además su teleología inmanente en las transformaciones legales de lo superior en lo inferior, de lo espiritualmente activo en pasividades, en una sensibilidad secundaria que crea predaciones para la futuras acciones-de-yo.⁹

Finalmente, para esclarecer la posición de Merleau-Ponty respecto a la psicología en estos capítulos, es muy útil leer lo que Husserl explica sobre el papel de la psicología como ciencia -natural o del espíritu- y su relación con su propia fenomenología. Sólo es posible una comprensión cabal del problema si partimos de una clara separación de las actitudes metodológicas que están en juego en cada caso. La actitud natural, en último término, es la que ve el yo como objeto antropológico, la que tiende a encontrar generalizaciones que permitan vincular la conducta humana con otras conductas animales regulares, haciendo así posible una psicología científico-natural. Desde la actitud natural, descubrimos un mundo material regulable causalmente en el que se encuentra el cuerpo que, desde la actitud externa, puede explicarse fisiológicamente. Si, ahora, aún dentro de la actitud natural, recogemos, gracias a un giro hacia el interior -actitud interna-, lo que en el cuerpo no era entendible fisiológicamente, esto es, sensibilidad, cuerpo como sede de movimientos libres, lo anímico en general, cuyas circunstancias corporales pueden ser la realidad del alma pero no son en todo caso explicables causalmente (pensemos por ejemplo en las afecciones del alma), aparece lo psicológico como tal, la dimensión natural pero ya no puramente material del hombre. La actitud adoptada aquí es, pues, natural porque hablamos aún de cosas y del cuerpo como una cosa más aunque especial, porque lo anímico entronca con la animalidad y porque permite entender aún desde fuera al hombre como objeto teórico de una ciencia antropológica o psicológica. Ahora bien, la actitud es interna porque lo sensible, el movimiento propio y la conciencia de sí sólo son patentes desde dentro (sentir no lo otro, sino sentir que se siente.) Por fin, desde una actitud personalista, “yo” deja de ser un posible objeto teórico porque es el centro precisamente de mi mundo circundante de modo que la psicología fracasa si considera que puede objetivarse lo que soy. Lo propio de la persona es el saber de sí que escapa a toda objetivación en el momento en que se propone. Más que de causalidad, cabe hablar aquí de motivaciones, comprensibles pero no explicables, más que de actitud teórica, cabe hablar de praxis: desde el punto de vista práctico (padecer, actuar), desde la libertad como premisa, lo que aparece es el mundo circundante, no un mundo de cosas. El cuerpo, en relación a lo práctico, aparece como órgano, instrumento del auténtico yo que sería el yo personal: queda así desplazada la

⁹ Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, p.384.

centralidad del cuerpo hacia el espíritu a cuya voluntad y conciencia se pone al servicio. Como dice Ricoeur, en el reino de las significaciones desaparece el cuerpo como desaparece el significante en relación a lo dicho, a la idea expresada¹⁰. La imposibilidad de la objetivación del yo es tema recurrente en los capítulos mencionados de *Phénoménologie de la perception*.

¹⁰ P.Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 69

Capítulo IV

La experiencia corporal como des-objetivante: giro ontológico y cambio de perspectiva.

1. Presencia, ser y experiencia corporal

La des-objetivación del cuerpo que se hizo patente en el capítulo anterior con el ejemplo del miembro fantasma y, con ello, la insuficiencia de una metodología objetivante como la que domina la fisiología, reaparece en “L’expérience du corps” (Parte I, capítulo II) para mostrar, ahora, la insuficiencia de la psicología. Claro que el problema se vuelve más complejo: la psicología, a diferencia de la fisiología no es, por sí misma, objetivante porque trate de lo “corporal-mecánico” y ése, su necesario prisma, condicione su respuesta sino que lo propio de la psicología es describir una experiencia, una vivencia subjetiva y el fracaso de atenerse a ello sería atribuible a una incorrecta metodología y no a su ‘objeto’ de estudio.

Las descripciones de la psicología clásica, que arrancan de la experiencia vivida deben contener por fuerza lo que la propia fenomenología intenta mostrar pero las consecuencias que se desprenden de ellas resultan insatisfactorias por partir de un lenguaje objetivante, vinculado a presupuestos metafísicos discutibles: o, si se quiere, no dan cuenta de la propia experiencia porque ésta es, en sí misma, reacia a la objetivación. En suma, la psicología muestra que la experiencia corporal es excepcional pero justo por ello mantiene las estructuras ontológicas intactas sin explicar la originariedad de esos fenómenos.

Si, con el ejemplo del miembro fantasma, vimos la posibilidad de una presencia que no es del orden de lo en sí (de lo fisiológico, de lo mecánico) así como de una ausencia que no es del orden de lo para-sí, de lo espiritual; esto es, vimos que la experiencia del miembro fantasma era “real”, corporal (no del orden de la interioridad) sin por ello quedar englobada en la realidad fisiológico-mecánica de lo en sí; si ese fue el aprendizaje que hicimos, nos centramos ahora en la “presencia” de eso que la experiencia del miembro fantasma hizo patente. Lo que está en juego es cómo y por qué el cuerpo es presencia (pero también ausencia) en un sentido mucho más estricto que lo tomado por inmediatamente real-presente desde la ciencia o el empirismo al uso, cómo esa presencia es, de hecho, la base de todo lo pre-s-ente. Aún de otra manera: si lo anterior era sólo una experiencia subjetiva que contrastaba con el orden de lo cósmico, ahora es el “ser de la experiencia” lo que se cuestiona frente a su inmediata comprensión desde la psicología que parte de la clásica y obsoleta distinción entre lo subjetivo y lo objetivo. Y ello comportará necesariamente un cambio

metodológico radical: la inducción ya no sirve porque, previa a una mera acumulación empírica de hechos, está lo que hace hechos a los hechos, la facticidad, el ser de la cual condiciona lo que entendamos por realidad, por hechos, por experiencia.

La psicología repara en la peculiaridad del cuerpo en relación a otros objetos: así, es claro que yo puedo o no dirigirme hacia una mesa o una lámpara pero en cambio no puedo dejar de percibir mi cuerpo a cada instante. El problema es que no saca las consecuencias ontológicas que se desprenden de tal experiencia limitándose a ver el cuerpo como un objeto con propiedades peculiares. Pero la permanencia del cuerpo y del objeto no es en modo alguno del mismo orden.

Si el objeto es una estructura invariable, no lo será *a pesar* del campo de perspectivas, sino *en* ese cambio o *a través* del mismo. (...) Su presencia es tal que no es viable sin una ausencia posible. Pues bien, la permanencia del propio cuerpo es de un tipo completamente diverso: no se halla al extremo de una exploración indefinida, se niega a la exploración y siempre se presenta a mí bajo el mismo ángulo. Su permanencia no es una permanencia en el mundo, sino una permanencia de mi lado. Decir que siempre está cerca de mí, siempre ahí para mí, equivale a decir que nunca está verdaderamente delante de mí, que no puedo desplegarlo bajo mi mirada, que se queda al margen de todas mis percepciones, que está *conmigo*.¹

La presencia del objeto no es, pues, última ni absoluta. Es relativa doblemente: en primer lugar, sólo puede hablarse de permanencia del objeto a través de la variación perspectiva, esto es, partiendo de lo no presente en tal perspectiva; relativa, en segundo lugar, porque para que esa variación sea posible hace falta una presencia invariable que es la del cuerpo, la del lugar desde el que se mira. El objeto es presente-ausente, así pues, no es primero ontológicamente sino derivado, su permanencia, deudora de los movimientos corporales por los cuales lo ausente en tal o cual prisma se revela. En Husserl, el objeto es la suma de los posibles prismas en que se presenta como horizonte final de la exploración. La variación, real o imaginaria, permite llegar al objeto en su compleción. Ahora bien, lo que hace posible esos posibles prismas, parece decir Merleau-Ponty, no es sino el cuerpo que, así, aparece como horizonte último de la objetividad. Sin el movimiento corporal no aparecerían esos prismas, sin el invariante que es el campo de presencia corporal nada sería presente.

Lejos de ser, pues, el objeto el que impone 'su' aspecto, su 'realidad', es ésta la que depende de mi perspectiva sobre el mundo. La exterioridad del objeto es justo lo que hace posible la parcialidad y relativo no ser de su presentarse; lo corporal, en cambio, es presencia a sí, no ante los ojos, es "permanencia de mi lado", no en el mundo. Tal o

¹ Fp 108 Php106.

cual aspecto, aparecer que es presencia y ausencia, supone perspectiva y ésta, en último término, es la corporalidad, el campo de presencia primordial. Si es imposible desprenderse de esa perspectiva, se entiende que nunca podrá objetivarse, verse desde perspectiva ajena aquello que permite hablar de “perspectiva ajena”. La supuesta ‘realidad’ de los hechos resulta ser figura sólo entendible desde un horizonte, un fondo, una estructura, lo óptico se recortaría desde un campo de presencia. Todavía de otro modo: la permanencia o el ser del objeto es contingente comparado con la permanencia absoluta y necesaria de lo corporal.

(El cuerpo) es el hábito primordial, el que condiciona todos los demás y por el cual se comprenden. Su permanencia cerca de mí, su perspectiva invariable no son una necesidad de hecho, ya que la necesidad de hecho las presupone: para que mi ventana me imponga un punto de vista sobre la iglesia es necesario, primero, que mi cuerpo me imponga uno sobre el mundo; y la primera necesidad no puede ser simplemente física más que porque la segunda es metafísica, las situaciones de hecho no pueden afectarme más que si primero soy de una naturaleza tal que se den para mí situaciones de hecho.²

La permanencia, puede verse, resulta así un “hábito”, un hábito que, en cierto modo, soy. Ya en el capítulo anterior, se vio la importancia del cuerpo habitual como fondo de mis acciones, ahora, se intuye que es también la permanencia de todo lo permanente, el ser último de todo objeto. No puedo desprenderme del cuerpo, no hay variación posible porque lo habito. Ese habitar el cuerpo (“*avoir*” origen de “*habitude*”) debe entenderse, no como dominio sobre nada óptico, no como ‘tener un cuerpo’ donde cuerpo sería tercera persona, objeto sino como relación existencial.³ Tampoco cabe exterioridad alguna que permita objetivación y es tan impensable salir de esa perspectiva corporal como dejar de ser quien soy. La necesidad con que se impone lo real, como su permanencia, es relativa: sólo puede imponerme su perspectiva por la resistencia del cuerpo a toda variación perspectiva. Así pues, la necesidad metafísica del cuerpo no es “de hecho” sino condición de que algo se me imponga, ‘presencia’ como base de toda presencia fáctica, presencia absoluta frente a la presencia-ausencia del objeto que depende del cuerpo. Metafísico no es, pues, un término casual: nos referimos a una permanencia de ser que no es del orden del objeto siempre cambiante, a una presencia radical frente al aparente ser y no ser propio de las cosas... Efectivamente, todo aparecer requiere un fondo desde el que se recortan los distintos aspectos o esbozos de las cosas, ese fondo es un campo de presencia inagotable, sin variación posible, inobjetivable, no reducible a figura. Es, a la vez, la

² Fp 109 Php 107 *trad. mía*

³ Fp 191 Php 203, nota 1

resistencia del cuerpo a variación perspectiva y el ser condición de posibilidad como campo de presencia, como fondo, lo que confiere a la experiencia corporal un carácter radical frente a la experiencia en sentido más restringido en la que suele basarse la psicología. Sólo desde esta perspectiva metafísica alcanza a captarse la relevancia de lo que la psicología describe desde la superficialidad propia del que se contenta con apariencias y no se interroga sobre el fondo de ser. Si se quiere decir de otro modo: precisamente porque es lo 'ausente' radicalmente como lo no perceptible, como el ojo que, por ver, no es visible ni la mano que toca, tangible, porque es fondo de todo aparecer, de todo objeto, su 'presencia' es absoluta porque no entra en el juego de perspectivas, de lagunas y ausencias relativas, de incompletitud que es propio de lo percibido. Además, su presencia es "necesaria" porque, lejos de la contingencia de lo que, igual que aparece, desaparece, de lo que precisa incluso de lo imaginario para completarse, es el "campo de presencia"⁴ mismo, el fondo sin el que no se proyectaría perspectiva ni aspecto alguno de las cosas, aquello por lo que aparecen y desaparecen las cosas.

El carácter de horizonte final, de fondo puede entenderse, sin embargo, tanto del cuerpo como del mundo.

Así, la permanencia del cuerpo propio, si la psicología clásica la hubiese analizado, la habría podido conducir al cuerpo, no ya como objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él ; al mundo, no ya como suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra experiencia, sin cesar presente, también él, antes de todo pensamiento determinante.⁵

Parecen contraponerse dos tipos de presencias, dos modos de entender el horizonte: con Husserl, la objetividad es, ante todo, horizonte final de las perspectivas con las que se nos presentan-ausentan las cosas, suma intersubjetiva que restituye las lagunas de toda percepción, objetividad como horizonte en el sentido de 'aún no' que siempre puede, sin embargo, completarse en una aproximación infinita; con Merleau-Ponty hablamos más que de presencia como 'algo' que se da y progresivamente se perfila, de presencia previa en la que vivimos, que somos pero que por ello mismo no es nunca presentable como dato o algo "ante los ojos".⁶ Sería el

⁴ Fp 110 Php 108

⁵ Fp 110 Php 109

⁶ Ahora bien, en *Ideas II* y en *Crisis de las ciencias europeas*, se habla del mundo de la vida precisamente como horizonte, entorno originario de la persona. Podría decirse que la objetividad es el horizonte del "mundo natural" y el *Umwelt* el horizonte del mundo espiritual. Pese a ello, la diferencia entre Merleau-Ponty y Husserl es clara, como señala Ricoeur en *A l'école de la phénoménologie*, en Merleau-Ponty se opone existencia y objetividad lo que en ningún modo pasa en Husserl. V.págs..32-33.

cuerpo, así, horizonte de toda donación objetiva o el mundo siempre y cuando no lo entendamos como cualquier totalidad de entes sino como lo latente en toda dación, invisible fondo que ya soy y no puede constituirse como objeto. Al equiparar cuerpo a mundo o, mejor, al ser en el mundo heideggeriano, deshace el vínculo establecido por la psicología y la ciencia en general entre cuerpo y objeto: mundo no es, en modo alguno, nada que se oponga y, de igual modo que no puedo separarme de mi cuerpo, tampoco cabe nada fuera del mundo. Uno y otro son, pues, fondo sobre el que se dibuja toda objetividad o campo de presencia que posibilita toda variación perspectiva. Pero si eso es así, ¿es posible seguir hablando de cuerpo y mundo, de cuerpo y conciencia, o seguir viendo el cuerpo como “medio de comunicación con la objetividad?”.

El resto de propiedades del cuerpo descritas por la psicología se encuentran también ya en *Ideas II*, cuyo manuscrito había consultado Merleau-Ponty en Lovaina. Hemos visto que el cuerpo es ese “objeto” que nunca me abandona, motivo por el cual Husserl lo llama “cosa constituida de modo curiosamente imperfecto”.⁷ Además, el cuerpo es lugar de ubicación de las sensaciones (ubiestesias en el lenguaje husserliano) y, en determinados casos, éstas pueden convertirse en objeto de sensación. Es lo que sucede en las sensaciones dobles cuyo ejemplo palmario es la mano que toca a la otra mano.

Igualmente: si la mano es pellizcada, oprimida, golpeada, pinchada, etc., si es tocada por *cuerpos* ajenos o toca *cuerpos* ajenos, entonces tiene sus sensaciones de toque, de pinchadura, de dolor etc., y si esto sucede por medio de otra parte del cuerpo entonces tenemos lo mismo *duplicado* en ambas partes del cuerpo porque cada una es para la otra precisamente *cosa* externa que toca, que produce efectos, y cada una es a la vez cuerpo”.⁸

De ese modo el cuerpo se conoce a sí mismo en su función de explorar el mundo o, como dice Husserl, “deja de ser visto como cualquier otra cosa (...) mediante la localización de las sensaciones en cuanto sensaciones”.⁹

Al sorprender la mano izquierda tocando la mano derecha, explorando, en su función cognoscitiva, se ejerce, dice Merleau-Ponty, una especie de reflexión que ningún otro objeto puede desempeñar pues el objeto, o es pasivamente explorado o golpea, sí, a mi cuerpo pero justo cuando no es más que “cosa”, cuando es inerte. Lo que se capta así es la “interioridad” del cuerpo, lo sentimos sintiendo y esa interioridad es de un género totalmente otro respecto a lo “objetivo”.

⁷ Husserl, E., *Ideas II*, p.199

⁸ *Ideas II* pag.185

⁹ *Ideas II* pag.191

Así mismo, el cuerpo es un “objeto afectivo” porque cuando mi pie me duele no estoy refiriéndome al pie como la causa del dolor íntimo que siento, sino que nos estamos refiriendo a un espacio marcado afectivamente, a un espacio no neutro, a una manera afectiva de presentarse mi cuerpo -placentera o dolorosa- opuesta en todo caso, a la mera representación. Cabe notar aquí que Merleau-Ponty no se refiere explícitamente al sentimiento ni a la tonalidad afectiva en este contexto. Es la corporalidad el lugar de la afectividad en el modo del dolor y del placer primariamente (aunque eso no excluye otros afectos en tanto que cuerpo humano). Podría tal vez hablarse también aquí de una génesis, desde ese primario ser afectado corporal, de la afectividad más “humana” sin por ello caer en un reduccionismo como el freudismo. En Heidegger, lo preobjetivo no es lo “corporal” sino el sentimiento que abre: no se da, por decirlo así, la mediación del cuerpo ni se precisa génesis. Así pues, si en ambos se dice que el mundo sólo se presenta afectivamente, en Merleau-Ponty eso quiere decir corporalmente, en la medida en que el cuerpo es ‘herible’, mientras que en Heidegger es porque somos “cura de sí” por lo que somos ‘heribles’.

En todo momento, opone Merleau-Ponty la experiencia corporal, auténtica presencia de mundo y presencia a sí (y auténtica trascendencia y ausencia de sí), a la representación objetivante que es del orden de la conciencia y del observador; en suma, la vivencia auténtica a la teoría. La vivencia es interna como muestra el dolor y la sensibilidad del cuerpo; precisamente por eso ninguna representación del cuerpo como las que muestra la psicología en su objetivación de las vivencias puede comprenderla. Ningún contenido de conciencia -y en eso se convierte la representación que hace la psicología del cuerpo- puede substituir la experiencia corporal misma. Contrasta sobre todo ahí la originalidad de la experiencia frente al carácter derivado, segundo de lo representado, pero también la diferencia entre ‘tener’ contenidos de conciencia y ‘ser’: existir no es del orden de lo representable ni de lo objetivable ni nada que pueda apresarse mientras se es porque ese apresar supone un punto de vista externo, el de observador, que pervierte la interioridad de ese existir.

Finalmente, las sensaciones kinestésicas no son tampoco reducibles a coordenadas exteriores: no se percibe mi movimiento a partir de los objetos como sí sucede en cambio con el movimiento de cualquier otro objeto móvil. Una vez más, no es primero el orden espacial externo, de cosas y objetos situados respecto al cual se entendería mi movimiento corporal sino que, por el contrario, el movimiento corporal instaure un orden espacial diferente; es el movimiento lo primero, no los puntos o coordenadas fijos –el movimiento visual o táctil que descubre el mundo. La originalidad de ese movimiento se hace patente en la extraña manera en que se relaciona mi decisión con el gesto corporal, relación que llama Merleau-Ponty mágica

para oponerla seguramente a la causalidad externa y que, en cualquier caso, es *sui generis*, no reducible a nada externo porque, por el contrario, lo funda. Es interesante a este respecto reseñar el papel que tienen en *Ideas II* las motivaciones del cuerpo cuya libre actividad permite la constitución de lo objetivo.

2. Experiencia corporal y cambio de perspectiva

Sin embargo, la experiencia corporal anteriormente descrita no provoca reflexión alguna en la psicología clásica que se limita a constatar esos hechos sin cuestionar la metafísica subyacente a la psicología ni sus planteamientos metodológicos.

Para el sujeto viviente, el cuerpo propio podía muy bien ser diferente de todos los objetos exteriores, para el pensamiento no situado del psicólogo, la experiencia del sujeto viviente se convertía, a su vez, en un objeto y, lejos de reclamar una nueva definición del ser, se instalaba en el ser universal. Lo que se oponía a la realidad era el 'psiquismo', pero tratado como una segunda realidad, como un objeto de ciencia que había que someter a unas leyes.¹⁰

Corresponde a la tarea asignada a la psicología clásica completar el ideal de saber absoluto, reduciendo al sujeto a objeto de la ciencia, incluyendo junto a lo biológico y lo físico, lo psíquico, como tercera región del ser universal, dentro de lo legible y normativo. Pero, con ello, la experiencia del sujeto viviente es por completo ignorada: la posibilidad de saber absoluto supone olvidar la especificidad de esa experiencia, aplanar lo subjetivo a cualquier otra objetividad, distanciarse de sí hasta convertirse en 'otro' objeto analizable desde fuera, reducirla a meros contenidos de conciencia. Sacar consecuencias de la vivencia corporal descrita implica aceptar el carácter necesariamente situado de todo pensar frente al pensamiento de sobrevuelo, al que en tantas ocasiones alude Merleau-Ponty, y con ello impedir el acabamiento, el cierre objetivador al que pretende someterse a la experiencia. La fenomenología puede mostrar a la psicología que el inacabamiento que caracterizaba a la percepción del cuerpo afecta necesariamente a toda teorización, que el inacabamiento no es contingente sino esencial porque todo pensar, como todo percibir, supone un centro y una situación no eliminables, porque todo percibir, todo conocer es reinicio de un cierto señalar hacia un siempre naciente aparecer, fenómenos nunca acabados, nunca 'hechos'. Intentar reducir esa subjetividad a objeto de ciencia es olvidar lo que supone hacer ciencia, la experiencia que soy, neutralizar la perspectiva desde la que percibo, pienso, hablo, es ver el sujeto desde una perspectiva globalizadora irreal cuya acabada visión no es sino su objetivación y su propia pérdida. Puede verse este

¹⁰ Fp 112 Php 111

olvido como inevitable, como en la “crisis” husserliana o en la “caída” heideggeriana, ya que parece natural al *modus operandi* científico la distancia respecto al objeto estudiado, aunque no sea otro que uno mismo y eso implique aplicar categorías objetivantes a la experiencia vivida; tal vez es imposible evitar el olvido de la génesis si lo que se pretende es apresar lo vivido como algo ahí, como realidad ante los ojos para convertirlo nada más que en hechos y datos. En cualquier caso una reflexión sobre sí de la psicología, que la fenomenología aporta, revela lo incompleto de su perspectiva y el modo inadecuado en que da cabida a hechos que la subvierten por completo. Lo no fenomenológico de la psicología estriba en entender la experiencia corporal como representaciones confusas, como contenidos o como datos, hechos: no verlo desde dentro sino desde fuera, convertir en “ante los ojos” lo que es existencial, esto es, abierto, relación. Degrada la experiencia cerrarla, considerarla como objeto teorizable, analizable, ver como meros ejemplos o como datos curiosos a añadir a la representación del cuerpo todo lo antes dicho respecto a kinestesia, ambigüedad del cuerpo tocante-tocado etc.

El punto de partida de la psicología clásica no cuestiona nunca sus supuestos metafísicos: puede hablarse de lo psíquico como una región más de lo óptico porque no se replantea el ser como tal, puede también, desde el aplanamiento de la realidad a meros hechos, perderse el surgimiento de los mismos, la perspectiva desde la que son “hechos”, puede, desde esa misma nivelación del ser universal, ver al sujeto nada más que como envés oculto pero idéntico a lo objetivo, reducible, idealmente al menos, a sus mismas leyes. Sin embargo, a lo que nos conduce la experiencia corporal es precisamente a una radical reflexión y crítica de esos prejuicios científicos. Lejos de ser curiosidades científicas, pensamiento mágico que debe ser estudiado, la ambigüedad o incompletitud del cuerpo es la estructura misma del cuerpo no algo a añadir a los contenidos de conciencia o a la representación del cuerpo y, lejos de ser algo que “de hecho” ocurre aunque no se entienda aún por qué desde un punto de vista teórico, es este hecho el que cuestiona completamente la teoría sobre el cuerpo, la teoría sobre la conciencia, la teoría sobre la teoría como primacía de lo normativo y esencial sobre lo meramente contingente y aparente. Así pues, es estructural, necesario lo que la psicología clásica considera contingencias pero más importante aún: esa experiencia corporal debe trasladarse a lo que se entiende habitualmente por ser, incorporando a éste la ambigüedad e incompletitud que la caracterizan, haciendo imposible así la objetivación teórica, la representación acabada de la realidad. No es la experiencia corporal incompleta respecto a una ideal, aplazada pero posible ciencia universal, no lo es en relación a cierta representación previa de lo corporal ni respecto a una esencia del hombre que esté aún por definir sino que el inacabamiento es

estructural a lo que es el cuerpo y, por ende, a lo que es todo pensamiento situado así como, por la condición central del cuerpo, al ser mismo que no puede ya objetivarse sin perder esa dimensión de surgimiento fenoménico. Lo que está en cuestión oponiendo la experiencia corporal a la representación científica, objetivadora habitual no es sólo cómo ciertos hechos resisten a ciertas teorías, sino el carácter mismo de lo que llamamos hechos, teorías, contingente y necesario, ejemplos y esencias. Es por no replantear el ser del cuerpo, su esencia por lo que marra necesariamente su reflexión la psicología pero eso es inevitable desde el momento en que no se cuestiona previamente el ser mismo del ser y de la esencia.

La incompleción de mi percepción se entendía como una incompleción *de hecho* resultante de la organización de mis aparatos sensoriales ; la presencia de mi cuerpo, como una *presencia de hecho* resultante de su acción perenne sobre mis receptores nerviosos ; finalmente, la unión del alma y del cuerpo, supuesta por esas dos explicaciones, se entendía, según el pensamiento de Descartes, como una *unión de hecho* cuya posibilidad de principio no había por qué establecer, porque el hecho, punto de partida del conocimiento, se eliminaba de sus resultados acabados.¹¹

La subordinación de la perspectiva corporal respecto a la conciencia impide entender su presencia como tal: mientras se adopte la mirada del sabio (*savant*), la unión alma-cuerpo seguirá siendo de hecho, una contingencia superable desde la claridad y distinción de la recta reflexión, desde la esencia, lo corporal no será sino una representación, confusa e inadecuada, de la conciencia. Mientras se mantenga la diferencia entre sabio y hombre, entre reflexión y experiencia, no se sacarán las consecuencias de la experiencia corporal porque el dualismo y el primado de la conciencia dominan la interpretación de esos hechos y no modifican la esencia de cuerpo y conciencia. En suma, el sabio se objetiva a sí mismo, reduce a otredad su propia experiencia, el distanciamiento a sí impide una real apropiación de su cuerpo y de su existencia. Si consideramos la unión alma-cuerpo como hecho, admitimos la posibilidad de que esa situación sea superada en la reflexión, la posibilidad de considerar al otro aún como cuerpo-objeto. La necesidad, por el contrario, de la presencia del cuerpo, de la unión cuerpo-alma es incompatible con otras representaciones, otros hechos: esa presencia es indesprendible e incompatible con re-presentación por su originariedad, por su previedad respecto a toda toma de conciencia que impide ver al cuerpo como contenido objetivable. En fin, la presencia a sí no es reducible en modo alguno a la presencia para el otro aunque este otro sea la propia conciencia distanciada de sí; la perspectiva del científico, objetivadora,

¹¹ Fp 113 Php112

legisladora sólo es posible desde la ausencia de experiencia. La objetivación implica un pensamiento no situado desde el que el ser aparece como puro objeto de contemplación sin asumir la propia situación del observador, sin que el ser me envuelva sino sobrevolándolo, desde fuera. En último término, lo que falta a la ciencia es la asunción de su propia perspectiva y situación en el ser que genera una ilusión de transparencia y distancia permitiendo cerrar lo que por esencia es abierto, convirtiendo en hechos los fenómenos, la existencia propia, la ambigüedad corporal. Cuando hablamos de la originariedad, de la presencia irreductible del cuerpo nos referimos a los fenómenos sólo entendibles como surgimiento desde una perspectiva y, por tanto, nunca abarcables desde otra que lo englobe, nos referimos a la esencial apertura a sí propia de la existencia, nos referimos al esencial fondo situacional, perceptivo desde el cual aparece lo fenoménico. Con ello, la mirada introspectiva que permitiría abarcar todo ello como objeto (psiquismo o lo que se quiera) resulta esencialmente imposible: la perspectiva no se capta a sí en su ejercicio, no puede ponerse en otro lado, no puede desprenderse del cuerpo y de ahí resulta una opacidad inevitable, cierto anonimato esencial precisamente por ser apertura a mundo inmediatamente. La reflexión cartesiana resulta, pues, incompleta, no radical, necesitada de una segunda reflexión que corrija su parcialidad: si la sospecha cartesiana, de la que la psicología es deudora, lleva de los hechos a la esencia, a la objetividad cerrada, completa, a la coincidencia con lo general, lo legislado, esa segunda reflexión debe recuperar lo específico de esa experiencia aplanada como hechos, generalizables además, debe recuperar lo subjetivo como tal, esto es, como algo no objetivable como psiquismo, recuperar la reflexión misma como perspectiva mostrando la imposibilidad de una transparente captación de sí.

Lo que fracasa en cualquier caso es el aparente dilema metodológico de la psicología: o bien se explica la experiencia, equiparándola a los demás hechos estudiados por otras ciencias y se hace de ella objeto de la teoría científica que capta tomando distancia, o bien se considera como fenómeno interior disponible a una mirada introspectiva. La alternativa fracasa porque en uno y otro caso se hace de la experiencia objeto y supone siempre distancia entre ser y contemplar, entre existencia y teoría o reflexión ulterior. Con la actitud del sabio se adopta una distancia que permite considerar el cuerpo como objeto pero sólo a costa de perder la experiencia del cuerpo como propia, convirtiéndola en algo ajeno; y precisamente por ello, el cuerpo -mío y del otro- puede aparecer como máquina. Si miramos lo corporal con ojos "de otro", desaparece lo singular de mi vivencia y, recíprocamente, si pierdo contacto conmigo mismo, me distancio, pierdo la posibilidad de ver el comportamiento del otro: sólo una inadecuada relación consigo impide entender al otro como tal, y de

esa doble distancia resulta mi alienación —esto es, no por verme desde fuera sino por entender erróneamente tanto lo interior como la alteridad, no, pues, como error corregible ahora por una adecuada mirada hacia dentro.

Pues bien, el psicólogo podía, por un momento, al igual que los sabios, contemplar su propio cuerpo con los ojos de otro, y ver el cuerpo de otro, a su vez, como un mecanismo sin interior. La aportación de las experiencias ajenas acababa borrando la estructura misma, se volvía ciego para el comportamiento del otro. Se instalaba así en un pensamiento universal que tanto contencionaba su pexperiencia del otro, como su experiencia de sí mismo.¹²

La cuestión que aquí se apunta no es sólo la posibilidad de conocer al otro como tal sino incluso la cuestión de cómo sea posible conocerse a sí mismo. Por un lado, hemos visto que la mirada del otro, si por tal se entiende la del psicólogo como *savant*, no es precisamente la de “otra” mirada sin más sino que se propone mi objetivación dado que su planteamiento es constituyente y universalizador, con lo que desaparece mi experiencia como propia y peculiar, no me siento reconocido en esa teorización, en esas leyes. Sin embargo, no se entiende al otro si no perdemos la unilateral conciencia que soy, si deja de ser tan propia para de algún modo distanciarse de sí; ésa es, además, condición para dejar de ser simple contacto a sí y, de algún modo, conocerse. Porque una de dos: o ser es incompatible con conocer, en la medida en que supone objetivación, o no, y si es así, hay que reformular totalmente lo que entendamos por conocer, hacerlo surgir de la experiencia que soy. Si ser supone opacidad, ausencia radical de distancia, resulta imposible captarse, salir de la perspectiva que siempre soy; si soy presencia absoluta, toda distancia es imposible. Pero puede pensarse en una distancia que no sea la de la objetivación (de la que no escaparía la introspección: mirada hacia dentro que objetiva lo subjetivo), esa distancia sería la que surge desde el otro como otra perspectiva desde la que soy mirado, o como otra percepción que, sin embargo, de algún modo comparto y por ello puede ubicarme, esto es, porque tienen un suelo común o un *telos* como subjetividades, como miradas. Ahora bien, eso implica dar lugar a la perspectiva del otro, preguntarse desde dónde puede eso hacerse. ¿Es una proyección desde mi perspectiva que permitiría entender por analogía la perspectiva del otro? Tal posibilidad parece perder para siempre la comprensión del otro como otro y es lo propio del idealismo que no sale de la dupla constituyente-constituido por lo que el otro, o bien desaparece como conciencia y no es sino un objeto entre otros, o bien, asumiendo lo que tiene de *cogito*, resulta idéntico a mí. Otra posibilidad es partir del

¹² Fp 113 Php 112

anonimato esencial, corporal compartido que no sólo es contacto a sí sino conexión inmediata con otras experiencias corporales – pero entonces el problema es el mismo porque también el otro sería opaco y no se ve como con ello pueda generarse el conocimiento que requeríamos además de desaparecer la pluralidad perspectiva en ese anonimato englobador. No parece claro que podamos identificar esa conexión de sí a sí de la que hablábamos con el tocarse por ejemplo, y que se daría también en la presencia inmediata del cuerpo del otro, con un real conocer. Parecemos abocados al siguiente dilema: o se admite “conocimiento” y entonces se parte de una conciencia aunque sea perceptiva y por tanto del solipsismo (Descartes, Husserl), o si no se admite, parece imposible la necesaria distancia respecto a sí y al otro –y entonces el otro como tal, la perspectiva no aparece. Como ve muy bien Barbaras, a propósito de la doble influencia de Scheler y Husserl en esta cuestión:

Merleau-Ponty oscila entre la exigencia de una negación inmediata de ésta (la conciencia del otro), bajo la forma de una conciencia impersonal, de una noche donde todas las conciencias son una sola, y la de una afirmación inmediata de la conciencia, afirmación que conduce igualmente a la imposibilidad del otro.¹³

No puede, pues, separarse la cuestión del reconocimiento del otro de la conciencia de sí correspondiente ni del problema del saber propio de la psicología ya que sólo desde cierta noción de alteridad podemos conocernos sin caer en la objetivación alienante. Tanto la psicología introspectiva como explicativa muestran su insuficiencia por ser ambas objetivantes, teóricas, por tomar distancia a sí, cosa que aquí es manifiestamente imposible por tratarse de mi propio ser del que es imposible salir, alienarse, suspenderse o sobrevolarse. En cierto modo, la psicología que propone Merleau-Ponty es reflexiva, no ciertamente como actitud teórica que corrige la actitud natural, pero como cierto modo de sorprenderse, de sorprender la relación de sí a sí que es la existencia misma. Claro está que no hablaremos de una identidad ni de un contenido interior que pueda objetivarse en una mirada reflexiva pero la psicología debe pretender entrar debidamente en la relación de sí a sí (no sujeto-objeto) sin deformarla. Tendría el mismo carácter que el recuerdo, siempre en demora respecto al ser, la experiencia que soy; conocer, en cierto modo, sobrepasado siempre por mi propio existir, originado desde éste, cuestionado desde ahí y no indiferente sino ello mismo modo de existir (el ser del psicólogo) que condiciona todo lo que pueda decirse: perspectiva existencial, en suma, inalienable que rompe con la neutralidad objetivadora de la ciencia. La cuestión metodológica de fondo es la legitimidad de esa

¹³ R Barbaras; *De l'être du phénomène*, p.56

reflexión que pretende dar cuenta del punto de partida sin caer en introspección, fusión, transparencia de sí, sin recurso a identidad, a un sí mismo; legitimidad, en general, del discurso, del decir en relación al ser respecto al cual siempre es deudor, posterior. La dificultad de esa posición parece manifiesta en la ambigüedad de su discurso:

Sin duda como muy bien se ha evidenciado, no le bastaba con ser el psiquismo para conocerlo; este saber, como todos los demás, solamente se adquiere por nuestras relaciones con el otro; no es al ideal de una psicología de introspección a lo que nos remitimos; y de sí al otro, al igual que de sí mismo a sí mismo, el psicólogo podía y debía redescubrir una relación pre-objetiva. Pero en cuanto psiquismo que habla del psiquismo, sí era él todo aquello de que *hablaba*.¹⁴

Si ser no es conocer, no es, en el caso de la psicología introspectiva, por un tomar distancia objetivante sino porque existir no es identidad a sí sino relación y apertura lo que convierte en imposible la introspección en tanto ésta supone identidad como otro respecto al otro, identidad incluso como diferencia respecto al mundo: ser experiencia corporal es ser apertura inmediata al otro y al mundo y ya no puede jugarse la oposición yo-otro de igual manera. No hay, en efecto, contenido interior al que quepa simplemente echar una mirada, porque la relación interioridad-exterioridad queda definitivamente rota cuando lo que soy no es conciencia sino experiencia y con ello mentamos apertura y corporalidad, a la vez expresiva y perceptiva. La identidad ser-conocer, ideal de la introspección, no resiste la prueba de mi existencia que es siempre relacional y abierta y, por ello, no idéntica interioridad, siempre en retardo consigo misma o siempre por ser, más que consistente realidad, ni resiste la paradoja de la conciencia del psiquismo siempre superada por su propio objeto, conocer que, por definición, es deficitario, deudor y en retraso. Ahora bien, conocer lo psíquico es bucear en la experiencia que soy, recordar, recuperar adecuadamente los vínculos preobjetivos que me anulan como identidad a sí, porque soy apertura al otro y al mundo y, por ello, a mí. Pero, precisamente para ser fiel a esa apertura, cualquier modo de objetivar será cerrar la experiencia, conocerse será sólo una tarea infinita y paradójica, tarea continuamente alimentada por mi existencia que por ser continuo surgimiento hace del conocer, que se nutre de ella, o bien una fracasada objetivación o repetición interminable de la experiencia.

¹⁴ Fp 113 Php 112 : « Sans doute, comme on l'a bien montré, il ne lui suffisait pas d'être le psychisme pour le connaître, ce savoir comme tous les autres ne s'acquiert que par nos rapports avec autrui, ce n'est pas à l'idéal d'une psychologie d'introspection que nous nous reportons, et de lui-même à autrui comme de lui-même à lui-même, le psychologue pouvait et devait redécouvrir un rapport pré-objectif. Mais comme psychisme parlant du psychisme, il *était* tout ce dont il *parlait*. »

Cuando Merleau-Ponty escribe refiriéndose al psicólogo que “era, en su existencia, el resultado contraído y el recuerdo latente (de la historia del psiquismo).”¹⁵, describe su impotencia como científico y su impostura como hombre, siendo lo primero inevitable por la posterioridad del decir sobre el ser por lo que, como mucho, puede revivir, repetir lo que el existir del psicólogo en su apertura a sí ya anticipaba. Lo que está en juego es cuál sea el modo de comprender del ser del psicólogo que anticipa o rebate toda la historia de la psicología en la medida en que ésta no se toma en consideración su punto de partida. Se trata de reenviar la objetivación del psicólogo al ser que es apertura al mundo, ser-en-el-mundo, génesis de toda objetivación y conocimiento, a la experiencia que no es contemplable; ir del resultado, tal vez inevitable, de la objetivación de lo psíquico, a la génesis que es el ser mismo como apertura: mantener abierto lo abierto. Ser y conocer aparecen en una relación circular: el ser condiciona y origina el conocer pero al tiempo precisa una comprensión de sí porque, si es inadecuada (como teorización) puede conducir a un olvido del propio ser, a una neutralización teórica de la subjetividad, del prisma, afectar mi propio modo de existir objetivándolo, viéndolo como desde fuera, no asumiendo, en suma, mi existir ni mi cuerpo en su propiedad. Pero si es insuficiente la comprensión de sí propia de esa relación a sí que soy (diríamos en actitud natural), y requiere su filosófica comprensión, podría preguntarse de dónde sale la segunda siendo, como es, toda teoría deudora de la originaria apertura del existir.

Lo que pretende Merleau-Ponty en este capítulo es sugerir otro modo de conciencia enraizada en nuestro ser, en la experiencia que somos más que sustituir la conciencia por otra cosa. Ciertamente, eso modifica sustancialmente lo que deba entenderse por conciencia: ya no puede ser absoluta ni pura autoconciencia; lo primero, por su relatividad esencial al mundo y al otro en tanto que conciencia perceptiva, esto es, apertura a mundo; lo segundo, porque la conciencia de sí supone presencia a sí (no distancia), la presencia que llamamos experiencia que es contacto al mundo y a sí, de modo que esa autoconciencia sólo puede serlo a cambio de recoger todas las redes de mundo y desde un ámbito previo a toda distancia, presencia pura o experiencia. Desde la experiencia que soy (“Ser una conciencia o, más bien, *ser una* experiencia, es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás”¹⁶), la conciencia puede aparecer como deformación (pérdida del índice existencial, en último término, corporal), como alejamiento del origen, al reducir el vínculo corporal-experiencial a representación, objeto. Pero en esta frase, conciencia y experiencia no son opuestas

¹⁵ Fp 113 Php 112

¹⁶ Fp 114 Php 113 : « Être *une* conscience ou plutôt être une expérience, c’est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres. »

sino casi equiparables, porque tener conciencia no puede ser, en sentido radical, más allá de Descartes, sino surgir desde la experiencia recogiendo el vínculo existencial-corporal, ser conciencia continuamente renacida como la vida misma que soy. Así, ser una experiencia o una conciencia no será ya desde la separación y la distancia – entre cuerpo y espíritu, entre mundo y yo, entre yo y el otro, no será desde la cerrazón con sus contenidos mentales, sino desde el aparecer mismo que implica inmediata relación, perspectiva originaria y continuamente naciente, fondo ineliminable que acompaña a cualquier hecho o dato –ser, pues, perspectiva, fondo, apertura y, como tal, inasible, ek-sistencia. Con ello decimos que no soy esencia alguna sino experiencia en un sentido que permite entender la frase merleau-pontiana “era aquello de lo que se hablaba”. “Era”, no como esencia sino como experiencia desde la que y hacia la que apunta toda representación, todo pensar; ser aquello de lo que se habla, esto es, no representación sino encarnación viva de la teoría, de la conciencia y del lenguaje. “Era” como pasado pero no como totalidad o como esencia determinante sino como apertura siempre detrás de lo abierto, de la representación; ya ser no como esencia sino como experiencia y apertura que soy o, mejor, era. El contacto con ese pasado es el contacto con lo originario, auténtica prueba de todo saber, de toda conciencia de sí.

Capítulo V

Espacio y significación corporal: hacia una filosofía del cuerpo propio.

Dentro de la primera parte de *Phénoménologie de la perception*, el capítulo sobre la espacialidad del cuerpo propio y el movimiento ocupa un lugar relevante. Como indica el título, Merleau-Ponty lleva a cabo un replanteamiento radical de lo que se entiende por espacio partiendo del cuerpo fenomenal o propio como eje, vínculo con el mundo, de un cuerpo que es, además, generador de espacio, espacializador precisamente en el movimiento. Repensar el mundo y nuestras relaciones con él, el modo en que el cuerpo apropia sin precisar de la labor unificadora del entendimiento, entender la síntesis peculiar que opera el cuerpo moviente y la significación antepredicativa y fundante que se encuentra en el gesto son algunas de las tareas que aquí se inician. La *Stiftung* husserliana, la fundación de un mundo significativo, la gestación silenciosa de las operaciones intelectuales es quizás con todo la mayor novedad añadida. Si se señaló anteriormente la preeminencia ontológica del cuerpo, ahora se trata de mostrar la dimensión epistemológica del cuerpo, el cuerpo como creador de significación. Si anteriormente indicábamos el fondo ontológico que acompaña a todo lo óntico, cuerpo como Ser, ahora se quiere demostrar el fondo de comprensión corporal que es cuna de toda aprehensión significativa. Lo que está en juego es no sólo la pertinencia del cuerpo frente a la dimensión fáctica que todo lo aplanan, sino cómo es eje de significación, portador, en suma, de los atributos que suelen atribuirse a la conciencia. Finalmente, está en cuestión la unidad que habitualmente se atribuye al “Yo pienso” en la concepción trascendental sustituyéndolo por el “Yo puedo” del cuerpo. Eso nos lleva al esquema corporal, al cuerpo como forma, al cuerpo como trasvase de equivalencias. “Yo puedo” supone una unidad existencial y motriz que ocupa las veces no solo de la unidad del yo trascendental sino también de espacio y tiempo.

Una vez más el envite de Merleau-Ponty parte de las disfunciones perceptivas, motoras e intelectuales de un enfermo, Schneider, para, desde ahí, enfrentar los métodos empirista e intelectualista, inductivo y reflexivo, al enfoque existencial, único que puede dar cuenta del núcleo unitario de la enfermedad. El modo en que la descripción del enfermo describe al tiempo la incapacidad del sabio o del científico en entender su otredad -siendo la incapacidad comprensora de uno y otros en cierto modo paralelas- nos debe poner sobre aviso respecto a la repercusión de este ‘ejemplo’. Está en juego qué deba entenderse por “sano”, “recta conciencia”, “mundo”,

“realidad” y quién y con qué criterios pueda dictaminar esas distinciones. Cuando se habla de “conciencia situada” o de “esencia concreta de la enfermedad” parece inevitable un perspectivismo que impediría un punto de vista que sobrevuele y, con ello, el prisma del enfermo, del niño o del “primitivo” se cobra sus derechos, reclama un respeto, comprensión –no anulación desde la “explicación” o la “reflexión”. La diversidad de modos de existencia y su conciliación con la comprensión del otro y cierto sentido unificante es uno de los retos centrales del método a emprender. Así pues, sólo cuando se comprendan los disturbios intelectuales, motrices y perceptivos de Schn. en su unidad, se evitará la unilateral comprensión de una inteligencia desgajada de su origen perceptivo y motor -como pasa en la filosofía trascendental- y la dispersión de causas sin un núcleo, propia de la descripción del psicólogo inductivista. El reconocimiento de su ‘enfermedad’ metódica, la catarsis operada por el análisis de este caso, debería llevar a una tercera vía integradora, no sólo de las ventajas de ambos métodos, sino en el amplio sentido de integrar al enfermo y al psicólogo, la conciencia con su situación, con su génesis, con el reconocimiento de su perspectiva que es, al tiempo, reconocimiento de su peculiar espacialización, temporalización, y la apertura a las otras perspectivas.

1. Esquema corporal como invariante

En el radical combate contra la objetivación emprendido por Merleau resulta decisivo replantear completamente la visión de mundo geométrica, abstracta, cartesiana. Podría decirse, a riesgo de simplificar demasiado las cosas, que toda la cuestión estriba en partir de puntos y figuras o, por el contrario, del movimiento como espacializador, génesis de mundo y de la figura como forma sólo posible desde un horizonte, desde un fondo. Efectivamente, todos los problemas de Schn. parten de la falta de fondo, de comprensión de mundo, de posibilidad que afectan por igual a su percepción, su movimiento, su inteligencia. La actualidad, como el punto o el presente estático, como la figura sin perspectiva, sin horizonte, como el objeto desgajado de su génesis es, en todos los casos, lo que está detrás, de la enfermedad de Schn. así como de la visión del mundo distanciada y falseadora del científico y del sabio. Pero la situación, génesis y fondo de toda percepción y movimiento no es otra que el cuerpo propio que es el tercer término de la estructura figura-fondo, lo que hace posible precisamente esa perspectiva. Hablar de cuerpo propio como fondo supone encontrar cierto invariante tanto en las sensaciones táctiles como en las visuales, en las sensaciones exteroceptivas como en las propioceptivas, en la percepción como en el movimiento, y que, por ello mismo, permita el trasvase de lo táctil a lo visual, las sinestesias, la reanudación en el movimiento de cierto hábito corporal adquirido etc.

Como escribe C. Dauliach, “la noción de esquema corporal define al hombre como *sensorium commune*”.¹ Es esa unidad que aquí permite el trasvase, la traducción, las equivalencias entre diversos órdenes de sensaciones y entre lo sensitivo y lo motriz, y que luego nos permitirá entender el vínculo profundo que une en la expresión el gesto expresivo y lo expresado, la visión y el gesto creativo del pintor.

Entender la unidad del esquema corporal supone una “reforma de los métodos”, el desarrollo inmanente de esa noción “hace estallar los métodos antiguos” escribe Merleau al inicio del capítulo. No puede verse mi cuerpo como órganos yuxtapuestos en el espacio porque estoy en posesión de mi cuerpo indivisamente gracias a lo cual conozco la posición de mis miembros a cada instante. El esquema corporal no puede describirse como un mosaico ni como una síntesis o resumen de nuestra experiencia corporal porque precisamente la dirige: fracasa el método asociativo que reduciría el esquema corporal a una unión fáctica cuando es de derecho, cuando no es fortuita sino que precede las asociaciones y las hace posibles. Tampoco puede decirse simplemente que el esquema corporal es una forma (o una estructura como diría en *La structure du comportement*) porque también hay que sobrepasar el esquema gestaltista en la medida en que asimila sin más la totalidad corporal a cualquier otra forma exterior y porque desconoce su carácter dinámico. Ni los puntos sensoriales u órganos separados, asociados luego entre sí, ni la figura si se entiende como figura espacial y estática: puede decirse sólo que el cuerpo es una *Gestalt* si se entiende que es la *Gestalt* generadora de todas las otras formas, en una génesis que es dinámica y que supone por tanto la previedad del esquema corporal a todo elemento en el espacio ya constituido. En *Phénoménologie de la perception* se supera la visión gestaltista todavía predominante en *La structure du comportement*. Cuando dice, por ejemplo, que “mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible”², contrapone a la espacialidad de posición una espacialidad de situación en la que sólo cabría entender mi ‘aquí’ a partir de la relación de un cuerpo activo, encarado a sus tareas: sé donde se encuentra mi pipa no en relación a coordenadas espaciales sino absolutamente porque el esquema corporal, lejos de subordinarse al espacio exterior, es la “oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo”³, o “la zona de no-ser *ante la* cual pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos.”⁴ Lo que añade Merleau a la *Gestalt* sería la idea de que la estructura fundamental de la perspectiva -figura y fondo- sólo es posible, a su vez,

¹ Dauliach, Catherine « Expresión et onto-anthropologie chez Merleau-Ponty », en M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, o.c p.318

² Fp 117 Php 116

³ Fp 117 Php 117

⁴ Ibid.

desde el horizonte corporal en la concreción de sus tareas, en su proyección hacia las cosas; dicho de otro modo, el cuerpo propio sería la perspectiva, interesada, volcada en su tarea, desde la cual es posible cualquier perspectiva espacial y un fondo “existencial” viene a añadirse al fondo del espacio exterior de tal modo que el resultado es un espacio orientado. Lo que no aclaraba la *Gestalt* era lo que confería unidad al cuerpo como “forma”: ahora entendemos que cada tarea organiza al cuerpo como un todo así como constituye “mundo”.

Por eso puede concluir diciendo que “el ‘esquema corpóreo’ es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es en el mundo.”⁵ Resulta interesante contrastar esta afirmación con lo que escribe en una nota al final del mismo capítulo: “el cuerpo por su parte, se define no como un objeto entre todos los objetos, sino como el vehículo del ser-en-el-mundo.”⁶ Entender hasta qué punto hay en estas tesis contradicción o no, cómo se llega a producir este giro aparente es uno de los problemas centrales que trataré de abordar y una de las cuestiones que suscitan mayor crítica entre los comentaristas del primer Merleau. Baste con apuntar, de momento, como sugerencia, que ya aquí cuando se habla de un doble horizonte-espacial y existencial- se está generando un dualismo que luego reaparecerá de otra manera cuando se hable de mundo natural y mundo construido como los fondos correspondientes a movimiento concreto y abstracto, dos mundos que recuerdan mucho al mundo vivido frente al mundo personal husserliano, y que, en mi opinión, apunta ya hacia esa ambigua y problemática posición entre cuerpo y conciencia compitiendo por ser el genuino modo de ser en el mundo.

La recusación del espacio cartesiano que está en la base tanto de la filosofía trascendental como de la ciencia consiste, en fin, en que es abstracto por su separación respecto a mi ser en el mundo entregado a tareas en relación a las cuales aparecen las cosas, tareas que exigen una orientación previa, corporal y que a su vez la promueven.

El cuerpo propio es el tercer término, siempre sobreentendido, de la estructura figura-fondo; y toda figura se perfila sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corpóreo. Hay que recusar, pues, por abstracto, todo análisis del espacio corpóreo que no tome en cuenta más que figuras y puntos, ya que las figuras y los puntos no pueden ni ser concebidos sin horizontes.⁷

⁵ Fp 118 Php 117 (traduzco «au monde» siempre como en el mundo, frente a “del mundo” de la traducción castellana de Cabanes: aquí, cuerpo en el mundo)

⁶ Fp 117 Php 163

⁷ Fp 118 Php 117

Es, pues, de todo punto imposible asimilar el espacio corporal a un espacio en-sí preexistente, el espacio orientado a las coordenadas espaciales ya que son éstas las que sin el cuerpo no existirían, es el espacio exterior el que depende del cuerpo y no a la inversa. Cuando hablamos de cuerpo propio, en fin, nos referimos al cuerpo fenomenal no al cuerpo para el otro, no a la extensión sino a cierto modo de apropiarse activamente el mundo, de espacializar y temporalizar en las tareas, en el movimiento que, precisamente, desborda puntos y figuras y supone la unión de aquí y allí, de ahora y después. Por eso, insistirá Merleau-Ponty en que no habitamos *en* el espacio y el tiempo sino que el cuerpo en movimiento habita el espacio y el tiempo, los asume activamente y que “lejos de que mi cuerpo no sea para mí más que un fragmento del espacio, no habría espacio para mí si yo no tuviese cuerpo.”⁸ Como se ve, es indiscutible la primacía del cuerpo respecto al espacio, el cuerpo es incluso invariante, *a priori* último pero siempre y cuando no se conciba como en-sí, ni sea lo fisiológico-mecánico, ni *partes extra partes* sino esquema corporal, sistema de equivalencias de lo sensorial, de lo motriz. En realidad, lejos de ser el objeto el fin y unidad últimos a la que tiende mi perspectiva sensorial o motriz, lo objetivo sólo es entendible desde la unidad transversal del esquema corporal. Puede verse el cuerpo como lugar ‘desde el que’, pero sólo si se entiende que ese lugar es un no-lugar, no es sino sistema de significaciones, que no son sino equivalencias sensoriales y sensorio-motrices ya que el movimiento sería el sentido, la intencionalidad operante. En fin, el lugar sólo aparece en el movimiento, frente a la preeminencia de la intuición, de lo visual, correlativa al espacio de los puntos y las figuras. Pero es más bien no-lugar porque lo objetivo está siempre por hacer como nudos provisionales de intencionalidades sensoriales y motrices. Sólo porque soy cuerpo puede darse el vínculo intencional; es lo que permite unificar y apropiarse, lo que evita que lo visual sea enteramente distinto de lo táctil, por ejemplo, o que lo sensorial se dé separado de lo motriz. Referidas al objeto, serían dos apariencias enteramente diferentes lo visto y lo tocado, referidas, en cambio, al cuerpo propio, a mi experiencia que es sensorio-motriz, visual y táctil al tiempo, permiten su relación, originan ese anudarse que llamamos objeto. El cuerpo sería el *a priori* último, una suerte de trascendental que da sentido a lo percibido en la medida en que es aquello sin lo que se descoyunta lo sensorial, lo sensorial con lo motriz, pero, al tiempo, no es otra cosa que mi situación, mi facticidad. Esta es, como lugar, imposible porque soy cuerpo moviente, nunca punto sino desplazamiento que anula los puntos espaciales y temporales, que no es mero ir de uno a otro porque es

⁸ Fp 119 Php 119

previo a ellos y los constituye, que no es tampoco ni visible ni táctil porque es la relación operante entre ellos, intencionalidad operante que Merleau llama existencia.

2. Una reforma metódica para entender a Schn.

La reconsideración del espacio y, por consiguiente, del esquema corporal nos ha llevado a privilegiar el movimiento como modo originario en que se habita el mundo espacializándolo y temporalizándolo. Schn. es un enfermo incapaz de habitar el mundo de ese modo y eso no por un problema de motricidad ni de comprensión intelectual puramente. A partir de este caso, se trata de comprender el movimiento como originador de significación cuestionando de ese modo todos los intentos de comprender la enfermedad de Schn. como una perturbación física (no significativa, sin sentido propio) o como perturbación intelectual que una recta conciencia puede detectar. Lo que está en juego finalmente es cuál es el núcleo o la 'esencia' concreta de la enfermedad más allá de los diversos síntomas en que se manifiesta o expresa, así como qué deba entenderse por "significación" de la enfermedad, por "sentido" dado que la perturbación del enfermo no afecta, por así decir, su capacidad representativa. La modificación de lo que deba entenderse por "esencia" y "significación" para dar cuenta de la patología de Schn. es, al tiempo, una descalificación de los métodos utilizados por ciencia y filosofía para comprender la otredad, un replanteo de todos los prejuicios dualistas que están en la base de esa incapacidad.

Aunque el problema no radica sólo en la motricidad y Schn presenta problemas perceptivos e intelectuales, la disfunción fundamental de Schn consiste en su incapacidad de ejecutar movimientos abstractos tales como mover brazos o dedos a partir de una orden verbal o señalarse la cabeza, esto es, su incapacidad de ejecutar movimientos que no se dirijan a alguna situación efectiva. Siguiendo los análisis de Gelb y Goldstein,⁹ podemos distinguir entre *Zeigen* y *Greifen*.

En el mismo enfermo, como en los cerebelosos, se constata una disociación del acto de señalar y de las reacciones de tomar o coger: el mismo sujeto incapaz de señalar con el dedo, apetición, una parte de su cuerpo, lleva vivamente su mano al punto donde un mosquito le pica. Hay, pues, un privilegio de los movimientos concretos y de los movimientos de coger cuya razón hemos de buscar.¹⁰

⁹ Gelb y Goldstein, *Ueber den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen-Psychologische Analysenhirnpathologischer Fälle*, citado en Fp 120 Php 119 y Goldstein, *Zeigen und Greifen*, citado en Fp 121 y Php 120

¹⁰ Fp 120 Php120

En primer lugar, el caso vuelve a recusar toda la representación clásica del espacio: el punto es el mismo cuando me rasco que cuando lo indico de modo que lo que falta no es la posibilidad de efectuar el movimiento entendido físicamente, ni la representación consciente del punto ya que, a ese nivel, o se posee la representación o no y, si ese fuese el caso, no se entendería que pueda reaccionar ante la picadura del mosquito y alcanzar ese punto del cuerpo y, en cambio, no pudiese indicarlo. Habrá que aceptar, pues, la posibilidad de una diversidad de conciencias lo que casa poco con entender la conciencia como tener representaciones que, en último término, se refieren puntualmente al mundo. Pero, del mismo modo, *Zeigen* y *Greifen* sirven, en segundo lugar, para mostrar la diversidad corporal: dos movimientos físicamente casi iguales no resultan en cambio conciliables para Schn. Es la reducción de lo corporal a fisiología (como antes de lo consciente a representaciones) la que es así denunciada mostrándose otro modo (corporal) de significación –*Zeigen*. Lo contrario a “sentido” no es ya lo corporal porque hay significación, sentido, orientación corporal; es más, es el sentido originario. Lo que habrá que considerar patológico no será lo contrario a la conciencia sino lo contrario al esquema corporal, la falta de horizonte y fondo, la falta de orientación.

La enfermedad de Schn. para ser comprendida supone superar un doble asombro: el de lo que sabe hacer, movimiento concreto que supera el análisis de la psicología clásica anclada en la representación, y el provocado por su fracaso ante los movimientos abstractos o inducidos por órdenes verbales. Es como si, en primer lugar, tuviéramos que reconocer el “ser” del enfermo, su modo de existencia no aplanables desde la conciencia, su modo de moverse, su espacialidad no reducibles al orden de la *Vor-stellung* para, en segundo lugar, preguntarnos por su anomalía, su ser defectuoso en relación a la normalidad.

La psicología clásica no dispone de ningún concepto para expresar estas variedades de la conciencia de lugar porque la conciencia de lugar siempre es, para ella, posicional, representación, *Vor-stellung*, que por eso nos da el lugar como determinación del mundo objetivo, y que, una tal representación, es o no es, pero si es, nos ofrece su objeto sin ambigüedad alguna y como un término identificable a través de todas sus apariciones. Aquí, por el contrario tenemos que forjar los conceptos necesarios para expresar que el espacio corpóreo puede dárseme en una intención de coger sin dárseme en una intención de conocimiento. El enfermo tiene conciencia del espacio corpóreo como ganga de su acción habitual, pero como su medio objetivo, su cuerpo está a su disposición como medio de

inserción en su entorno familiar, pero no como medio de expresión de un pensamiento espacial gratuito y libre.¹¹

Lo que cuestiona el caso Schn. de entrada es que sea primero o único el espacio objetivo que se corresponde con una conciencia posicional y con ello, de paso, la posibilidad de abordar desde esos conceptos, desde esa noción espacial su propio caso. No sólo no es una nada (error, mera posibilidad sin ser) sino que la inserción del enfermo en el ser es originaria si la comparamos con la mera representación teórico-objetivante: su modo de ser-a-mundo en el movimiento concreto no puede, desde una intencionalidad segunda y derivada, entenderse. Es un señalado modo de existir, como el del niño o el del salvaje y su coherencia, aún en la enfermedad, no puede vislumbrarse desde fuera, objetivándolo, reduciéndolo a *Korps* y la enfermedad a “espectáculo”. Schn. no tiene problemas para relacionarse con su entorno cuando se trata de acciones familiares ante las cuales el mundo aparece como conjunto de útiles o *manipulanda* que apelan a mi cuerpo para la realización de cierta tarea ni tampoco para rascar la región de su cuerpo dolorida porque en todos estos casos la operación transcurre en el nivel de lo fenomenal, del cuerpo para mí o desde dentro, porque tampoco hay objetos en el sentido kantiano, como entes transparentes, libres de situación y, por tanto, que puedan significarse, indicarse como tales. La originariedad de inserción a mundo que señalo puede perfectamente verse como la superación del espacio geométrico, abstracto y la consideración del cuerpo como *Korps*, objeto, por la consideración del espacio vivido desde dentro, desde una corporalidad para sí o fenomenal o, en términos husserlianos, desde el *Leib*. Hay un saber del cuerpo que incluso el movimiento más rutinario pone en acto sin conciencia tética, posicional alguna, una intencionalidad operante, por así decir, que es previa a toda objetivación de nuestra relación con el cuerpo y con el mundo, una familiaridad que, aunque cerrada, es un primer anclaje sin el que ninguna teoría puede entenderse. “En lo referente al espacio corpóreo, vemos que hay un saber del lugar que se reduce a una especie de coexistencia con él y que no es una nada aun cuando no pueda traducirse ni por una descripción ni siquiera por la designación muda de un gesto.”¹²

En el movimiento concreto, en suma, no necesito buscar los dedos que me permitirán usar las agujas o teclear unas palabras en el ordenador porque el cuerpo aparece no como objeto sobre el que se trata de actuar sino como cuerpo fenomenal, esto es, como potencia de tales o cuales regiones de mundo, proyección inmediata a mundo antes de cualquier supuesto mandato de un alma sobre un cuerpo objeto,

¹¹ Fp 121 Php121

¹² Fp 122 Php 122

porque sabe cómo actuar y dónde sin necesidad de conciencia tética alguna. Del mismo modo, se sabe hacia dónde se dirige la acción sin necesidad de representarse la escena o el espacio porque el mundo no es sino el polo de mi acción presente en ella misma. Así, todo ocurre como si el ser en el mundo obtuviese inmediatamente del cuerpo lo que cada tarea solicita como por una especie de atracción a distancia, parecida por lo demás a lo que sucede en la percepción donde se establece también, sin cálculo, inmediatamente, el equilibrio en el campo visual que solicita la precisa relación entre mi ver y lo visualizado. “En el movimiento concreto, el enfermo no tiene ni conciencia tética del estímulo, ni conciencia tética de la reacción: simplemente él es su cuerpo y su cuerpo es la potencia de un cierto mundo.”¹³

El enfermo, como el animal en su medio, está pues perfectamente adaptado a un medio de estímulos, desinhibidores- respuestas, a un mundo que sea sólo en relación a necesidades orgánicas; más aún, muestra comprensión inmediata de mundo en la medida en que éste no sea sino el correlato, el polo o el solicitador de mi acción concreta sobre él. Esa familiaridad anuncia, sin embargo, ya el problema porque sólo se da cuando se trata de ocupaciones concretas, reales, necesarias, cuando se trata de algo que se domina únicamente porque es habitual, sin tomar en consideración lo que se está haciendo, sin conciencia, cuando el propósito es serio y no jugar con mi acción o con el cuerpo o con el mundo. Lo que resulta por completo extraño al enfermo es la posibilidad de dominar el cuerpo como máquina de significación, de volverme sobre el cuerpo, sea para indicarlo, sea para usarlo sólo para representar, o de entender el mundo o al otro como algo más que como polo de mis acciones. En suma, no puede habitar el mundo del pensamiento o la vida de las significaciones, sólo el mundo natural, porque el vínculo inmediato con éste impide el espaciamiento que permite entender al otro como otro o volverse hacia el cuerpo como poder significador y creador de nuevos mundos. Son los propios hábitos naturales los que en último término pueden estereotipar la conducta del enfermo cuando falta esa otra dimensión y hacer precisamente inhabitable el mundo del sentido, que el mundo no le hable y le permanezca opaco.

Eso nos conduciría al segundo motivo de asombro que mencionábamos: por qué fracasa el enfermo respecto al movimiento abstracto si, como hemos apuntado, no deja de entender lo que se le manda hacer (significación intelectual) ni tiene problemas de motricidad. Tras haber mostrado la pertinencia de un modo de espacialidad diferente de la geométrica, la realidad de un modo de existencia, la del enfermo, que no puede reducirse a mero error o no ser sino que, por el contrario, conecta originaria,

¹³ Fp 123 Php 124

primariamente con el ser y con el mundo en el movimiento concreto, tras aceptar en fin el *ser* del enfermo (como el del niño o el del primitivo), se trata ahora de preguntarnos por su diferencia, por lo que es anómalo respecto a lo normal, de preguntarnos por el *ser de la enfermedad*. Una vez vista su positividad, se trata de abordar lo negativo de la enfermedad respecto a lo sano, libre, creador. En el primer momento, hemos remarcado la inserción en el ser, en el cuerpo, la concreción como originaria del espacio y del movimiento oponiéndolo a lo que sería el espacio derivado de la teoría objetivante; hemos resaltado que la inserción misma en el ser, en lo actual es, precisamente, lo que impide la fantasía, la creatividad. El cuerpo viviente, el esquema corporal que es origen y vida de lo que en la pura representación y objetivación es pétreo, derivado y abstracto, se convierte, sin embargo, en estereotipo si no genera significación, si no es génesis corporal de la significación, si no es expresivo y creador; se convierte en sin vida en el enfermo en la medida en que no puede acceder a lo espiritual.

Pero eso va más allá de lo que el fracaso de Schn. en el movimiento abstracto (indicarnos gestualmente un círculo u obedecer con los ojos cerrados a la simple orden de levantar el brazo) hace patente. En esos casos, encuentra sólo el movimiento o incluso el propio brazo tras una serie de operaciones preparatorias y la relación con su cuerpo es como con una masa amorfa que tiene que agitar para al fin encontrar el movimiento apropiado. Lo que falla aquí no es la representación ni la motricidad sino la significación motriz, la potencia del cuerpo que dispone y prepara, el proyecto motor. Aunque entienda la consigna y piense idealmente qué hacer, el resultado no es sino un ciego moverse porque falta esa potencialidad actuante, esa significación corporal, esa intencionalidad operante que preside las acciones del normal.

El fondo del movimiento no es una representación asociada o vinculada exteriormente con el movimiento mismo, es inmanente al movimiento, lo anima y lo lleva en cada momento; la iniciación cinética es para el sujeto una manera original de referirse a un objeto, lo mismo que la percepción. Con ello se aclara la distinción del movimiento abstracto y del movimiento concreto: el fondo del movimiento concreto es el mundo dado, el fondo del movimiento abstracto es, por el contrario, construido.¹⁴

El gesto por el que señalo a un amigo que se acerque puede imitarse por puro juego, sin indicar a nadie, centrarse en los dedos y en el antebrazo como máquina significativa desprovista de objeto, volverse pues hacia el propio signo como tal: lo que cambia es que en el primer caso el mundo es inmanente al movimiento dado, el amigo a quien indico y que interpreta inmediatamente mi acción, mientras que en el segundo

¹⁴ Fp 127-128 Php 128

la propia significación se independiza como tal, se construye un escenario ficticio, propio, no dado. Para el enfermo, esa segunda acción no se entiende ni ejecuta bien por falta de ese fondo indeterminado, ese fondo de posibilidad que sí tiene el sano. En cierto sentido, también el enfermo tiene fondo ya que, como se vio en el movimiento concreto, responde a las sollicitaciones del mundo con inmediatez y puede hablarse de un modo existencial tan completo en el enfermo como en el niño o en el sano. Es sabido que el animal tiene un ambiente referido perfectamente a sus acciones, lo que Uexkühl llama *Umwelt*. Pero si la perspectiva del enfermo queda encerrada en el mundo dado como fondo, si su relación a mundo, su ser a mundo es tal que supone, en cierto modo, anulación de la subjetividad, ausencia de conciencia y creatividad, y ésa es justamente la condición para ese vínculo, entonces el enfermo carece de fondo si lo entendemos de manera más amplia. Si el fondo sólo es el mundo dado, el ser, falta perspectiva sobre sí, sobre el propio fondo y acaba siendo reductor, cosificador porque no genera, no puede convertirse en figura, establece un circuito cerrado entre cuerpo y mundo parecido al que describe Uexkühl entre organismo animal y mundo. Aunque la necesidad motive la acción, no hay proyecto en sentido amplio ni tampoco mundo porque la perspectiva está cerrada a sí misma porque no conoce, no se conoce (no puede disponer por ello del cuerpo como máquina de significar y expresar), no puede generar nuevos prismas, nuevos mundos.

El movimiento abstracto abre (*creuse*) al interior del mundo pleno en el que se desarrollaba el movimiento concreto una zona de reflexión y de subjetividad, superpone al espacio físico un espacio virtual o humano. El movimiento concreto es, pues, centrípeto, mientras que el movimiento abstracto es centrífugo; el primero adhiere a un fondo dado, el segundo desarrolla él mismo su fondo.¹⁵

A la actualidad propia del animal sólo preocupado por su supervivencia, inscrito en el ahora, actualidad que lastra también los movimientos del enfermo, cabe oponer el mundo personal que parte de la libertad gracias a la cual podemos disponer del fondo natural en función del horizonte de posibilidades propio del proyecto personal y, aún, configurar un mundo propio ajeno a la necesidad; ése es el fondo implícito al movimiento abstracto y ausente en el enfermo. Parece necesario cierto ámbito de lo abierto (libertad, no ser) para hablar de proyecto, de expresión, de significación en sentido activo o de conocerse. Eso supondría un nuevo fondo, fondo de indeterminación, apertura de posibilidades que no se cierra nunca y permite un movimiento desde esta apertura, desde esta génesis inacabable. El sujeto normal es quien puede imaginar otras posibilidades, quien está abierto a un futuro indeterminado

¹⁵ Fp 128 Php 129

y, por ello mismo, es capaz de coexistir con el otro, con otras conciencias, quien, en fin, es perspectivista. Por el contrario, la imposibilidad de acceder a sí mismo como perspectiva, como posibilidad entre otras, hace imposible al enfermo jugar, entender al otro y entenderse a sí mismo (al cuerpo) como máquina de significar, generador de mundos: sería perspectiva pero sin reversibilidad, sin apertura a sí como perspectiva y, por tanto, cerrada. El que el fondo del sano abarque lo real y lo posible, lo dado y lo construido, no es necesariamente suponer una escisión en sí—para sí, ser y nada sino reconocer el perspectivismo implícito en toda “realidad”, la virtualidad disponible en toda actualidad, la gradación existente entre la posibilidad cosificada del mundo del enfermo y la necesaria encarnación, expresión corporal del proyecto espiritual, artístico...

Efectivamente, el fondo no puede ser sin más lo posible si por posibilidad se entiende lo irreal, el no ser; hablamos de posibilidades concretas, de virtualidad en el movimiento mismo, de posibilidades efectivas. Además ese fondo que podemos llamar mundo construido supone también sedimentación de las acciones anteriores, fondo real, aunque sea construido, y que supone pasividad, aunque sea resultado de las acciones creativas emprendidas. Para significar, para irrealizarse en el juego es imprescindible cierto no-ser, alteridad sin las cuales no habría conocer ni obrar creativo. Podría decirse que, si con el movimiento concreto de Schn. se mostró la posibilidad de diversas perspectivas, de diversos mundos y espacialidades, con su fracaso para señalar o representar gestualmente aprendemos la limitación de cada perspectiva en la medida en que no es abierta a sí y a las otras. Ahora bien, ese proyecto como posibilidad y ya no como mera necesidad, como ser en el mundo que no es inserción a ser, es ante todo disponibilidad y disponibilidad motriz. Es el cuerpo el que anticipa la acción como proyecto motor o intencionalidad motriz: esa virtualidad es lo que podríamos llamar posibilidad actualizada, proyecto encarnado o significación motriz y es el fondo que acompaña las acciones del sujeto normal y falta por el contrario a Schn.

Creo que en todo el capítulo hay diversos modos de entender la espacialidad en relación a apertura y libertad. Nos hemos referido, en primer lugar, al espacio absoluto de lo en sí, el espacio del geómetra correlativo a la objetividad y a puntos señalados como lugares absolutos; espacio del que lo subjetivo y significativo estaría por completo ausente y sería el espacio no vivido, puramente abstracto y, por tanto, irreal. En segundo lugar, el espacio relativo a mi habitar¹⁶, el espacio fenomenal, el espacio orientado sería lo que era fondo del movimiento concreto y como espacio vivido

¹⁶ Php 118 : «Espace orienté» , Php 119 : «Il habitel'espace (et d'ailleurs le temps)»

cuestiona al geométrico. Habla también de “espacio virtual o humano”¹⁷ como el espacio necesario para fantasear, jugar, imaginar, un espacio que ahora es libertad, apertura y no simplemente mundo o ambiente, ser en el mundo que cabe entender primariamente como estar en lo abierto y gracias al cual las orientaciones y perspectiva anterior cobran conciencia de serlo y con ello posibilitan una auténtica comprensión de la otredad. Al final del capítulo, se refiere aún al espacializar-temporalizar¹⁸ como movimiento proyectante, dibujar significados en el mundo, abrir nuevas posibilidades y orientaciones, crear un mundo, un espacio, en lugar de estar inscrito en un mundo en sí. Esa contraposición puede verse, aún de otro modo, como la diferencia entre vivir en lo actual (solicitaciones ya existentes, orientaciones ya dadas por el hábito o, en el animal, el instinto) que sería lo que llamamos ambiente, o vivir en el mundo, ser en el mundo como habitarlo desde lo posible, mundo como ámbito indeterminado como lo es mi ser posible, mi proyección.

Resulta muy notable el modo en que entrelaza Merleau-Ponty el análisis de las disfunciones de Schn. que son problemas motrices, perceptivos e intelectuales con el análisis de los fracasos correlativos de la metodología inductivista e intelectualista para entender esos problemas. Lo que vincula al enfermo con quien trata de explicarlo desde causas o esencias es la ausencia de esquema corporal, la ubicación de explicaciones y movimientos, percepciones y significaciones en una espacialidad patológicamente vivida o neutralizada por el prejuicio fundamental de neutralidad científica. En efecto, el espacio objetivo, geométrico, carente de fondo, consistente en puntos y figuras corresponde, por un lado, con la actualidad patológica de comprensión y movimientos de Schn. y, por otro, con el predominio de la evidencia actual, sea de hechos o de esencias (intuición eidética), de empirismo e intelectualismo. Si Merleau-Ponty había ya mostrado la imposibilidad de describir la percepción desde el asociacionismo, ahora lo que queda patente es la imposibilidad de entender el movimiento o la comprensión intelectual sin una concepción holista, perspectivista. Del mismo modo, el habitual aferrarse al mundo dado y la incapacidad que el enfermo ha mostrado para proyectar posibilidades, para ir más allá del horizonte actual se repite en el empirismo como imposibilidad de trascender los hechos que, en sí mismos, son tan insignificantes como carente de significado es el mundo para Schn. La comprensión de la enfermedad exige, pues, superar la descripción hasta ahora abordada pero exige sobre todo romper los moldes de la metodología inductiva que impiden entender la relación entre los diversos síntomas así

¹⁷ Fp 128 Php 129

¹⁸ V. espec.Fp 157 Php 164 .

como su auténtico significado y ello porque el científico hasta ahora, igual que el propio enfermo, no han adoptado sino un prisma externo y explicativo.

El ser de la enfermedad ha sido hasta ahora insuficientemente comprendido porque no ha pasado del nivel descriptivo y ha abordado la motricidad separándola de los otros problemas perceptivos e intelectuales de Schn. Se trata, pues, de comprender la unidad global del enfermo o, como dice Merleau-Ponty, su esencia concreta. Entender realmente al enfermo es situarse en su completo ser, en el estilo o modo de ser en el mundo propio y eso es mucho más que encontrar inductivamente las causas de tal o cual síntoma, en la explicación, o que captar la esencia de Schn., su significación desde mi conciencia interpretante. Una vez más: cuando hayamos entendido el estilo, el modo de significación, si lo tiene, propio del enfermo, su forma de ser consciente, será porque habremos entendido la actitud con la cual podemos, en general, comprender la otredad, porque habremos entendido la impostura del *cogito* único. Finalmente, reflexionar sobre la unidad de los síntomas descritos por el psicólogo, supone plantearse la posibilidad de una síntesis que no es la de la conciencia trascendental como intelectualidad separada (del enfermo como de sí mismo, de su propia conciencia como de la materia sensible que supuestamente une) sino generada por otro tipo de relación que efectúa ya el cuerpo, el esquema corporal, y permite vincular motricidad y significación en una relación de doble sentido que Husserl llamaba *Fundierung*. El problema, en fin, de cómo comprender, interpretar al otro, sea enfermo, salvaje o niño, no es distinto del problema de comprender el propio ser en el mundo como totalidad significativa, como fondo de mi conciencia y teoría interpretante; plantearse el estilo de conciencia o significación del enfermo no es otra cosa que entender realmente lo que significa “conciencia”, “significado”, “sentido” o “comprensión”; plantear el revés de la enfermedad, su no comprensión no es otra cosa que plantear el revés de los métodos que la malinterpretan, gracias a lo cual, tal vez vislumbremos el recto modo de abordarla.

Desde la ciencia se reclama no sólo el sentido de la enfermedad sino la causa de la misma que debe hallarse por un método inductivo que certifique la presencia-ausencia de tal causa y las variaciones concomitantes entre dos hechos. Pero no parece que con el método de Mill podamos llegar a una interpretación única de la enfermedad de Schn. sino que lo que ocurre más bien es que los hechos mismos son ambiguos y admiten una pluralidad de interpretaciones igualmente verosímiles. En psicología, al menos, “los hechos son ambiguos, que ninguna experiencia es crucial ni ninguna explicación definitiva”.¹⁹ No pueden considerarse desde el exterior, como

¹⁹ Fp 133 Php135

exige la inducción, los síntomas de la enfermedad intentando encontrar en la representación visual o en la percepción táctil la causa de sus trastornos. No son aislables porque cada uno presupone los otros, en lugar de poder reducirse unos a otros, ningún hecho es nunca causa de otro hecho físico.

Tropezamos necesariamente con interpretaciones *igualmente verosímiles*, porque 'representaciones visuales', 'movimiento abstracto' y 'tacto virtual' no son más que nombres diferentes de un mismo fenómeno central.²⁰

Puede concluirse, pues, que ninguna explicación es posible sin comprensión porque tampoco hay hecho alguno sin interpretación, sin sentido y porque los hechos aparecen sólo en su interrelación y como manifestaciones de una unidad de sentido. En este caso, no podíamos reducir el trastorno de Schn. que le impedía todo movimiento abstracto ni a un problema táctil ni a una deficiente representación visual: el esquema corporal es una unidad sensorial y sensoriomotriz con lo que fracasa todo intento de reducir a una dimensión sensorial o motriz la enfermedad que es, en realidad, un modo coherente de ser en el mundo.

La experiencia táctil no es una condición separada que se podría mantener constante mientras se haría variar la experiencia 'visual', con el fin de deslindar la causalidad propia de cada una, y el comportamiento no es una función de estas variables sino que se presupone en su definición como cada una se presupone en la definición de la otra.²¹

El objeto de la psicología no puede determinarse por relaciones de función a variable y las covariaciones de los fenómenos hay que verlos más bien como expresiones de un problema más fundamental y no como componentes de comportamientos mórbidos. No podemos hablar de *experimentum crucis*, de hechos separables que resuelvan de una vez por todas la interpretación de la enfermedad porque tales hechos serían sin perspectiva, sin fondo y no hay hecho sin situación, sin prisma significativo pero la alternativa no es tampoco convertir los hechos simplemente en ejemplos de una teorización, de una esencia apprehendida de la enfermedad.

Si el comportamiento es una forma, en la que los 'contenidos visuales' y los 'contenidos táctiles', la sensibilidad y la motricidad, no figuran más que a título de momentos inseparables, sigue siendo inaccesible al pensamiento causal, no puede captarse más que por otra especie de pensamiento –el que recoge su objeto en el estado naciente (tal como se revela a quien vive el objeto, con la atmósfera de sentido de la que el objeto está entonces envuelto) y que procura deslizarse en esta atmósfera para encontrar tras los

²⁰ Fp 135 Php 137

²¹ Fp 136 Php 138

hechos, y los síntomas dispersos, al ser total del sujeto, si de un normal se trata, la perturbación fundamental, si se trata de un enfermo.²²

La explicación empirista no da con el ser de la enfermedad, no da cuenta ni de la unidad de conducta de Schn. ni de la diversidad de modos de ser, que permite comprender su sentido sin reducirlo a la objetivación de la conciencia sana del psicólogo. La auténtica pluralidad no puede alcanzarse desde la multiplicidad de lo dado, desde hechos que, carentes de sentido, son finalmente indiscernibles; la auténtica pluralidad es diversidad perspectiva, modalidades existenciales. Si se desintegra la unidad del comportamiento, desaparece la vivencia transformándose en contenidos independientes de los que unos son síntomas y otros, causas. Comprender el comportamiento es respetar su unidad vivencial y su modalidad respecto a otras conductas, es partir de su intencionalidad propia para, al tiempo, reconocer todos los momentos en su relacionalidad, rescatando su perspectiva del aplanamiento producido por la consideración objetivante y fáctica del inductivismo. Otro pensamiento y sentido se abren paso frente al pensamiento causal y analítico, arrancando su legitimidad ahora del comportamiento y de la vivencia misma en lugar de dissociarse de él para disolverlo o de convertirlo en “objetos” o “contenidos” de la conciencia. Tal pensamiento genético, tal génesis del pensamiento trata de comprender desde dentro, no desde fuera, recoge la atmósfera de sentido en la que surgen los comportamientos en lugar de equiparlos a cualesquiera hechos, parte de la profunda unidad sensorial, sensorio-motriz que mi comportamiento me indica en lugar de imponer desde fuera la unificación.

El método inductivo nos ha llevado a dissociar por su carácter analítico el fenómeno de la enfermedad y a ignorar su sentido al reducirlo al orden de los meros hechos. La reacción lógica parece reclamar un método sintético que encuentre la razón última de los síntomas, su inteligibilidad más allá de ellos mismos, más allá de su aparente diversidad. La lectura intelectualista, desde Platón a Kant, conduce a descubrir sentido y razón, un núcleo inteligible donde los puros fenómenos, los meros síntomas parecen ocultarlos.

Consiste en tratar los datos sensibles como representativos unos de otros y como representativos, todos juntos, de un ‘eidos’, en darles un sentido, en animarlos interiormente, en ordenarlos en sistema, en centrar una pluralidad de experiencias en un mismo núcleo inteligible, en hacer aparecer en ellas una unidad identificable bajo diferentes perspectivas, en una palabra, en disponer detrás del flujo de las impresiones una invariante

²² Fp 137 Php 139-140

que dé razón de las mismas y en poner en forma la materia de la experiencia. Pues bien, no puede decirse que la conciencia *tenga* ese poder, es ese poder.²³

Ahora se quiere ‘comprender’ al enfermo, encontrar su ‘razón’, su inteligibilidad. Pero, tradicionalmente, eso significa, ir más allá de los hechos aparentes, de la conducta misma para encontrar su condición de posibilidad, la ‘conciencia’ del enfermo, el núcleo de su enfermedad. Si el enfermo carece de autoconciencia de su problema, precisamente por su estado, es a la conciencia del psicólogo a quien corresponde su interpretación cabal; si la interpretación del enfermo es aún sintomática, es al sano a quien corresponde su lectura, llevar a pleno sentido y plena conciencia lo que sólo de manera latente figura en la conducta mórbida. El carácter de tal lectura es, pues, externo una vez más, doblemente además: externo al comportamiento cuyo sentido se encuentra no en sí mismo sino en el entendimiento que lleva a unidad la diversidad sintomática, pero externo también al propio sujeto que vive su trastorno porque únicamente desde fuera, desde la conciencia sana puede rescatarse la inteligibilidad profunda de sus actos (aunque sea ‘inteligibilidad’ en la conciencia lo que es ininteligible en la conducta, aunque sólo tenga sentido en el psicólogo lo que en el paciente es desconcierto.)

La pregunta, pues, es obvia: desde el entendimiento, ¿puede unificarse lo que en sí mismo es múltiple, puede entenderse lo que por sí mismo es ininteligible, cabe comprensión si no parte de la unidad misma de lo vivido? Todo lleva a replantear profundamente lo que entendamos por “conciencia”, “sentido” o “esencia” de la enfermedad. Lo que está en cuestión es la relación entre pluralidad y unidad, entre comportamiento y significación del mismo, cuestión que no debe cerrarse erróneamente con el fácil recurso de la espontaneidad unificante, objetivante del entendimiento.

Para comprender que Schn. sea incapaz de apuntar con el dedo a un objeto (movimiento abstracto, *Zeigen*) sin tener problema alguno para rascarse un punto del cuerpo (movimiento concreto, *Greifen*), el intelectualismo enmarca la acción en su función representativa, simbólica y en su poder de proyección. Apuntar con el dedo a un objeto implica representar un dato sensible con otro, entender los datos sensibles como representativos de un todo, de un *eidos*, supone finalmente darles un sentido. La conciencia, como veíamos más arriba, es ese poder de unificar perspectivas, de encontrar el invariante más allá del flujo de impresiones, de encontrar su núcleo inteligible, pero también es acto de significar que apunta precisamente siempre a un

²³ Fp 138 Php 141

objeto, que se irrealiza en él. Ese carácter intencional de la conciencia que habría descubierto Husserl, aunque se encuentra ya en Descartes y en Kant, parece dividir nuestra conducta necesariamente en dos opciones: o bien es intencional, consciente y significativa como sucede en la persona sana que apunta significando algo, representando con su dedo la cosa, o bien es mecánico, carente de significado como en los reflejos, como en el rascarse el cuerpo para aliviar el dolor. Los actos corporales sólo son significativos si se enmarcan en un todo simbólico, si responden a la intencionalidad de la conciencia, si se inscriben en un proyecto concebido. Puestas así las cosas, no hay más que actos que son para sí o son en sí, conscientes o mecánicos y el enfermo como el movimiento concreto parecen quedar del lado del en sí, de lo no significativo, del error, como los movimientos reflejos serían nada más que fisiología.

Toda explicación fisiológica se generaliza en fisiología mecanicista, toda toma de conciencia en psicología intelectualista, y la fisiología mecanicista o la psicología intelectualista nivelan el comportamiento y borran la distinción del movimiento abstracto y del movimiento concreto, del *Zeigen* del *Greifen*. Ésta, solamente podrá ser mantenida si hay *varias maneras para el cuerpo de ser cuerpo, varias maneras de ser conciencia para la conciencia.*²⁴

Puede verse el movimiento como reacción ante un estímulo o, por el contrario, como lo que apunta a un objeto intencional pero ambos planteamientos son de todo o nada, reducen la diversidad de movimientos a un único modelo, sea el mecánico, sea el intencional. Es por ello que Merleau-Ponty reclama en la intencionalidad operante de Husserl la inspiración para entender el comportamiento, porque éste no es ni del orden del en sí ni del para sí, en él se produce la síntesis sensorial y sensoriomotriz, recoge los hábitos y los reflejos pero no se reduce a ellos, en suma, sugiere una significación, una intencionalidad previa a la conciencia, un movimiento corporal que es indicación a mundo, relación espacial y síntesis temporal, precediendo, como sentido y unidad, a toda representación y a todo significar tético y consciente. Una intencionalidad operante no es del orden de todo o nada sino que es más bien permanente e inacabado anudar de lo en sí y lo para sí, de lo mecánico y lo significativo, significación surgiente que ayuda a entender la diversidad de los movimientos, con mayor o menor componente de hábito o de libertad, la diversidad significativa que va desde el acto reflejo a la expresión artística o la obra científica. Esa misma gradación permite entender la alteridad del enfermo porque no considera su enfermedad un error en relación a la conciencia sana sino otro modo de ser, de

²⁴ Fp 141 Php 144

moverse, de significar. El empirismo no entendía a Schn. porque únicamente veía la multiplicidad de lo dado, todo se reducía a causas y perturbaciones físicas sin dimensionalidad alguna; el intelectualismo, a su vez, al pretender unificar los síntomas de Schn. a su sentido único, convierte la diversidad en imposible ya que el enfermo sólo es en cuando atrapado por la conciencia del sano, el sentido está fuera de la enfermedad, precisa el acto espontáneo dador de sentido. Si la conciencia es hacer aparecer una unidad identificable bajo diferentes perspectivas, deberemos superar ambos métodos para encontrar en un nuevo pensamiento la unión de lo en sí y lo para sí que no reduzca una dimensión a la otra ni un modo de existir a otro.

3. Filosofía trascendental y filosofía de la existencia

La comprensión de la enfermedad, que nos promete un sentido inmanente de la diversidad de síntomas frente a la ausencia de sentido unificador y el modo externo en que la abordaba, el método inductivo corre sin embargo el riesgo de quedarse en una significación abstracta, desgajada de los materiales que han generado la comprensión. El intelectualismo no sería falso porque encuentre la dimensión de verdad, de sentido, de simbolismo que faltaba enteramente en el análisis anterior, pero sí abstracto si ese simbolismo aparece sin suelo, sin fundamento alguno. Las formas simbólicas de las que habla Cassirer²⁵ parecen autónomas respecto a los materiales de las que surgen aunque deba reconocerse que el lenguaje, el movimiento y la percepción son modos diversos de simbolizar, de expresar y no una única función. Lo decisivo está en que, aunque las deficiencias visuales, motrices e intelectuales de Schn tengan, por así decir, su propio cauce y no sean reducibles a un mismo plano óptico, pueden verse, en cambio, desde la reflexión como expresiones de un mismo significado, pueden reducirse a algo entendible desde una plena autoconciencia de estas diversas manifestaciones. En el fondo no cabe en el intelectualismo ni el error, ni la enfermedad que serían anomalías desde una conciencia transparente respecto a sí y respecto al mundo; en el fondo, sólo desde la mala fe puede un loco estar loco porque la transparencia del *cogito* impide la locura. La “comunidad de sentido” a la que se refiere Cassirer²⁶ entre las diversas formas simbólicas es, pues, la unidad del *cogito*, únicamente posible si se opone realidad a sentido, si no se explicita la génesis de las formas simbólicas desde los diversos materiales y la reflexión muestra un espíritu desprovisto de toda facticidad y una conciencia sin opacidad.

²⁵ Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971. trad esp. A. Morones del original *Philosophie der symbolischen Formen I, Die Sprache*, 1964

²⁶ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen III*, p.320, cit. en *Phénoménologie de la perception*, p.145

Está en juego uno de los temas que caracteriza el pensamiento de Merleau-Ponty, a saber, la posibilidad no ya de pensar al otro sino de aceptar otros modos de pensar, otras conciencias, otros modos de existir. La conciencia de sí que desde el intelectualismo reúne cualquier manifestación permitiendo integrarla es del tipo todo o nada: no se ve, así, cuál sea el estatuto de la conciencia del enfermo, del niño o del salvaje. El dualismo ontológico sartreano lleva a un callejón sin salida porque niega en el fondo la locura al reducirla a mala fe. La intencionalidad, en efecto, parece suprimir el realismo en la medida en que “ser” debe verse como “ser para una conciencia”, reducción de la realidad a cierta transparencia, a lo comprensible. Si la conciencia es la “nada” sartreana, la locura es “el creerse loco” del loco, creencia que no es sino un error, mala fe, porque la locura es imposible como tal ya que supondría un psiquismo sin conciencia de sí, desprovisto de su esencia. Así pues, la locura se encuentra sólo como error o nada, carece de todo ser y no se opone en modo alguno al *cogito* sino que apela precisamente a la reflexión del sano que corregirá ese estado y lo llevará a su conciencia plena, esto es, a su esencia, a su verdad. La alteridad del enfermo desaparece, así, totalmente como desaparece el engaño ante la verdad, el sinsentido ante el sentido. La multiplicidad atomista del inductivismo impedía comprender el ser de la enfermedad pero la comprensión intelectualista amenaza con anularla al unificar en falso todo modo de conciencia a su esencia, el *cogito*, rechazando de este modo toda modalidad, gradación o génesis de la conciencia. Algo muy similar podría decirse de la conciencia del otro porque también aquí lo que la hace comprensible es que se dé intencionalmente a mi conciencia con lo que la intencionalidad de otra conciencia no se da, precisamente, nunca en su alteridad. Pero también el pensamiento del niño y con ello la génesis de la conciencia resultan ajenos a su reducción abstracta en el *cogito*. La inteligencia infantil no cabe verla sino como in-madura en relación a la inteligencia adulta (como en cierto modo hace Piaget), como un estado provisional de confusión, de indiferenciación entre yo y no yo, como origen de un error, diría Descartes, que requiere su superación reflexiva. La fenomenología genética propuesta por Merleau-Ponty implica la superación de esa dualidad, de la reducción de todo modo de conciencia a *cogito*, y aspira a comprender la conciencia desde su génesis en la aparente otredad de la infancia y en su proximidad y connivencia con la locura y el salvaje.

El carácter abstracto del intelectualismo aboca a una esencia de la enfermedad desgajada de su origen corporal, a una forma o función simbólica concebida como independiente de los materiales a través de los cuales se lleva a cabo.

Mientras no se haya encontrado el medio de vincular origen y esencia o el sentido de la perturbación, mientras no se haya definido una *esencia concreta*, una *estructura* de la enfermedad que exprese a la vez su generalidad y su singularidad, mientras la fenomenología no se haya convertido en fenomenología genética, los retornos ofensivos del pensamiento causal y del naturalismo estarán justificados.²⁷

La esencia (abstracta) de la enfermedad es lo que necesariamente comprende una conciencia también abstracta cuya esencia es el *cogito*. Si, por el contrario, partimos de nuestra situación espacio-temporal, de la diversidad de perspectivas o niveles de conciencia que reconocíamos y, sobre todo, del enraizamiento de toda significación en su génesis que encontramos en el esquema corporal, encontramos coherentemente la esencia concreta de la enfermedad. Los contenidos concretos de la enfermedad no son simple material, descifrado como una función o forma simbólica independiente de los mismos, y para los que no serían sino ocasión para desplegar su poder, el poder del espíritu, sino que, por el contrario, la forma se integra en el contenido sin que éste pierda su carácter primigenio. Los problemas visuales no son la causa de la enfermedad de Schn. pero tampoco simple ocasión porque la relación entre contenido y forma es dialéctica, no de reciprocidad (acción de uno sobre otro), que no haría sino perpetuar el esquema causal, sino como fundado en algo previo que permite entender esa contradicción, fondo que llamamos existencia y que es un continuo retomar lo contingente y azaroso por una razón que, sin embargo, no existe antes ni sin él. La razón, la función simbólica tiene necesidad de la visión no sólo para encarnarse sino para ser; reposa sobre la visión como sobre un suelo. A ese asentamiento, que bien podríamos calificar de existencial, le llama la fenomenología *Fundierung* y es, en todo caso, en esta génesis de conciencia, significación y esencia que el análisis trascendental se vuelve abstracto. El contenido no es material (*monnaie*²⁸) para una síntesis categorial sino que se presenta como irreductible, como contingencia radical y como primer establecimiento (*Stiftung*) del conocimiento; lejos de ser ese material para la conciencia, es su génesis misma.

El intelectualismo no sólo fracasa en entender el ser de la enfermedad desde cierta función simbólica sino que no entiende el funcionamiento mismo de la inteligencia, del entendimiento. El motivo por el que Schn. es incapaz de realizar sencillas analogías como “el pelaje es para el gato lo que el plumaje para el pájaro” no es el resultado de que no “entienda” las palabras o las categorías aquí implicadas, no es un problema de su lógica. Si se define el entendimiento como subsunción de contenidos sensibles bajo cierta forma, en último término categorial, que los sintetiza no acertamos a comprender

²⁷ Fp 142 Php147

²⁸ Fp 146 Php.150

lo que es el pensamiento viviente. Puede decirse que el uso de las categorías no es mecánico y que, tras la predicación, encontramos la categoría de relación; así, el pensamiento empírico aparecería doblado por un pensamiento trascendental como su fundamento y lógica última. Pero es el propio Kant quien se pregunta por la justificación de la aplicación de las categorías a la experiencia en el esquematismo trascendental y muestra la insuficiencia de apelar sólo a la espontaneidad del entendimiento; ya en él el problema que se plantea es el modo de unidad y de significación que debe tener lo sensible para poder aplicar las categorías del entendimiento. La trascendentalidad del sujeto kantiano que parece conferir carácter necesario y eterno al pensar lo que consigue es alejarlo de la síntesis actual del pensamiento. La unidad y significación no emanan del sujeto trascendental y eterno, el mundo no es fundado por la espontaneidad del entendimiento; por el contrario, para entender la unidad y significación misma de lo dado, para entender el mundo, hemos de ir a la raíz misma de la significación y la conciencia, buscar el *a priori* de los *a priori* categoriales y esa raíz es carnal, temporal. “Es ahora, en el presente vivo, que hay que efectuar la síntesis, de otro modo el pensamiento se amputaría de sus premisas fundamentales.”²⁹ La síntesis del entendimiento, tal como Kant la concibe, sería abstracta porque la unión se realizaría a través de una forma que pone el sujeto, sujeto cuya trascendentalidad y atemporalidad lo invalida para efectuar el pensamiento actual y concreto. Además, su operación parece añadir con posterioridad significación a lo por sí puramente contingente y fáctico cuando lo que debe explicarse es la síntesis en el presente viviente, el sentido latente ya en el contenido, la relación de mutua fundación entre sensibilidad y entendimiento. “Debemos, pues, comprender cómo el pensamiento temporal se anuda a sí mismo y realiza su propia síntesis.”³⁰ La unidad del ‘yo pienso’, la espontaneidad del sujeto permitía entender en Kant, desde sí, la diversidad informe temporal y espacial. En Merleau-Ponty, por el contrario, espontaneidad y pasividad se encuentran por igual en el corazón de la conciencia y puede considerarse previo incluso el trabajo temporal y espacial que se encarnan en movimientos, hábitos, gestos y, sobre todo, en un paisaje mental que es resultado de una sedimentación, paisaje que sirve de fondo y situación a todo juicio. El ‘yo’ de Merleau-Ponty no es superior al espacio y al tiempo sino que es corporal y situado temporal-espacialmente. En el presente viviente, el pensamiento temporal realiza su propia síntesis. El sujeto normal no necesita concebir las analogías que el enfermo no entiende porque tiene “la evidencia antepredicativa de un mundo único”,³¹ evidencia

²⁹ Fp 146 Php150

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

que tiene por existir, existencia que es temporalidad ek-stática cuyo movimiento mismo estaría en la base de toda verdad. Como escribirá en un texto posterior, "la verdad es otro nombre para la sedimentación, que es ella misma la presencia de todos los presentes en la nuestra" ³²El presente viviente es la coincidencia misma de conciencia y ser, posibilidad última de la verdad precisamente porque la existencia asume su pasado, lo vivido permanece en el presente pero también porque, además del movimiento temporal que permite la sedimentación, lo propio de lo viviente, lo que da vida a la verdad es que se asume esa herencia como tarea a cumplir porque, lejos de quedarnos en un pasado para siempre, somos un presente perpetuo. En suma, si la intencionalidad operante o corporal de la que habla Merleau-Ponty no es sino existencia y la existencia debe ser, a su vez, entendida desde la temporalidad ek-stática o el presente viviente y desde el ser en el mundo donde se habla de una mundaneidad no constituida por un sujeto trascendental, lo que definiría nuestra situación sería un cierto ya ser en el mundo. Como en *Ser y tiempo*, no puede desarraigarse, del *Dasein*, facticidad y existencialidad, proyecto³³. Se trataría de entender cierta contingencia, ya ser que parece escapar a toda fundación de mundo pero eso sólo puede suceder por el doble juego entre la temporalidad constituida que permite la sedimentación, tener ya un mundo, y la temporalidad constituyente que asume la situación y crea, re-crea constantemente en un presente continuo. En todo caso, como crítica al formalismo kantiano, la existencia del sujeto normal como temporalidad y ser en el mundo anticipa, es la condición misma de toda comprensión, de los significados que asignamos téticamente, de toda constitución u objetivación. La síntesis del entendimiento requiere efectivamente una unidad última pero ésta no es la del 'yo pienso' sino la unidad misma, la *Gestalt* del mundo que es, al tiempo, dado y adquirido a lo largo de nuestra existencia porque la conciencia no es sólo espontaneidad sino que la sedimentación se encuentra en el corazón mismo de la conciencia. No somos pasivos en la sensación ni meramente espontáneos y activos en la intelección y eso supone atacar toda la dualidad entre un orden mecánico o en sí y otro significativo. Mi conducta no es nunca pasividad pura porque somos tiempo y espacio, no *en* ellos, por lo que mi situación es lo que soy y me permite proyectarme y, del mismo modo, no soy nunca simplemente activo porque soy espacial, esto es, una dimensionalidad, fondo significativo, temporal, cultural que me constituyen y me

³² Merleau-Ponty, M. "Sur la phénoménologie du langage", en *Signes*, p.120 : « La vérité est un autre nom de la sédimentation, qui elle-même est la présence de tous les présents dans le nôtre. »

³³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, verbigracia p.163: "Pero nunca es más de lo que es fácticamente, porque a su facticidad es esencialmente *inherente* el "poder ser", o aún, p.164: "En cuanto fáctico, el "ser ahí" ha emplazado en cada caso ya su "poder ser" en una posibilidad del comprender",

impiden hablar de un ahora o de un aquí, o de un punto o figura puros, de nada adimensional, en suma, como correlato de la pura creación. Precisamente por eso, tenemos acceso a la verdad y, como dirá más adelante, podremos integrar al otro, lo posible y lo pasado por la coexistencia con ellos en el *Leib*.

El sujeto kantiano pro-pone (*pose*) un mundo, pero, para poder afirmar una verdad, el sujeto efectivo ha de tener, primero, un mundo o ser-en-el-mundo, eso es, llevar entorno de sí un sistema de significaciones cuyas correspondencias, relaciones, participaciones no necesiten explicitarse para ser utilizadas.³⁴

El mundo de los significados del que siempre partimos, que no necesita ser explicitado porque es la red de correspondencias la que nos permite movernos comprensivamente entre las cosas, pone en cuestión el papel del sujeto trascendental, que resulta así constituido y no sólo constituyente, y nos empuja a encontrar la génesis real de la intelección más allá de los *a priori* del entendimiento, la raíz última de la verdad. El arraigo, la familiaridad con el mundo es la situación genuina del filósofo desde la cual todo mundo creado o constituido no es sino derivado. La arqueología de la verdad que aquí se emprende hace justicia a nuestro carácter temporal y supone una crítica radical a toda intemporalidad del pensamiento o de la lógica como autosuficiente y adimensional. Parece también claro que lo que se defiende aquí es una significación antepredicativa y mundana del que no se precisa una conciencia explícita y transparente por lo que su correlato sería más bien cierto silencio y opacidad: un *cogito* tácito. Previamente al lenguaje cabría constatar conexiones, interrelaciones sensoriales y motrices habituales, en las que habitamos más bien, que albergarían el sentido último de lo que las significaciones de las palabras mientan: la expresión no es, en modo alguno, privilegio del lenguaje sino que, por el contrario, éste no hace sino continuar un sentido que los gestos, nuestro cuerpo ya mostraban. Pero que el mundo es fondo y correlato de nuestras vivencias ya lo decía Husserl cuando habla de *Lebenswelt* y, como fondo sedimentado del pasado del que surgen nuestras creaciones, de *Geistwelt* y, aún, como pertenecientes a un orden causal, físico, de un *Naturwelt*. Debemos precisar qué se entiende ahí como fondo significativo. Lo hemos caracterizado como no objetivo, no resultado o correlato de un sujeto constituyente, previo a todo juicio objetivante: en suma, como antepredicativo, pero claramente eso es insuficiente para saber si va referido a un mundo personal, sedimentación de nuestras experiencias pero, al tiempo, fondo de las mismas o a nuestra inserción misma en el mundo como cuerpo propio que somos, a nuestro enraizamiento primordial impersonal, a-subjetivo. Como escribe G.B.Madison:

³⁴ Fp 146 Php150

Hablando lógicamente, parecería que el mundo puede tener tres significados: como la construcción de pensamiento objetivista (el mundo pensado, el mundo objetivo), como el correlato de nuestra vida encarnada (el mundo percibido, natural), o como un ser profundo anterior a la subjetividad sea cual sea la manera en que uno elija concebirlo (el mundo inhumano)³⁵

Y aunque sea de manera imprecisa, como señala Madison, este mundo salvaje es el único que permite diferenciar el proyecto merleau-pontiano del husserliano o el heideggeriano. “Merleau-Ponty deja entender que el mundo fenomenológico emerge de una especie de *pre-mundo* que existiría antes de la estructura dialéctica-intencional del sujeto corporal-mundo percibido.³⁶ Parece, pues, que referir el mundo a la intencionalidad, aunque sea operante o existencia, no es suficiente para entender la radicalidad del proyecto de Merleau-Ponty porque partiría aún de un existir que, en su proyectar, tramaría un mundo significativo sin explicar correlativamente el enraizamiento del que puede surgir todo proyectar, toda conciencia, toda significatividad del mundo. Por todo eso, la arqueología aquí propuesta buscaría la génesis también de los mundos adquiridos.

Estos mundos adquiridos que dan su sentido segundo a mi existencia, se destacan también de un mundo primordial que funda su sentido primero. Se da, de igual manera, un ‘mundo de los pensamientos’, eso es, una sedimentación de nuestras operaciones mentales, que nos permite contar con nuestros conceptos y con nuestros juicios adquiridos como con cosas que están ahí y que se dan de forma global, sin que necesitemos rehacer a cada momento su síntesis.³⁷

La red de referencias que, como los entes a la mano de Heidegger o el *Lebenswelt* husserliano, proporcionan al mundo una fisonomía reconocible y dan a mis actos su habitualidad y conformidad con las cosas y las situaciones, no es, como se ve, el fondo último y ello por dos motivos bien distintos. Por un lado, se trata de un mundo adquirido, desgajado de otro fondo, más bien un *Abgrund*, impersonal, en relación al cual el sentido actual del mundo no sería sino segundo o derivado y que, diríamos, constituye nuestra inserción primera como cuerpo a la que el último Merleau-Ponty llamará la “*chair*” del mundo. Llevados por este abismarse encontraríamos una raíz

³⁵ Madison, Gary B. *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, p.36: “Logically speaking, it would seem that the world can have three meanings: as the construction of objectivistic thought (the thought world, the objective world), as the correlative to our incarnate life (the perceived, natural world), or as a depth of being prior to subjectivity in whatever way one chooses to conceive of it (the inhuman world).” *trad. mía*

³⁶ G. Madison, *The Phenomenology of...* p.35: “Merleau-Ponty lets it be understood that the phenomenological world emerges from a sort of pre-world existing prior to the dialectical-intentional structure bodily subject-perceived world.” *traducción mía*

³⁷ Fp 146 Php. 151

imposible de cumplimentar o de reducir y que sería la matriz última de toda razón, comprensión o verdad, lo que conduce sin duda la arqueología del entendimiento a un incumplimiento radical. Pero, como se encarga de decir en seguida, lo que convierte las cosas en significativas es su relación a mi cuerpo propio que dirige sus hilos intencionales en función de sus proyectos por lo que, a la sedimentación de vivencias, hay que añadir mi actividad espontánea y proyectante encarnada en mi cuerpo, en suma, lo que llamará Merleau-Ponty “yo puedo”. Como en Heidegger, pues, es sólo porque somos proyectantes que las cosas se presentan con una dirección y sentido aunque aquí se añade que el espacio y el sentido tienen como eje central el cuerpo viviente, activo e intencional. Siguiendo este argumento, el mundo adquirido sería sólo significativo por su referencia a la intencionalidad operante del cuerpo y eso le conferiría un valor derivado y, en cierto modo, subjetivo.

Cabe añadir a estos mundos aparentemente contrapuestos otra aparente oposición. Nos habla el texto de un paisaje mental con sus regiones oscuras y una fisonomía de las cuestiones como paralelo del mundo perceptivo, generado, como él, por sedimentación y apropiación, que sería a mi intelección, lo que el mundo perceptivo a mi percepción, su horizonte previo, lo que sitúa mis ideas, recuerdos etc. Como bien señala Barbaras, no pasa ahí Merleau-Ponty de un uso metafórico al sobreponer al mundo natural otro cultural, al horizonte perceptivo un paisaje mental con lo que queda en la oscuridad la relación fundante que debía tener el primero sobre el segundo, el modo concreto en que desde la percepción se genere un mundo de significados. Es, por ello, que R. Barbaras acusa a *Phénoménologie de la perception* de no estar a la altura de lo prometido porque no explicaría adecuadamente el problema de la expresión desde la corporalidad y la percepción dejando aún implícitamente una dualidad, un doble horizonte: el mundo perceptivo y el paisaje cultural.

El orden de la idealidad aparece entonces como un mundo específico superponiéndose al de la percepción y ninguna continuidad verdadera puede establecerse del uno al otro. Es la razón por la que, más allá de la unidad aún vaga de la noción de expresión, reaparece la dualidad del sujeto y del objeto que esta noción trataba de superar, pero bajo la forma desplazada de una oposición entre un mundo natural y un mundo cultural ³⁸

A la primera paradoja que apuntábamos, puede responderse desde el doble juego entre sedimentación y espontaneidad que haría que el paisaje mental o la situación

³⁸ R.Barbaras, *De l'être du phénomène*, p. 62:« L'ordre de l'idéalité apparaît alors comme un monde spécifique se superposant à celui de la perception et aucune continuité véritable ne peut être établie de l'un à l'autre. C'est pourquoi, par-delà l'unité encore vague de la notion d'expression, réapparaît la dualité du sujet et de l'objet que cette notion visait à surmonter, mais sous la forme déplacée d'une opposition entre un monde naturel et un monde culturel » Traducción mía

sólo se convierta en propio y adquirido cuando se retoma en un nuevo movimiento de pensamiento mientras que si debilito mi vigilancia lo único que aparecen son ideas obsesivas y paralizantes. Sólo que ese juego entre existencia más propiamente asumida o menos no parece acordarse con otros pasajes de la obra en las que resalta precisamente como primero no tanto el proyecto existencial propio sino otro fondo diríamos natural, salvaje, algo así como una infancia aún sin yo, como condición última de nuestra comprensión del mundo. Para responder a la segunda deberemos acercarnos más a lo que entiende Merleau-Ponty por expresión único modo en que entenderemos las dos caras del arco intencional entre cuerpo y mundo, los dos modos, pues, de significar.

El análisis existencial de la enfermedad de Schn. debía corregir el carácter abstracto del intelectualismo que, en último término, era debido a su condición intemporal y al carácter absoluto que otorgaban a la conciencia. Frente a ello, Merleau-Ponty se afana por encontrar la esencia concreta de la enfermedad o, si se quiere, la esencia “genética” (frente a intemporal) de la enfermedad. Tras haber mostrado la insuficiencia de un análisis basado en el carácter simbólico de toda realidad referida a la conciencia al faltar precisamente una reflexión sobre la génesis de esa conciencia y de la significación intelectual, estamos preparados para comprender la esencia de la enfermedad en su génesis, esto es, no lógicamente o intemporalmente, sino existencialmente. Pero, como veremos, el método seguido no adolece de cierta ambigüedad desde el momento en que podemos describir el núcleo de la enfermedad de Schn. de dos maneras aparentemente distintas. Puede decirse, en primer lugar, que lo que falta al enfermo es

(...) esta especie de vida de las significaciones que convierte en inmediatamente legible la esencia concreta del objeto y no deja aparecer más que a través de ella sus ‘propiedades sensibles’. Es esta familiaridad, esta comunicación con el objeto, lo que aquí se interrumpe.³⁹ .

Con ello, explicamos el problema de comprensión por su desconexión con la génesis o, si se quiere, por la falta de unidad entre sensibilidad y entendimiento que nos impide atrapar la legibilidad de los hechos como de las palabras, que nos impide apresar la esencia concreta del objeto y, por ende, al filósofo que separa sensibilidad y entendimiento le impide entender la esencia de la enfermedad. La falta del mundo significativo que envuelve generalmente a los objetos es lo que provoca el problema de comprensión de Schn., por un lado, y de toda filosofía que parta precisamente de la escisión entre lo percibido como puro material y el entendimiento como significación

³⁹ Fp 149 Php.153

del mismo. Para poder hablar de significados debe encontrarse su referencia pero a esa condición fundante por lo bajo, la legibilidad misma del mundo percibido, cabe añadir otra condición por lo alto diríamos, la de que algo es significativo sólo por mi propia intencionalidad y ser proyectivo. Tampoco aquí puede entenderse lo que le ocurre a Schn. como deficiencia intelectual sino como déficit existencial que está en la base de la inteligencia, a saber, la imposibilidad de jugar o imaginar provocada por su falta de libertad, su atadura a lo actual.

Así, todas las perturbaciones de Schneider se dejan reducir a la unidad, pero no a la unidad abstracta de la 'función de representación': él está 'vinculado' a lo actual, le 'falta libertad', esta libertad concreta que consiste en el poder general de ponerse en situación.⁴⁰

Los problemas de Schn. no son "intelectuales", si entendemos por eso la imposibilidad de formalizar adecuadamente contenidos sensibles, no pueden ser llevados a la unidad de la representación, a la unidad de la conciencia, del 'yo pienso', sino que radican en la actividad, en la libertad, en el núcleo mismo de la existencia. La función teórica resulta abstracta separada de la existencia concreta del hombre que hace existir secretamente las cosas antes de conocerlas, existencia que está tras la función perceptiva o intelectual. También la existencia es intencionalidad pero no objetivante o tética sino antepredicativa y operante, práctica, no teórica; también la existencia unifica pero como proyecto en relación al cual mis acciones y el mundo devienen entendibles. Mejor aún: la libertad está en el origen de la abstracción, de la representación como poder que me permite jugar con las situaciones y, por eso, 'yo puedo' es el núcleo existencial más allá del *cogito* o del sujeto trascendental. Pero no se trata tampoco de una libertad abstracta, incondicionada, kantiana sino situada, que parte de posibilidades concretas. Así, se comprende y representa, se juega con las situaciones cuando el mundo está a mi disposición y no cuando estoy atado a él, cuando se presenta como posibilidades concretas y no como realidad inamovible y esta disposición es el fondo que, como medio humano, físico o intelectual, permite actuar, recreándolo para que surja una conducta personal y nueva. Lo que falta al enfermo es esa unidad existencial con el mundo como fondo disponible para mi acción, la posibilidad de superar lo presente, lo actual, lo real que dificulta su comprensión no sólo de lo pasado y de lo futuro, sino también del otro como tal.

(...)la vida de la conciencia –vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva- viene subtendida por un 'arco intencional' que proyecta alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación

⁴⁰ Fp 152 Php.159

ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones. Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad. Es este arco lo que se 'distiende' en la enfermedad.⁴¹

La espontaneidad de la vida cognoscente o proyectiva está sostenida por una trascendencia intencional que permite integrar, dar sentido a lo que nos es exterior, por un vínculo originario que es el cuerpo gracias al cual podemos expresarnos, proyectarnos, significar sin perder el sentido vivido, sin desarraigarnos de aquello que proporciona precisamente contenido a la vida cultural o intelectual. Esa 'corporalidad' de la vida de la conciencia proporciona comprensibilidad, disponibilidad del mundo, inserción en el mismo al proyecto que soy, lo vincula genéticamente a ese fondo gracias al esquema corporal. Ese sentido, empero, sólo es expreso cuando se apropia verdaderamente el mundo en una expresión personal, cuando la intencionalidad es proyección de algo nuevo, creación, desde un fondo, de algo propio y original. Como se ve, esa vida de la conciencia donde se entremezcla experiencia, conocimiento y acción en la unidad de la existencia precisa la cohesión de mundo, de sentido previa a los significados, no es autosuficiente como el Espíritu y, como bien muestran expresiones como "*intuitus mentis*" o evidencia, sublima, se funda en la experiencia corporal, esto es, en cierta generalidad, habitualidad ajenos aparentemente a la espontaneidad y carácter constituyente de la conciencia. Ese "principio de intervención extranjera" es lo que permite precisamente la enfermedad —a diferencia de lo que sucedía cuando el intelectualismo reducía a para-sí al sujeto y convertía necesariamente la enfermedad en mala fe— porque la disociación entre la inteligencia y los contenidos o materiales de los que parte, o de la función corporal que la sostiene haría imposible jugar o representar desde ellos.

4. El movimiento como nueva síntesis espacio-temporal y como significación originaria

Podríamos decir que todo el capítulo converge necesariamente en el reconocimiento del movimiento como intencionalidad originaria si recordamos que, desde el inicio, se trataba de desmontar una concepción del espacio (y del tiempo) abstracta, por puntual y vinculada a representaciones, errónea, como cualquier movimiento habitual mostraba, pero también, en último término, desde el lado subjetivo, correlativamente, se quería demostrar la insuficiencia de una conciencia abstracta, desgajada de la situación y del cuerpo, que impedía comprender la génesis

⁴¹ Fp 153 Php158

motriz y sensorial del sentido al situar toda comprensión en una mente transparente a sí. Referirse al movimiento es otro modo de encarar la vida concreta de la conciencia, de la existencia en su doble sentido de habitualidad y creación pero también como síntesis temporal y espacial; el movimiento es, en fin, significativo en sí mismo. En efecto, significar no es relación a un significado invariante e inteligible sino algo vivo (vida de la conciencia, existir, intencionalidad operante) y concreto. Es lo que tiene en común *Zeigen* como modo corporal de apuntar, hábito sensorio-motriz como vínculo en el gesto entre lo sensible y lo sintiente, entre pasividad (hábito) y actividad (gesto, espontaneidad, estilo propio), intencionalidad operante como original anudar de lo temporal y lo espacial: en todos los casos, se opera una síntesis que es antepredicativa, va más allá del espacio y tiempo puntualmente entendidos, no se deja representar porque es movimiento, trascendencia, significar ella misma. Como dirá en un escrito posterior, no se trata de representar el movimiento en el cine sino de mover la representación.

Todo parte del movimiento de la existencia que habíamos contrapuesto a la conciencia trascendental. «La conciencia es originariamente no un ‘yo pienso sino un ‘yo puedo »⁴² Es difícil separar aquí la comprensión corporal latente en todo movimiento que hacía legible, disponible el mundo y sintetizaba orgánicamente sentidos, gestos y cosas en lo que llamamos “esquema corporal” con el “poder ser” intrínseco a nuestra existencia, ser posible que otorga dimensionalidad y sentido al mundo y parece *telos* último de nuestro actuar. Por un lado, puede decirse que lo que une el nivel sensorial y luego el sensorio-motriz es el esquema corporal como medio de correspondencias, gracias al cual mi proyecto, mi libertad son reales, situados, “posibles”. Por otro, puede entenderse que el “poder ser”, que, como espíritu, libertad, soy, actúa como sentido final que coordina sentidos, movimiento así como confiere sentido al mundo. En este segundo caso, todo lo dicho respecto al esquema corporal valdría sólo como unidad orgánica y animal entre cuerpo y mundo que está a la espera de la vida del espíritu, del proyecto para cobrar auténtica significación y unidad. “Puedo” tiene en efecto dos lecturas: “intencionalidad proyectante”, pero también “ser capaz de”, “lo que posibilita mi proyecto” y, en ese caso, puede hablarse del cuerpo como “medio” o “instrumento” que vincula a mundo mi intencionalidad. En el fondo, esa ambigüedad recubriría cierta dualidad entre “yo” y “puedo”, dualidad entre la conciencia proyectante y el cuerpo como medio posibilitante. Sin duda, lo que pretende Merleau-Ponty es superar esa escisión cuando apunta al movimiento como intencionalidad última, como sentido, como conocimiento práctico que es original e

⁴² Fp 154 Php.160: « La conscience est originairement non pas un “je pense que” mais un “je peux”. »

incluso originario y, con ello, reformular completamente lo que se entiende por cuerpo, comprensión o yo. Empezando por esto último: no es lo mismo comprender “yo puedo” como esquema corporal que viene a sustituir efectivamente una unidad trascendental subjetiva por otra situada corporalmente pero igualmente subjetiva que referirse sólo a la génesis de la conciencia, despersonalizándola, arraigándola, naturalizándola aunque se corra el riesgo de dejar de entender lo genuino de lo personal, la conciencia o la libertad.

Ese poder del cuerpo es también otro modo de referirme al ser en el mundo originario, no deformado por la representación que me hace creer que, antes de mi movimiento lo represento y que moverse supone situar mentalmente los lugares que voy a recorrer. No pensamos el espacio y el tiempo ni nos movemos en ellos sino que “soy del (*je suis à*) espacio y del tiempo”⁴³ y movernos es responder a las solicitudes de las cosas sin representarlas. Como hemos visto⁴⁴, el único *a priori*, el único invariante es el del cuerpo propio porque no “es” en lado alguno sino que, con su movimiento, sintetiza tiempos y lugares igual que une lo perceptivo y lo motriz. Los hábitos corporales son el modo en que habitamos el espacio y el tiempo (no “estamos” en ellos), esto es, el modo en que los apropiamos: el hábito sensorio-motriz no es pasividad sino movimiento, y no precisamente mecánico, es espacio-temporalidad habitado, situación que soy y, precisamente por eso, es lo que permite actuar propiamente. Pero claro, eso señala también un origen corporal de la significación que no sería exclusiva de la espontaneidad del sujeto: la situación no es ubicación en lo en-sí porque es situación *sida*, habitar el mundo no estar en él pero ese habitar es la génesis misma de la espontaneidad y la significación. Claramente, contrapone Merleau la significación como apropiante de mundo y expresión propia al modelo representacional, y visual en último término, de la teoría que es correlativo a una concepción puntual del espacio y el tiempo; hay una comprensión que es de orden práctico y se manifiesta como saber hacer en el movimiento que es efectuada misma de un indicar y un recoger sentido, y que es, también, constitución misma de espacio y tiempo, síntesis originaria. Es por ello también que hemos de ver sobre todo la espacialidad como dimensionalidad, ámbito de posibilidad, fondo significativo, cultural contrapuesto a la actualidad en la que se encierra el enfermo y reconocemos también en los animales que impide finalmente comprender y crear al partir de puntos estáticos, de realidades cerradas, de ‘ahoras’ incomunicables con el pasado o el futuro.

⁴³ Fp 157 Php164

⁴⁴ V.supra C.IV, pag. 91

En *Phénoménologie de la perception*, se habla con cierta ambigüedad de sentido y significado pero podríamos atribuir a “sentido” un carácter más primordial, presente ya en casi cualquier movimiento, incorporado en los hábitos mientras que reservaríamos “significado” a la expresión más personal y vinculada a un fondo cultural o lingüístico, a un mundo de significados ya sedimentados. Se trata, en efecto, de entender a la vez que el mundo debe ser legible, tener sentido -y ello antes de toda lógica o aprehensión intelectual- y la gestación de un nuevo significado desde cierto fondo de comprensión. Si el mundo debe ser legible antes de su representación teórica, es porque el cuerpo tiene su ‘comprensión’, su saber que encontramos en los hábitos que incorporan al cuerpo una intencionalidad que siempre opera hacia fuera: hacia los otros o hacia las cosas, y que se ‘adapta’ (en sentido casi piagetiano) a ellas. Esa inteligencia sensorio-motriz sería previa a toda representación lingüística (como ocurre también en la distinción piagetiana entre inteligencia y pensamiento.) Todo ello permite tener mundo antes de constituirlo y es la auténtica garantía de verdad porque parte de mi ser a mundo, de las sinergias entre esquema corporal y mundo por las que las cosas actúan como índices para mi acción, significativamente, aunque el apuntar a las cosas sea “en vacío”.

Sin embargo, eso no sería aún significado si por tal entendemos una operación expresiva, sea gestual o lingüística por el que lo natural, lo perceptivo, la experiencia cobran carácter propio, original (ya no ‘originario’). La base puede ser “anónima”, común a todos pero desde ella cada uno vehicula esos hábitos, ese sentido aprehendido corporalmente y lo lleva a expresión personal. “Yo puedo” mienta comprensión habitual, saber hacer pero en sentido dinámico, en el movimiento expresivo que no se limita a hábitos adquiridos y sedimentados sino que les confiere vida y actualidad en una continua creación, recreación. El saber in-corporado gestualmente sólo es saber ‘hacer’ con lo que va unido al movimiento que es personal y creativo, revestido de un estilo existencial, de un proyecto que no se conforma con adaptarse al mundo sino que pretende darle un nuevo rostro, un nuevo significado. Ese estilo es el núcleo existencial que permite entender a la vez la apropiación del mundo, con nuestra especial asimilación del mismo en los hábitos que nos caracterizan, y la exteriorización de nuestro ser propio dando forma genuina al fondo disponible que nos nutre.

Capítulo VI.

Un nuevo enfoque de la existencia y la significación para interpretar el deseo.

1. La génesis afectiva de lo personal.

Desde el comienzo del capítulo V (“El cuerpo como ser sexuado”), puede verse cierta inflexión, para algunos¹ en un sentido decididamente existencial, respecto al resto de la parte I. Merleau-Ponty reconoce un problema no abordado, un enfoque insuficiente en los capítulos anteriores. Cuando hablaba del espacio (c. IV), explicaba ciertamente la génesis del mundo como la a-propiación corporal percipiente-motriz del mismo siendo lo que unificaba y mundanizaba el esquema corporal por el cual la pluralidad de lo sensorial era vista en su relación. Pero si la unidad, mundanidad, familiaridad del mundo queda así explicada no lo es en cambio el carácter propio, significativo, personal de esa apropiación. A la génesis de lo que la ciencia directamente llama objetos o hechos y la filosofía lo “en sí”, debe sucederle la búsqueda del origen de lo “para sí”, de lo significativo, del mundo para nosotros. La primera tarea puede verse como crítica de la relación científico-teórica con el espacio y las cosas, esto es, negativamente pero sin cambiar la referencia que sigue siendo el mundo, lo “en sí”, lo que podría continuar sin nosotros: la perspectiva sigue siendo epistemológica por más que el cuerpo haya suplido con su unificación pre-conceptual al entendimiento.

Resulta sorprendente, en realidad, para quien haya leído con cuidado los capítulos precedentes, encontrarse con el resultado de que el vínculo corporal con el mundo del que se ha venido hablando no sea otro que el de la relación entre un “sujeto epistemológico” y el “objeto” o la “naturaleza” o lo “en sí”². Parece contrario al espíritu de lo leído hasta ahora que volvamos a partir de una escisión, en este caso, entre naturaleza y lo que sólo es para mí desde la afectividad, cuando se ha hecho del cuerpo el vínculo con el mundo, el ser-en-el-mundo que apropia y sólo desde el cual pueden existir las cosas. Seguir refiriéndose a la naturaleza en sentido pre-fenomenológico obliga a diferenciar lo personal de las ‘meras’ cosas, el mundo de ‘mi’ mundo y parece partir de cierta noción de existencia como algo distinguible de lo corporal a lo que, en todo caso, integraría. ¿Qué quedaba inexplicado, cuál era la

¹ Pienso especialmente en J. B. Pontalis quien escribe en *Après Freud*, París, Gallimard, 1968, p.79: «Problème dont la *Phénoménologie de la perception*, du seul fait de son orientation plus franchement “existentialiste”, ne pouvait guère avancer la solution.»

² Fp 171 Pp 180

génesis todavía no realizada hasta ahora? Merleau-Ponty parece estar diciendo que lo que no quedaba reflejado en el primer vínculo cuerpo-mundo era el carácter mío de ese mundo apropiado y, al tiempo, la historia personal que me configura y que el carácter pre-personal del cuerpo parecía dejar de lado. La génesis del 'mí' de mi mundo y mi historia recuperaría así el motivo, el por qué o, mejor, el para qué o, mejor aún, el para quién de esa apropiación, por qué me afectan o me solicitan o me mueven las cosas y especialmente los demás. Ya no se trataría sólo de transformar el modelo teórico estático de la ciencia en uno dinámico haciendo patente la operación, la motricidad constituyente de la percepción sino de encontrar la génesis de ese movimiento en lo que podemos llamar deseo o amor. Este es caracterizado como una especie de híbrido biológico-existencial, y 'dentro'-si puede hablarse así- de lo existencial, en especial, "*Mitsein*".

Si no vamos desencaminados en nuestra interpretación, estamos no sólo ante una laguna del modelo anterior de relación con el mundo sino ante un cambio de modelo. Estaríamos pasando de un modelo perceptivo, de propósito epistemológico a una nueva intencionalidad de orden afectivo. Ciertamente, el rechazo a reducir la percepción a multiplicidad sensorial y a abstraerlo de otras funciones corporales e intelectuales conducía en general a superar la perspectiva del "*theorein*" predominante hasta ahora como mirada estática y distante. Pero, por decirlo rápidamente, aunque movilice espacio y percepción y haga del continuo sensorio motriz la operación corporal por la que se asimila el mundo, las cosas siguen siendo las mismas, no han sido modificadas por esa operación. La neutralidad del mirar sigue siendo la dominante en este esquema aunque nos hayamos cansado de oponer a la neutralidad de los hechos y objetividades científicas la experiencia vivida y hayamos descartado cualquier modo de sobrevuelo del "*savant*" ante la evidencia de su implicación constitutiva en el mundo. Esa neutralidad no es superada mientras no se muestre lo mío de un mundo que queda inscrito en un 'en' que no es el ser-en-el-mundo del cuerpo sino la afectividad. Sólo desde ese estar en perspectiva afectivo podremos comprender la sexualidad, lo erótico, la mirada del otro y al otro, su significativo apelarnos. El enfoque que predomina en este capítulo es el de la apropiación comprensivo-afectiva, en mi existencia y mi mundo, del otro. En este nuevo prisma debe partirse de la -aún con términos del primer Heidegger- "*Jemeinigkei*", de la existencia, su carácter siempre ya mío, que elimina todo reduccionismo biológico de uno mismo o del otro (en el que se perdería lo personal objetivándolo) así como de la relación afectivo-sexual con los demás en un deseo que no es reducible tampoco a función corporal.

Estamos lejos con eso de oponer al objetivismo de la ciencia un nuevo enfoque en último término solipsista, entre muchos motivos porque está lejos de haber sido aclarada la génesis de lo mío. En todo el capítulo, se nos advierte contra la identificación de apropiación con pura voluntad o proyecto y, en lugar de partir de entidades aisladas y abstractas, de individuos, se explica el surgimiento del yo desde el tú, desde la relación erótico-afectiva con el otro sólo desde la cual puede uno determinarse como 'objeto' de la mirada del otro o 'sujeto' deseante... Los límites de lo propio son, con todo, difusos en la toma de decisiones, en la conciencia de mis acciones, en la relación con los demás: lo mío – no parece poderse decir más- sería lo no neutro, lo significativo y la tonalidad afectivo-existencial que adquiere el mundo y los demás en mi relación con ellos.

El reconocimiento de una intencionalidad afectiva que establece nuevos lazos con el mundo y con los demás permitiendo una comprensión y significación originales que no pasan por la representación es la aportación de una psicología de la afectividad de corte fenomenológico frente a la miopía ante los sentimientos habitual. La explicación conductista, cuyo modelo de referencia es la conducta animal y la reducción a elementos inferiores de la conducta más compleja, no ve más que placer o dolor en el fondo de las diversas tonalidades afectivas, esto es, no ve más que respuestas físicas ante estímulos externos en la base de lo que inmediatamente apreciamos como estado interno, mío, psicológico. Por el contrario, la teoría de los afectos intelectualista remite los sentimientos a 'representaciones' de tristeza o de deseo, los vincula con el sistema nervioso central no con el periférico, con lo que los malinterpreta como *cogitatio* en lugar de reconocer en éstos un modo original de comprensión. Viene aquí una vez más en nuestra ayuda el método patopsicológico definido por M. Scheler y que bien podría ser el de nuestro autor: la comprensión de lo que es dado al normal, como familiar o como significativo inmediatamente, a partir de la falta de esa percepción de familiaridad o significado por parte del enfermo³. Schn., de quien ya hemos analizado sus disfunciones perceptivas, motrices e intelectuales anteriormente, no desea, no tiene percepción erótica del otro, no tiene mundo sexual, no comprende las situaciones potencialmente eróticas, no siente el silente reclamo sexual. Como en anteriores ocasiones sucedió con la percepción o la motricidad patológicas, esa falta puede ayudarnos a entender, a poner bajo la mirada fenomenológica la comprensión erótica que en nuestro normal proceder pasamos por alto.⁴ Dado que lo que está

³ Véase Scheler, Max, *Los ídolos del autoconocimiento*, Salamanca, Sígueme, 2003, traducido por Ingrid Vendrell del original *Die Idole der Selbsterkenntnis*, p. 90

⁴ M. Scheler, *Los ídolos* p. 91: "En el contenido de la percepción normal tiene que considerarse como 'dado' todo aquello cuya pérdida patológica o cuyo incremento o disminución modifica al contenido de la percepción en alguna dirección por averiguar; y

afectado en Schn. no es ni el automatismo sexual ni las representaciones (ya que el daño en la región responsable de lo visual que dijimos que tenía no afectaría a las representaciones táctiles igualmente interesadas en la respuesta sexual) parece demostrado que la ceguera de Schn ante lo erótico respondería a otra región vital responsable de las posibilidades sexuales, que se abren entre lo automático y la representación. La frialdad de Schn. ante el cuerpo de la mujer no es, pues, la causa de su impotencia sino más bien su efecto: hay un debilitamiento vital, una distensión que es merma de posibilidades eróticas, en suma, una falta de “comprensión” de lo erótico, entendiendo por “comprensión” algo bastante parecido a lo que en el párrafo 36 de *Ser y tiempo* se defiende, a saber, un “poder ser”. Si, anteriormente, relacionamos la sexualidad con la afectividad que, en la obra capital de Heidegger, era precisamente apertura de mundo – en el caso de la sexualidad, el mundo erótico como en el caso del espanto, el mundo terrorífico- ahora, lo sexual hace referencia al “poder ser”, a las posibilidades propias desde las que se “proyecta” lo erótico y que es una suerte de “comprensión” no reducible en modo alguno a intelección sin que pierda precisamente su ser posible.

Se da una comprensión erótica que no es del orden del entendimiento, porque el entendimiento comprende advirtiendo una experiencia bajo una idea, mientras que el deseo comprende vinculando un cuerpo a un cuerpo.⁵

Merleau-Ponty junta así, en la intencionalidad del deseo, el significar corporal que permite leer eróticamente el cuerpo del otro y responder ante él, las posibilidades corporales a las que apela directamente el deseo del otro sin necesidad de representación pero que son el “comprender” la situación y, aún, la tensión vital opuesta a la distensión enfermiza. La relación de la sexualidad con la afectiva apertura de mundo, por un lado, y el proyectante y compresor deseo que vincula significativamente cuerpo con cuerpo, por otro, parecen dibujar una intencionalidad original del deseo que no sería reflejo a estímulo sino preparación comprensiva que da significado a los mismos; tampoco sería representación, *cogito* desde el que cobre sentido lo fisiológico, sino poder ser corporal (*Ich kann*, de Husserl), significación directa entre cuerpos.

La captación fenomenológica de la “comprensión” erótica que el sano tiene y que se ha hecho patente, precisamente por su falta, en el enfermo Schn., ha mostrado un orden de vivencias no reducible sin duda ni a los reflejos ni a la representación. Pero

entonces la tarea de la fenomenología de la percepción consiste en convertir este ‘algo’ en objeto de una intención especial y llevarlo a una intuición tan aislada como sea posible.”

⁵ Fp173 Php183

eso ha sido posible a costa de asimilar el deseo a la vitalidad, la sexualidad a la afectividad, la intencionalidad erótica a la intencionalidad existencial, en suma, a costa de desdibujar precisamente su especificidad.

Redescubrimos al mismo tiempo la vida sexual como una intencionalidad original y las raíces vitales de la percepción, de la motricidad y de la representación a base de apoyar todos estos “procesos” en un “arco intencional”, que en el enfermo se distiende y que en el sujeto normal da a la experiencia su grado de vitalidad y fecundidad.⁶

El mismo arco intencional, las mismas raíces vitales laten, en la conducta del sano, en la percepción, en el movimiento, en la representación y en la sexualidad; la misma razón provoca la conducta anómala en todos estos ámbitos: la distensión del arco intencional, la rigidez que ora se presenta como concepción espacio-temporal estática y basada en lo ‘puntual’ ora como incapacidad para salir de sí y entablar empatía con el otro o comprensión sexual. La sexualidad queda enmarcada en el cuerpo viviente, en la dinamización del espacio-tiempo o en el surgimiento de sentido y, así, tiene sentido hablar de una sexualidad más o menos vital, esto es, sana, integradora o, por el contrario, rígida, automática, desintegradora. Pero entonces, ¿qué añade el deseo y en qué contribuye la sexualidad a la apropiación del mundo? Se elimina el deseo como automatismo animal y como representación pero, ¿no se elimina también como energía, como motor vital? Como quiere evitar decir que el sexo es “causa” sin más de nuestro comportamiento porque no es nada óptico, ni algo relativo a una zona de nuestro cuerpo, la vincula a algo mucho más genérico como es la vida pero de ese modo se diría que renuncia no sólo a explicar ésta desde fuera (la fuerza vital no requeriría de nada sino que es la que se encuentra como raíz tanto de la ‘sana’ sexualidad como de la ‘sana’ percepción de mundo) sino a comprender la vivencia sexual como algo más que ‘vivencia’.

Con todo, la comprensión de la vivencia sexual no se reduce a su inclusión en un orden más general, la vida, que evita su reclusión en lo mecánico o en lo pensado, sino que reclama abordar su peculiar y original intencionalidad, como corriente particular de la vida. Como ya sucedió cuando quiso darse cuenta de la intencionalidad propia de la comprensión intelectual respecto a la intencionalidad sensorio-motriz general del cuerpo, aquí también el reto está en considerar la unidad y la diversidad de los fenómenos. Aunque un mismo arco intencional lata en todos ellos, los fenómenos son diversos: la sexualidad no establece vínculos con los objetos sino con los demás, no lo hace epistemológicamente sino afectivamente, su poder es el poder ser del cuerpo en su moverse y actuar pero, al tiempo, es ‘otro’ poder, es un poder erótico, no

⁶ Fp 174 Php183

simple movimiento. Por un lado, la vida es 'superior' a la sexualidad porque no casualmente puede hablarse de sexualidad sana o vital, con lo que la tensión sexual se entiende desde la tensión vital; por otro, la vida no abarca todo el fenómeno sexual y, por el contrario, puede reducirlo porque hay vida orgánica sin afectividad, neutra, como hay movimiento sin deseo. Comprender la sexualidad es relacionarlo con algo más general, encontrar su ser que ahí es el vivir como poder ser, como tensión pero, al tiempo, añadir al fenómeno de la vida todo lo que la sexualidad y la afectividad aportan: comprensión sexual, poder ser erótico, significar de cuerpo a cuerpo. Además, la inscripción de la sexualidad dentro de las 'vivencias' sólo permite escapar de la cosificación mecánica del fenómeno o de su representación 'objetivante'. Una vez salvado el Escila del objetivismo, queda aún salvar el Caribdis del biologismo, esto es, el peligro de no ver en la sexualidad más que una manifestación vital necesaria, dirigida a la reproducción y, equiparable, en suma, a la sexualidad animal. El nuevo círculo en el que podemos encerrar los deseos precisa, por así decir, ampliar el horizonte desde las posibilidades de mi existencia, únicas realmente apertoras. Por tanto, no sólo la sexualidad no puede quedar, sin más, englobada bajo la rúbrica "vida" sino que ésta aparece como reductora de la sexualidad humana al asimilarla a lo biológico sin considerar el estilo y proyecto propio que conferimos a la sexualidad.

2. Una lectura existencialista del psicoanálisis.

Es bien conocido que Merleau-Ponty rechaza el pansexualismo freudiano⁷ pero no, al menos en esta obra, porque sea incorrecto decir que la sexualidad está en toda nuestra conducta. El problema radica en convertir el deseo en la causa de una región de mi cuerpo, de algo óntico que determina todo mi ser convirtiendo además la conducta humana en ciego camino hacia un *telos* biológicamente preestablecido, el de la reproducción. El deseo, en *Phénoménologie de la Perception*, lejos de ser algo de una parte del cuerpo que causa o explica conductas, es un modo del existir pero que tiene todos sus rasgos: es comprensor y proyectante, es posibilidad de encuentro erótico-afectivo que abre de cierto modo hacia los demás desde mi propio estilo existencial. Es la reducción mecanicista la que ha hecho del deseo algo biológico en el mal sentido de estereotipada conducta instintivamente marcada y, desde ahí, ha

⁷ Manifiesta y beligerantemente en Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, págs. 251-252: "La posibilidad de construir una explicación causal de la conducta es exactamente proporcional a la insuficiencia de las estructuraciones cumplidas por el sujeto. La obra de Freud no es un cuadro de la existencia humana, sino un cuadro de anomalía, por más frecuentes que sean. (...) Existirían hombres en los que toda la conducta es explicable por la historia de la libido. (...) Otros, por fin, capaces de hacer pasar a su existencia, unificándola, lo que en los precedentes era sólo pretexto ideológico, serían verdaderamente hombres."

querido explicar el resto de las conductas. Como modalidad de la existencia, en cambio, se relaciona dialécticamente con los modos de ser cognoscente y actuante permitiendo así no sólo entender también sexualmente la existencia sino reintegrar la sexualidad al ser humano. La comprensión, a diferencia de la explicación reduccionista, relaciona de manera no unidireccional *todos* los aspectos o corrientes de la existencia; la comprensión no separa, por ejemplo, lo genital del resto de la existencia; la comprensión no es materialista porque en lugar de partir de cosas que “causan” y determinan, parte del existir como posibilidad y proyección; la comprensión inscribe en un sentido y dirección las vivencias en lugar de mecanizarlas como instintos o reflejos automáticos; la comprensión, relacionando todas las corrientes del existir, proporciona múltiples sentidos a cada acto, lo hace ambiguo, no cerrado.

De hecho, también el psicoanálisis parte de la sobredeterminación de los actos, es decir, de la imposibilidad de acotar un único sentido a los síntomas, de la necesidad de superponer diferentes sentidos. Si “todo acto humano tiene sentido”, como afirma Freud, el psicoanálisis coincide con la fenomenología en su intento por comprender los acontecimientos sin vincularlos mecánicamente a nada. No es el único parecido entre fenomenología y psicoanálisis. Como señala Ricoeur⁸, la fenomenología habla de lo que queda al margen como fondo mientras que el psicoanálisis se refiere a lo olvidado o reprimido; además, tanto uno como el otro consideran un orden previo al tético, una intencionalidad prerreflexiva que no poseemos o lo inconsciente freudiano; en tercer lugar, ambas se plantean la posibilidad de un sentido que no sea consciente que, en el caso de la fenomenología, sería el cuerpo propio como praxis hecha carne, sentido actuado. El problema que plantea Ricoeur es si la hermeneútica fenomenológica no va demasiado lejos al intentar dar sentido a lo energético o a la tópica freudiana. Parece, en efecto, que la otredad del texto (contenido latente), la represión, lo energético no pueden reducirse a enunciados en un sistema de referencia que no comportase sino relaciones de sentido a sentido. Hay, en toda la obra de nuestro autor, un continuo esfuerzo por pensar esa alteridad, por hacer legible lo que se presenta como sinsentido. Para ello, primero, la sospecha se dirige a lo consciente que es lo problematizado, no sólo lo inconsciente, ya desde sus primeros trabajos. De hecho, una de las claves para comprender la evolución del pensamiento merleauPontiano radica en el papel que concede a lo inconsciente en sus primeras obras y en *Le visible...* Por decirlo rápido: si en *Phénoménologie de la .perception*. lo inconsciente se equipara con lo prerreflexivo y su clave es, en último término, existencial, en *Le*

⁸ Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris, ed. Seuil, 1965

visible...se partiría precisamente de lo inconsciente para reformular toda la ontología y dar cabida a lo invisible, a la latencia.⁹

Pero volvamos sobre “*le petit mot*” freudiano: “todo acto humano tiene sentido”¹⁰. La referencia al sentido anularía toda interpretación materialista, instintiva o energética del deseo porque sentido es lo que desde el estilo, desde la historia o desde las estructuras conductuales de alguien puede ser comprendido y, aún, de manera notablemente ambigua. Merleau-Ponty, en lugar de hablar de etapas de la sexualidad prefiere escribir “historia” personal en la que las actitudes generales del individuo se relacionan dialécticamente con el desarrollo sexual, siendo el resultado de esa interacción la fijación de ciertas estructuras de conducta, de cierto estilo. Es muy revelador que oponga Merleau-Ponty a la teoría explicativa freudiana la experiencia psicoanalítica¹¹ y que esta oposición sea al tiempo la de sustituir términos energéticos por otros hermeneúticos: si, partiendo de un modelo fisicalista, intentamos explicar lo que, en último término, es localizar la energía, el impulso que mueve la conducta -y ése es el modelo que Freud imitaría cuando teoriza-, partiendo, en cambio, del modelo de la historia (arqueología, interpretación histórica), se encuentra la posibilidad de comprender lo que los síntomas en la experiencia psicoanalítica parecen reclamar porque, en el contacto con el paciente, los elementos de los sueños y los síntomas se entreveran entre sí como historia y ésta, a su vez, con la existencia global del enfermo. De hecho, nuestra frase remite, en último término, a posibilidades contrapuestas. Si la opción es mecanicista, el cuerpo queda explicado biológica-científicamente como causalidad ciega, como máquina reproductora y esa explicación anula todo intento de buscar sentido. Si, por contra, “todo tiene sentido”, los síntomas cobran significado por su relación con una historia, con un estilo o una totalidad experiencial y existencial: nada escaparía, así, a esa totalidad, tampoco lo sexual, que sobrepasaría todo carácter primario e instintivo. Entendido de este último modo, el psicoanálisis tendría el mérito de haber humanizado (convertido en región humana) lo sexual y no, como se dice, en haber deshumanizado lo espiritual. ¿Por qué? Porque ve en lo que antes era mera biología condensaciones de sentido, desplazamientos, porque equipara ahora la sexualidad a las operaciones de la conciencia- pero sin que sean conscientes. Se daría, en suma, una dialéctica por la que lo biológico se torna humano, por la que se integra desde la corporalidad, en la que ésta cobra sentido.

Estamos en condiciones de entender mejor por qué, según la expresión que citamos de Pontalis, la dirección del análisis de la sexualidad en *Phénoménologie de*

⁹ G.B.Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, págs..192-193

¹⁰ S. Freud, *Introduction à la psychoanalyse*, p.45, cit. en Fp 175, Php 185

¹¹ Nota Fp.175 Ph.p 185

la perception. sería “francamente existencialista”. La superación del modelo fisicalista que enmarcaba la conducta humana en la vida animal y, partiendo de esto, consideraba el deseo desde lo instintivo, esto es, como efecto irrevocable, muestra ahora a la libido como multiplicidad de posibilidades fijadas de un modo u otro en función del contexto global, léase existencia, en el que correlacione e impele a una lectura significativa de los síntomas sexuales en lugar de remitir las conductas significativas a conductas primarias. Lo que queda indeterminado es la dirección de ese significar ya que tan cierto pero parcial es decir que todo tiene un significado sexual como decir que todo fenómeno sexual tiene significado existencial; lo indiscutible, en cambio, es que se trata de una relación de expresión recíproca no reducible a ámbito alguno de hechos, sean psíquicos o corporales. Algo es significativo si tiene la marca de lo posible (no del hecho) y, en la relación con el contexto existencial (situación, proyecto global, estilo existencial), adquiere su sentido. Partiendo de casos clínicos procedentes del *Daseinanalyse* de Binswänger¹², los síntomas de una histeria expresarán, al tiempo, una determinada relación con los demás (*Mitsein*), un modo más o menos cerrado respecto a su ser posible y, aún, cierto bloqueo con respecto a su futuro y su pasado, dimensiones fundamentales de la existencia. Ese análisis existencial, que no debe confundirse con el análisis existencial heideggeriano porque no asume las consecuencias de la *Seinsfrage*, tiene por objetivo tomar en consideración los fracasos de las posibilidades existenciales, el malograr de la existencia humana para comprender mejor el ser-en-el-mundo en sus posibilidades esenciales¹³. Pero, podrá objetarse, ¿no sustituimos así la unilateral lectura sexual por otra unilateralidad, por profunda y espiritual que sea? Y, aun: ¿desde qué concepción del lenguaje puede escribirse que lo corporal y sexual sea “signo” o expresión de lo psíquico o espiritual? A la primera objeción respondería Merleau-Ponty señalando que la experiencia entendida como apropiación consciente y voluntaria de un pasado o de una existencia biológica no supera sin más este anónimo vivir sino que la relación entre *Leben* (vivir biológico) y *Erleben* (vivir existencial) es dialéctica o de expresión recíproca.

Cuando decimos que la vida corpórea o carnal y el psiquismo están en una relación de *expresión* recíproca o que el acontecimiento corpóreo tiene siempre una *significación* psíquica, estas fórmulas necesitan explicarse. Válidas para excluir el pensamiento causal, no quieren decir que el cuerpo sea la envoltura transparente del Espíritu. Volver a la existencia como al medio contextual en el que se comprende la

¹² Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, citado en Fp 177 Pp 187

¹³ Moreno, César, *Fenomenología y filosofía existencial*, Vol. II *Entusiasmos y disidencias*, Madrid, Síntesis, p. 77

comunicación del cuerpo y del espíritu, no es volver a la Conciencia o al Espíritu; el psicoanálisis existencial no tiene que servir de pretexto del espiritualismo.¹⁴

Toda la dificultad radica en superar la dualidad ontológica entre lo corporal y lo existencial sin eliminar la especificidad de lo sexual-corporal. La superación del nivel fáctico en el que se mueven las explicaciones mecanicistas de la sexualidad por una comprensión que alude al sentido, simbolismo o significado de los síntomas no debe suponer una recaída en otra dualidad, ya no entre causa y efecto, pero sí entre signo y significado, cuerpo y Espíritu. Lo que se defiende, en efecto, y contestamos así a la segunda objeción, no es la desaparición del cuerpo como signo transparente en el que se envuelve el significado-Espíritu sino la significación o expresión recíproca, la comunicación que, en cierto modo, supera la dualidad sin negar la especificidad de las corrientes de existencia, más corporal, anónima y biológica una, más personal la otra. La tarea es redefinir “expresión” o “significación” para que no supongan la primacía del Espíritu o Conciencia sino esa suerte de tercer nivel de realidad que, en la problemática cuerpo-alma, era el cuerpo propio en su praxis (“yo puedo”) y, en la cuestión del lenguaje, la significación como comunicación o expresión inmanente, frente a la trascendencia del significado o la irrelevancia del signo. Pontalis (*Après Freud*) ha cuestionado fuertemente la teoría del lenguaje de *Fenomenología de la percepción* subyacente a la lectura de los casos clínicos por la primacía concedida a la significación frente a la estructura (que era dominante en *Estructura del comportamiento*).

Significación conduce a un sujeto que, aunque no constituya y despliegue el mundo, es, como intencionalidad, aquel por quien el sentido adviene. Estructura, por el contrario, descentrando los sujetos, (los) hace aparecer como regidos por procesos de los que son momentos o signos.¹⁵

Según Pontalis, Merleau-Ponty da un paso atrás en *Fenomenología...* en relación al psicoanálisis porque parte de una errónea consideración del lenguaje al ampliar demasiado la noción de sentido y dejar de lado la relación propiamente lingüística (diferencia entre significantes) y porque, en último término, interpreta de manera subjetivista. Respecto a esto último, en mi opinión, el propósito cuando menos de Merleau-Ponty es otro ya que no debe entenderse el nivel pre-personal como otra forma de subjetividad sino como lo que señala la distancia tanto frente a la reducción a un ‘otro de sí’, biológico, instintivo, marcado por lo mecánico y una ‘inconsciencia’ absoluta, im-propia, como de una primera persona que, al caracterizarse por la

¹⁴ Fp 177 Php.187

¹⁵ J.B.Pontalis, *Après Freud*, págs..81-82

identidad, conciencia y voluntad, no explicaría la relación entre yo y el otro o entre lo corporal-biológico y lo existencial. El problema no es optar entre primera persona y tercera persona, entre yo y ello, entre conciencia e inconsciente o entre 'estructura' y 'significado', entre la interpretación estrictamente freudiana y otra existencialista-espiritualista porque ambas opciones suponen ya una lectura cosificadora, óptica y substancialista del problema: de lo que se habla en este capítulo es de a-propiación, y de sentido sí, pero como movimiento, transición. Dicho sea con toda precaución: si se quiere buscar aún en qué 'persona' entiende Merleau-Ponty que se desarrolla la sexualidad y la comunicación en general, debería repararse en la segunda persona como el encuentro entre cuerpos, como el 'tú' que da origen al yo, como trascender y dialéctica interminable de la relación amorosa frente a la trascendencia de un significado y frente a respuestas o explicaciones definitivas.

Pero, una vez más, no será *desde* una teoría del lenguaje que analizará Merleau-Ponty las historias clínicas, fuesen las que fuesen, sino *desde* estas historias, desde los casos proporcionados por Binswänger que desarrollemos una nueva comprensión de los síntomas, de la expresión y del significado. Vamos a las cosas mismas o a los casos clínicos para que la gravedad de sus historias nos transmitan su sentido al que inmanentemente apuntan -la trasgresión de niveles de los sueños y de las anomalías, el trascender o el cierre de su existencia- y, de este modo, aprendamos a reconocer un significar que es trascender, transgredir, expresión inmanente de los signos o, negativamente, sirvan para identificar, desde el fracaso de la comunicación anómala, la posibilidad del verdadero comunicar. El caso al que se refiere Merleau-Ponty (Binswänger, *Ueber Psychotherapie*) es el de una chica que parece mostrar lo que en términos freudianos sería una regresión a una fijación en la fase oral: su afonía es el resultado de la reiterada prohibición de su madre a ver al chico que quiere y va acompañada de la pérdida de todo apetito y sueño. Pero, parece claro, la afonía es ruptura de toda comunicación, pérdida del ser-con y la fijación no es sólo sexual sino existencial: no puede tragar alimentos pero tampoco prohibiciones. El síntoma aparece asociado internamente con la vivencia que la provoca –podríamos perfectamente traducirlo como: “si no puedo hablar con el hombre que amo, no quiero hablar con nadie”- pero sin que implique la elección deliberada de una expresión corporal para un sentimiento sino, como en el caso de “no tragar alimentos ni prohibiciones”, en una ambigüedad que permite el trasvase de lo existencial a lo fisiológico. Sin embargo, la fijación, que se aprovecha de esta permeabilidad, es lo que impide reanudar la corriente existencial en la que se reúne lo biológico y lo espiritual, lo pasado y lo futuro, la transición consigo y con el otro: “(no aceptar) el movimiento de la existencia que se

deja atravesar por los acontecimientos y los asimila”¹⁶, eso significa no querer deglutir más. Como en Freud, la fijación remite a un hecho traumático anterior pero no de índole sexual ya que lo que se repite aquí es una situación de angustia: si cuando era pequeña quedó afónica por culpa de un terremoto que puso en peligro su existencia, ahora es la madre represora la que pone en peligro su *Mitsein*. Los dos acontecimientos, pasado y presente, representan el cierre del futuro, la muerte real o la muerte de la coexistencia, del amor. Es porque la situación actual es vivida como bloqueo, im-posibilidad de continuar con aquello a lo que tiende su existencia por lo que repite un pasado que, a su vez, quedó fijado ante la imposibilidad de afrontar una posible futura muerte. La estereotipia y el cierre de la enferma “expresan” perfectamente su impotencia al no poder transar hacia el otro ni hacia el futuro, al cerrarse el movimiento, la corriente de la existencia que es trascender. Es en el cuerpo en el que se encarna ese drama como signo privilegiado del existir. Pero, ¿por qué como “cierre” de la boca y la garganta y no de otra parte del cuerpo, como en la retención anal, por ejemplo?

Estas motivaciones se servirían de una particular sensibilidad de la garganta y la boca en nuestro individuo, sensibilidad que podría estar vinculada a la historia de su libido y a la fase oral de la sexualidad.¹⁷

Ahora bien, eso parece implicar una historia del cuerpo y la sexualidad paralela a la existencial, una protohistoria que prepararía al cuerpo como signo. Si fuera así, la escisión entre historia corporal y existencial, entre signo y significado no se habría cerrado. En realidad, la boca o la garganta deben estar vinculadas al tiempo con ambas historias, una más anónima y, por decirlo así, previa a mi historia, otra más personal, cargada con los significados que ha cobrado en mis vivencias anteriores. Tanto la *Leben* (vida corporal-sexual) como la *Erleben* (mi vida-existencia) son corrientes que tienen sus posibilidades genuinas de fijación correspondientes a su trascender, corporal en el primer caso, primera apertura a los demás y al mundo (sentidos), existencial en el segundo, apertura al futuro y al pasado, a las posibilidades propias y genuina relación con el otro. Si decimos aún que el cuerpo es signo, es sólo porque este signo está habitado (“*hanté*”) por la significación, porque expresa a cada momento las posibilidades de la existencia. En ningún momento ‘utiliza’ el histórico el cuerpo ‘para’ sustituir conscientemente lo pensado o experimentado de verdad por lo expresado hacia fuera corporalmente. No es posible, ni siquiera en el teatro, desdoblarse totalmente lo interior (lo que se piensa o siente) de lo exterior (en nuestro caso, la

¹⁶ Fp 177 Php 187.

¹⁷ Fp 178 Php 188

afonía) porque cuerpo y existencia no son en modo alguno realidades diferentes y por eso la ambivalencia define toda nuestra conducta. Sólo quien cree que la conciencia domina el cuerpo como un instrumento puede sostener que tanto nuestros gestos como los síntomas físicos de la enfermedad mental son un teatro por el que disimulamos nuestro verdadero pensamiento: ver en el cuerpo sólo un signo conduce a considerar la enfermedad como mala fe, autoengaño que se sirve del cuerpo. Pero el rechazo de esa conciencia autosuficiente sartreana afecta igualmente al inconsciente freudiano entendido aquí como contra conciencia que, por ello mismo, tiene su mismo carácter activo y representativo, aunque sea esa voluntad la de un genio maligno y las representaciones inconscientes.

Si no es acto consciente ni inconsciente, ¿qué origina el olvido? Porque la acción por la que me enajeno de un recuerdo es, en cualquier caso peculiar: no puede ser desde la conciencia de este recuerdo que decida olvidarlo (hipocresía) pero tampoco desde una instancia inconsciente -super-yo, por ejemplo- que, negativo del sujeto, 'decidiría' hacer imposible al 'otro' (el sujeto consciente o 'Yo') el acceso al recuerdo. La solución aportada aquí por Merleau-Ponty parece provisional ya que no aborda del todo la otredad de la pasividad ni de lo inconsciente (como sí hará posteriormente en sus cursos¹⁸ y prefiere referirse a un acto por el que se mantiene a distancia el recuerdo. Ese acto 'negativo' ¿no sería el elegir no elegir sartreano? Ciertamente no: a diferencia de Sartre y Freud, que parten del tener un objeto 'ante los ojos' o un 'contenido' en la conciencia o en lo inconsciente, el análisis existencial parte del sentimiento como apertura a un mundo (no a objetos), esto es, de una atmósfera de sentido relacionada con mi comprensión afectiva, con mi encontrarme en cada caso (*Befindlichkeit*). Algo es significativo porque lo es para mí, me afecta, se sitúa en una región emotiva: por eso, a veces, nos alejamos de un recuerdo cuando nos afecta negativamente. Pero esa acción es un anónimo alejarse de una región de mundo, no es un concreto, personal y consciente olvido de algo que tengo ante mí pero decido olvidar. Un recuerdo significativo deja de serlo cuando cambia el estado de ánimo y, con él, el mundo al que se refería ese recuerdo, cuando deja de encajar en un nuevo

¹⁸ Merleau-Ponty, Maurice "Le problème de la passivité" (cours 1954-5), en M. Merleau-Ponty, *Résumés des cours* (collège de France, 1952-1960), Paris, Gallimard, 1968; trad. esp. E. Bello Reguera, *La posibilidad de la filosofía*, Madrid, Narcea, 1979, págs. 152 a 157 (reeditado como *Elogio y posibilidad de la filosofía* –edición de C. Aranda y E. Bello-Reguera-, Universidad de Almería, 2009) Pero donde mejor puede verse la evolución es en la nueva edición del curso de 1954-5: Merleau-Ponty, Maurice, *L' institution. La passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 181: «Mais il faut passivité. Sans elle, on a: dormir est un des contenus du sujet transcendantal; l'inconscient (devient) refus d'assumer quelque chose, refus d'avoir conscience (régression), donc connaissance de ce quelque chose, donc mauvaise foi: (la) mémoire (devient) conscience de passé qui n'est pas contenu ajouté aux contenus présents, mais établissement d'une dimension de passé.»

contexto afectivo-existencial. Ahora bien, eso no explicaría aún que se reprima, esto es, que se quiera, aunque inconscientemente, olvidar algo porque, en este caso, algo significativo para mí, y precisamente por serlo, debe ser distanciado para 'no verlo'. En cualquier caso, distanciarlo no equivale a sacarlo de mí, de mi mundo sino, como en un retrato fotográfico, desenfocarlo al ponerlo como fondo. El juego entre conciencias más o menos omniabarcadoras, la conciencia sartreana frente al inconsciente freudiano, es substituido por nuestro conocido modelo gestáltico: inconsciente como fondo siempre latente en toda conciencia. Cuando se recuerda se determina, se pone ante mí lo que es disponible siempre como fondo, desde la atmósfera que impregna mi vida; cuando se olvida, se desdibuja pero prosigue como vago malestar.

Por otro lado, los síntomas neuróticos, como en nuestro caso la afonía, nos obligan a replantear también el otro aspecto, además de la conciencia, por el que suele definirse lo mío de la existencia: la voluntad. ¿Es la afonía una fatalidad, un hundimiento irreversible en lo cósmico o, como sostiene Sartre, hipócrita huida ante mí mismo por la que elijo perderme como persona? Una vez más, responderá Merleau, el dilema esconde un ámbito previo, llámese situación o condición humana, que no es fatalidad pero tampoco nada pro-puesto ni querido. Puede elegirse sólo si está previamente disponible un campo de posibilidades que es lo que cierra precisamente el estado o situación de histeria pero eso no es simple fatalidad sino adhesión o rechazo global de una región de mundo que corre a cargo de ese ser pre-personal, de esa condición genéricamente humana. No es hipócrita quien, llevado por un ataque de nervios va degradándose hasta perder todo control, toda libertad porque claramente no es un engaño evitable al producirse en un nivel previo a toda posibilidad de engañar al otro o autoengañarse, en un nivel en el que precisamente las posibilidades van perdiéndose hasta desaparecer: si eso es hipocresía, escribe Merleau, no es contingente sino contingencia humana, hipocresía metafísica. La alternativa a lo significativo, personal (para sí) no es la cosificación absoluta (lo en sí) porque tanto el a-propiarnos como el alienarnos requiere esa condición ambigua, que no es cosa ni conciencia, que llamamos condición humana, requiere cierta generalidad desde la que proseguimos nuestro curso existencial o por el que podemos fijarnos o perdernos. La pérdida de sí del histérico sólo es posible porque, por debajo de la conciencia y la voluntad, se opera desde lo pre-personal, de índole afectivo-existencial y, cuando desaparece el fondo que hacía disponible lo significativo, todo se hunde pero en el anonimato, no en la pura negación de sí sino más bien en mi infancia y en el cuerpo que siempre sostiene mi existencia. Cuando me enfurruño, pierdo el mundo y me pierdo, esto es, dejo de 'tenerme' y dominarme (voluntad-conciencia) y lo que era fondo afectivo de conciencia y voluntad lo ocupa ahora todo: soy ese enfurruñamiento.

Por eso, sólo desde otro fondo, otro campo abierto por otro estado afectivo puedo 'recuperarme' y no por un esfuerzo voluntario o por una toma de conciencia. Pero eso implica una disponibilidad y una apertura allí donde reinaba el cierre de mundo, de ser posible: la posibilidad de sanar, de recordar o de despertar de un sueño procede del poder anónimo del cuerpo. "Puedo ausentarme del mundo humano y abandonar la existencia persona, pero (...) para encontrar en el cuerpo el mismo poder, esta vez sin nombre, por el que estoy condenado al ser."¹⁹

Puede uno salir del enfurruñamiento o superar la histeria porque tiene cuerpo, sigue con vida, esto es, sigue en relación con el mundo y con los demás de donde pueden llegar los estímulos o las emociones que despierten la corriente afectivo-existencial que te devuelva el significar activo relacionándose con otros que es el amor o el comunicar. Frente a la cosificación sartreana, el cuerpo merleauPontiano impide la enajenación absoluta del loco, la relativiza porque el cuerpo es pasividad, generalidad que implica empero un trascender y una vida y ello garantiza la posibilidad de volver a ser afectado. Marc Richir ha destacado a este respecto la necesidad de un nivel prepersonal que no sea 'no mío' ni tampoco mío del todo para explicar la posibilidad de perderse (en la enfermedad) o de recuperarse. Sólo podría darse asunción (del pasado o de la facticidad) si no es pura pasividad y existe un fondo anónimo que permite ser afectado, recibirse, ser y no ser, ser afectado yo, (a esa posibilidad pasiva, posibilidad de ser afectado la llama Richir, siguiendo a Maldiney, "pasibilidad"²⁰) y, por ello, poder salir de un sentimiento, de una enfermedad o de un sueño.

Puede decirse que el cuerpo es "la forma oculta del ser-uno-mismo" o, recíprocamente, que la existencia personal es la prosecución y la manifestación de un ser-en-situación dado.²¹

Cuando el modo de existencia que llamamos propio o personal queda abolido no por ello desaparece el ser en el mundo, el modo de trascendencia a mundo, al tiempo y a los demás que es el cuerpo del que, por lo demás, no puede decirse en modo alguno que no sea uno mismo por más que en la prosecución de la existencia personal se convierta en mi situación. Hay otra corriente, otro tiempo y otro modo de ser que no es el personal: la corriente anónima que comunica corporal-sensorialmente con el mundo, el tiempo natural como preparación de toda historia.

¹⁹ Fp 182 Php 193

²⁰ En lo que concierne a la recepción de la facticidad v. Marc Richir, "Passion de penser et pluralité phénoménologique des mondes" en R.Barbaras et alia, *Affectivité et pensée*, nº 2 Rev.Epokhé, Grenoble, Millon, 1991, págs.. 146-147: « Il faut introduire pour penser la réceptivité de la facticité elle-même (...) Toute la question, des lors, est celle de la réceptivité- et de l'autoréceptivité- de la facticité. »

²¹ Fp182 Php193

La existencia corpórea no se apoya jamás en sí misma siempre está trabajada por un no-ser activo, que me hace la proposición de vivir, y el tiempo natural (...) dibuja la forma vacía del verdadero acontecimiento.²²

Cuando mi historia se detiene, se fija y deja de significar dejando de ser accesible a mi conciencia una región del mundo, todavía puede uno recuperarse desde lo general, desde lo que no es un presente personal-concreto, determinado- sino, por decirlo así, impersonal, previo al tiempo, infancia del hombre, experiencia a-histórica (en expresión de Agamben²³), desde el sentimiento que es una alteración -el otro me comunica amor o amistad-; desde los sentidos, siempre comunicando con el mundo aunque quiere cerrarme en el sueño, en la locura; desde el lenguaje (signos que encierran significado, palabras del otro que pueden con-moverme y provocar mi reacción).

En conclusión, el modo de existencia pre-personal es ambiguo porque en él puedo fijarme, cerrarme, esconderme cuando mi transición temporal, mi comunicación con los demás fracasa pero, por otro lado, nunca puedo cosificarme ni perderme totalmente porque ese escondite que es el cuerpo no sólo no es cosa sino que es la apertura primera al mundo y, por tanto, continuamente afectable por todo (mundo, otros). Por más que el enfermo regrese a un estadio previo éste no es el de la cosa porque es claro que el cuerpo no es cosa ni nada que permita encerrar ya que, precisamente, los sentidos, la voz etc. sólo son como significación, apertura y existencia, en relación con el mundo y el otro, como símbolos y encarnación de un proyecto. Si algo no es el cuerpo es sustancia; por eso, si uno quiere quedarse sólo con el cuerpo, -con el signo podría decirse- fracasa porque el cuerpo y el signo no son sino en relación a un trascenderse y significar en sentido activo, están de parte a parte atravesados por un proyecto, por un pasado, por los demás y por el mundo. De otro modo, no puede separarse porque se trata de una significación inmanente al signo, inseparable de él, de una existencia in-corporada. Se plantea, al esquema enfermo-sano, personal-impersonal, la siguiente paradoja: tanto el des-fondamiento del ataque de nervios como la fijación remiten a un cuerpo-infancia-pasado-sinsentido (sólo signo), esto es, descubren, por así decir, lo sígnico, lo material, lo fijo y lo general; sin embargo, es desde el cuerpo-infancia-pasado que se genera el significado, la voluntad

²² Fp.182 Php 193

²³ Agamben, Giorgio: *Infancia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 2001, defiende una teoría de la infancia que la equipara a la posibilidad misma de experiencia, como límite y envés del lenguaje, p.45: "Una esperienza originaria, lungi dall'essere qualcosa di soggettivo, non potrebbe essere allora che ciò che, nell'uomo, è prima del soggetto, cioè prima del linguaggio: una in-fanzia dell'uomo, di cui il linguaggio dovrebbe, appunto, segnare il limite."

y la conciencia y, al ser su fondo, no puede no tener cierto sentido, un sentido inmanente al signo. Puede cerrarse el cuerpo como cosa o refugio del alma sólo porque es apertura a mundo, al tiempo y a los otros. Encerrarse en el modo de ser del cuerpo como conducta estereotipada, repetitiva no es sino la fijación de lo que es el continuo corpóreo-existencial, signo-significado.

Esa ambigüedad reside finalmente en la condición misma de lo originario que hemos dado aquí, con Agamben, en caracterizar como infancia. En efecto, el anonimato pre-personal que precede el apropiarse existencial no puede ser, claro, el de un animal o el de cualquier otro ente sino la infancia del hombre y de la persona. Esa infancia ni es plena conciencia (¿la hay nunca?) ni es tampoco inconsciencia (pura pasividad diría Descartes). Ni la infancia freudiana -traumas 'sufridos' como génesis inconsciente de la vida presente- ni ritmos biológico-sexuales que se cumplen genéticamente: la única pasividad de la infancia que no impide entender su doble condición de origen (lo superado en la existencia adulta y, al tiempo, lo que la permite) es una relativa dependencia social, afectiva, una falta de autonomía, una falta de 'yo' que no desaparece nunca totalmente pero que, génesis de la persona, debe aquí ser llamada anonimato o generalidad. La presencia de la infancia, de lo pasado no son huellas traumáticas, impedimentos para una vida más autónoma porque, para Merleau-Ponty, la hemos in-corporado siempre en la existencia personal que continúa la corriente vital, porque puede volverse a ella ya que siempre ha formado parte de mí, no sólo de mi historia, también de mi proyecto. En suma, mi infancia lejos de ser 'lo otro' de lo personal es, debe ser necesariamente, su génesis: la existencia continúa la corriente vital pero, ¿de dónde surge la existencia propia, yo sino de esa misma corriente prepersonal? Porque si no planteamos la génesis, estamos aún en el dualismo ser y nada sartreano en el que cierta 'nada' se limita a horadar y apropiarse existencialmente el 'ser' del pasado-infancia-cuerpo, convirtiéndolos en historia personal, en proyección, en libertad y eliminando *de facto* el peso de la situación. En realidad, tampoco el fondo de lo personal que llamamos vida ha sido nunca mera situación o 'ser' horadable sino precisamente primer trascender, primer significar, primer sentido de donde derivarán el genuino significar y el trascender del ek-sistir.

3. Lenguaje y diálogo sexual.

Recordemos el camino emprendido: queríamos averiguar mediante el psicoanálisis existencial, sin prejuicio alguno basado en cualquier teoría lingüística, si era adecuado decir que la sexualidad y el cuerpo son manifestaciones, expresiones, síntomas de la existencia personal. Hemos comprobado que los síntomas neuróticos, las fijaciones corporales no señalan al cuerpo como lo otro ni para salir de la existencia propia ni

como mero 'signo' de algo que acontece en el plano personal (el cuerpo como instrumento-signo nos llevaba necesariamente a entender la enfermedad como mala fe). En efecto, como hemos visto, no sirve como escondite de la conciencia y la voluntad porque nunca queda reducido el cuerpo o la sexualidad a pura materialidad, a sinsentido o a cosa y, en cambio, es gracias al trascender natural del cuerpo por lo que puede recuperarse el mundo significativo que se había perdido tras el trauma. Todo ello permite concluir una continuidad entre dos niveles de ser en lugar de una alternancia entre 'la' vida y 'mi' vida, lo involuntario fisiológico y la consciente y voluntaria proyección existencial. La imposibilidad de proseguir comprendiendo sexualidad y existencia desde el dualismo ontológico que acompaña la dualidad signo-significado, arruina también, como hemos anotado, la originalidad absoluta de uno u otro modo de ser "Se impone reconocer (...) una operación primordial en la que lo expresado no existe aparte de la expresión y en la que los mismos signos inducen su sentido al exterior."²⁴

El sentido encarnado (se pueden ver, si se quiere, remanencias cristianas) impide ver al cuerpo como acompañamiento externo a la existencia y convierte la dualidad signo-significado en momentos abstractos. El cuerpo es expresión total de la existencia al realizarla, no al acompañarla externamente y eso nos obliga a replantear totalmente la diferencia entre pensado y expresado, interior y exterior para entender la relación expresiva como fundación doble entre cuerpo y existencia o como indeterminación del sentido al perderse el original del que el texto sería traducción.

Así entendida, la relación de la expresión con lo expresado o del signo con la significación no es una relación en sentido único, como la existente entre el texto original y la traducción. Ni el cuerpo *ni la existencia* pueden pasar por el original del ser humano, ya que cada uno presupone al otro y que el cuerpo es la existencia cuajada o generalizada, y la existencia una encarnación perpetua.²⁵

Resulta imposible reducir el drama sexual a drama existencial como pretendería una lectura significativa y espiritual de los síntomas neuróticos porque para ello hemos de suponer que la existencia consiste en otro orden de hechos, por ejemplo psíquicos, cuando la existencia es la trama total, el contexto equívoco, indeterminado de la comunicación. Pero tampoco cabe poner la existencia 'cabeza abajo' (parafraseando a Marx) en un materialismo que tratase de reducir el deseo a haz de instintos porque el hombre es conciencia y libertad y es por eso que tanto en la experiencia del pudor o del impudor, de la mirada del otro y al otro, como en el deseo sexual trasparece el conflicto de conciencias, el trasfondo metafísico que late en toda relación y explica en

²⁴ Fp 183 Php193

²⁵ Fp 183 Php194

buena parte su tensión y su angustia. Haciéndose eco de la brillante descripción fenomenológica de Sartre en *L'Être et le Néant*²⁶ de la vergüenza ante la mirada del otro o de la fascinación del que mira, advierte que la dialéctica de la libertad y de la conciencia, del amo y del esclavo es lo que explica que, o bien me sienta reducido a objeto al ofrecer mi cuerpo a la mirada del otro o, por el contrario, pretenda que el otro me vea como sujeto, quede fascinado pero pierda, por eso mismo, su otredad, se objetive a su vez. Lo que descubre la experiencia del pudor y del impudor es la imposibilidad de entender el deseo como instinto porque lo que se anhela es un cuerpo con conciencia, no un objeto sino un sujeto, y el drama sexual consiste en la imposibilidad de ser el que mira y el mirado a la vez, el que desea y el deseado, sujeto y objeto porque, si mi conciencia se mantiene, no soy fascinado y, aunque el otro sí lo esté, aparece ante mi conciencia como sin libertad; no se produce la rendición del otro ante mí sin que éste deje de ser deseable. Ante el seductor, embriagado de sí, de su poder y movido por la posibilidad de poseer al otro, el seducido, el fascinado se rinde, esto es, se pierde (como potencia activa) para ser poseído, deja de ser *Leib* para ser *Korps*. Pero entonces, el deseo de posesión del otro se revela imposible porque el otro no es precisamente sólo el cuerpo rendido que se le ofrece: el otro no está como tal sino, a lo sumo, desde la generalidad del cuerpo, cuando culmina la posesión. La intencionalidad del deseo, por decirlo así, no tiene objeto posible porque su objeto sería otra intencionalidad deseante. En la dialéctica amorosa sólo hay yo y objeto o tú y mi cuerpo como objeto no yo y tú a la vez porque precisa el dominio del otro y éste justamente se excluye al ser dominado.

Pero no conviene llamarse a engaño: aunque Merleau-Ponty acepta la descripción fenomenológica sartreana, ni su punto de partida ni las consecuencias metafísicas que de ella extrae Sartre son asumidas como propias. La dialéctica de la que quiere hablar nuestro autor no es sólo una dialéctica de conciencias, el enfoque no es el de una conciencia sin génesis ni una libertad incondicionada desde las que la partida por el dominio de sí y del otro se jugarían en cada relación y, desde luego, la explicación de la vergüenza como vaivén metafísico de para sí a en sí cuadra muy poco con la antedicha imposibilidad de reducirnos nunca a cuerpo-cosa que vimos al hablar del sueño o la histeria. En realidad, mejor que en ningún otro lugar, se ve aquí la diferencia de proyectos entre la metafísica sartreana cuyo paradigma, no casualmente, es el de la mirada, esto es, el del *theorein* y, consecuentemente, no alcanza a ver al sujeto sino como para sí y al cuerpo del otro más que como en sí, y la dialéctica y la

²⁶ Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1984. CIII (págs. 386 a 453), trad. esp. Juan Valmar, revisado por Celia Amorós del original *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943

metafísica merleau-pontianas cuya pretensión cuando menos es no sobreponer la mirada, el esquema teórico a la experiencia sino sacar de ésta el trascender todo objeto que es lo único que legítimamente puede llamarse metafísico.

En efecto, ante el pensamiento, al ser un objeto, el cuerpo no es ambiguo; no se vuelve tal más que en la experiencia sexual y por el hecho de la sexualidad. Tratar a la sexualidad como una dialéctica, no es reducirla a un proceso de conocimiento ni reducir la historia de un hombre a la de su conciencia. La dialéctica no es una relación entre pensamientos contradictorios e inseparables: es la tensión de una existencia hacia otra existencia que la niega y que, sin embargo, no se sostiene sin ella. La metafísica –la emergencia de un más allá de la naturaleza– no se localiza a nivel del conocimiento: empieza con la apertura a un “otro”, está en todas partes y va en el desarrollo propio de la sexualidad.²⁷

El pensamiento, una vez más, aparece como instancia mediadora que reduce la tensión dramática de la vida y la desplaza a una mera lucha por el dominio entre conciencias, reduce la ambigüedad de la existencia mostrando representaciones objetivas y claras del otro pero también de uno mismo. En ese otro lado del pensamiento ocurre la tensión real, la verdadera dialéctica y metafísica: la verdadera tensión dialéctica ocurre en la vivida, emotiva, erótica relación con el otro en la que nunca llega a negarse al otro porque éste me funda por lo que nunca se separa del todo mi existencia de la del otro con quien mantengo un continuo diálogo afectivo y corporal. Es especialmente en la agónica relación con los demás que se descubre mi ambigua existencia porque en ella aparece el poder doble del cuerpo, activo y deseante, pasivo y deseable, sintiente y sensible, tocante y tocado, sujeto del deseo pero también posible objeto del deseo. La indeterminación de la que hablamos no es resultado de un libre y consciente sujeto que tendría en sus manos apropiarse o desapropiarse, ser en sí como acto supremo de mi libertad -hasta aquí Sartre- sino que la verdadera indeterminación de toda existencia radica en que ésta nunca es plenamente mía pero tampoco no mía por lo que, por un lado, pone mi existencia en manos del otro tanto como la del otro en las mías y, por otro, ámbito previo, atmósfera que preside todo, convierte los actos sexuales en trascendencia existencial y trascender hacia el otro y da sentido sexual a toda actitud existencial como la huida ante los demás o ante la vida.

²⁷ Fp184 Php195

4. Indeterminación esencial de la condición humana y/o mala ambigüedad de *Phénoménologie de la perception*

Una atmósfera ambigua de sexualidad, ambigua por la indeterminación de la existencia y del cuerpo, en la que se baña el objeto sexual (en palabras de P. Rodrigo²⁸) justifica la generalización de la sexualidad de la que habla Freud. En los sueños, en los síntomas histéricos la genitalidad se desplaza a otros objetos (serpientes etc.) pero eso es posible precisamente porque la sexualidad no es genitalidad ni nada localizable sino que está por todo y siempre –en la infancia y ahora, despiertos y dormidos– y que, por ello, todo puede evocar lo sexual como sucede en el simbolismo onírico. Ahora bien, eso no significa, como en Freud, doblar la existencia con “otro lado”, oculto totalmente a ésta y significado latente de la misma porque lo que generaliza la sexualidad es la indeterminación de la existencia, no reducible a ningún orden de hechos ni a una sola interpretación, por lo que no hay significado unívoco posible. Lo sexual no se esconde en la existencia, contenido manifiesto del contenido latente, porque eso presupondría que el ello es el sujeto de nuestra vida, en este caso inconsciente con sus representaciones inconscientes. Si las representaciones aluden a la posibilidad de separar signo y significado o a la posibilidad de determinar con fijeza un objeto de otro, la existencia en cambio es indeterminación signo-significado, doble sentido, significación inmanente, mundo (no objetos) y, con ello, lejos de eliminar lo latente explicamos verdaderamente la latencia como fondo afectivo y vivido presente en todo y ausente como algo explicitable. Tras la crítica del querer o no querer absolutos del hombre como espíritu, no puede volverse a otro sujeto aunque sea el contra-sujeto que es el Ello con capacidad para esconderse en diferentes objetos como símbolos. Frente a ciertas acusaciones, lo que pretende Merleau-Ponty es dar carta de naturaleza a un pensar a-subjetivo, a una significación que traspone, simboliza, desplaza sin intención oculta ni manifiesta, sin sujeto consciente ni inconsciente, sin saber de sí ni ser tampoco ‘sujetado’ o sabido desde otra instancia. Hay, cree nuestro autor, cierta brumosa de lo corporal como en la existencia más acá de la conciencia de sí: en ese más acá no hay un signo por un significado ni un relato que valga por otro sino indeterminación por la que confusamente sabemos las relaciones entre serpiente y pene, por la que trasponemos, convertimos mágicamente una cosa en otra; también nuestras manos o nuestros ojos ‘saben’ hacia donde se dirigen y apuntan sin conciencia explícita alguna.

²⁸ Rodrigo, Pierre, “Merleau-Ponty et la psychanalyse. L’inconscient comme « grandeur négative », en *Chiasmi Internationale* 4, Vrin-Mimesis-Univ. of Memphis-Clinamen Press págs.. 27-47., p.35 : «L’objet sexuel baigne donc dans une indétermination essentielle, en deçà de toute objectivité »

En realidad, tanto la lectura existencial de la conducta sexual como la lectura sexual de la existencia son posibles porque ambas son deudoras de la ósmosis continua entre ambos planos de la que nos informa la experiencia. La existencia puede prolongar un motivo sexual lastrándolo con las propias decisiones racionales, convirtiéndolo en un estilo de conducta del que somos responsables pero eso significa cargar con todo lo que somos, venga de la infancia o de lo animal que hay en nosotros. Ante cualquier conducta es imposible determinar si el motivo último es sexual o no sexual y eso no es un problema meramente de conocimiento y, por tanto, contingente sino que esa indeterminación es esencial a la existencia misma.

Así se da en la existencia humana un principio de indeterminación, y esta indeterminación no lo es sólo para nosotros; no proviene de una imperfección de nuestro conocimiento, no hay que creer que un dios podría escrutar nuestros corazones y delimitar lo que nos viene de la naturaleza y lo que nos viene de la libertad. La existencia es indeterminada en sí, a causa de su estructura fundamental, en cuanto que es la operación por la que aquello que no tenía sentido toma un sentido, aquello que no tenía más que un sentido sexual toma una significación más general, la casualidad se hace razón, en cuanto que es la prosecución de una situación de hecho. Llamaremos trascendencia a este movimiento por el que la existencia toma por su cuenta y transforma una situación de hecho.²⁹

Todo lo que vivimos y pensamos es indeterminado: eso significa, en primer lugar, que son diversos los motivos que nos pueden convocar sin que pueda decidirse por uno cualquiera de ellos, más sexual por ejemplo o más existencial, por el modo en que se entreveran esos planos, por la generalización de lo sexual en estilo de vida que impide separar el motivo sexual como causa de la que la existencia sería efecto, o, por la concreción de un estilo existencial en una determinada manera de vivir la relación con la pareja. Así, no es sólo ambigua la existencia por su falta de unicidad sino por la trascendencia que la preside, esto es, por el movimiento de apropiación y escape por el que lo que no tenía sentido, o lo tenía pero sólo sexual, cobra sentido o lo generaliza, por el que lo fáctico o determinado se transforma al tomarla por su cuenta la existencia. En conclusión, la indeterminación significa la imposibilidad 'real', no subjetiva, de determinar tanto si hay causas que determinen las acciones como si éstas son el resultado de la decisión (libertad). La cuestión del sentido no depende de la interpretación consciente que le demos a nuestros actos sino del propio movimiento existencial que, en sí mismo, es indeterminado porque convierte causas en motivos, la causalidad en razón. Pero lo que queda en último término indeciso así es la

²⁹ Fp186 Php197

explicación última de lo humano en términos de “historia” o “naturaleza”, como resultado de decisiones o de leyes, como contingencias que se sobreponen o como necesidad porque la dualidad ontológica que supone esa decisión es justo lo que está por superar con la noción de “existencia”. Cuando decimos que la trascendencia es el movimiento por el que la existencia transforma una situación de hecho al tomarla por su cuenta, una primera lectura indicaría tan sólo el predominio de la libertad, de su poder de escape respecto a las determinaciones que le permitiría apropiarse de las situaciones y hacerlas suyas. Es cierto que en todo el capítulo ha querido destacar Merleau-Ponty que, en último término, la existencia significa ser afectado en primera persona, apropiarse de cuanto nos pasa a nivel corporal, sexual, trascender a un nivel más general y propio el drama sexual en el drama temporal e interpersonal de la existencia. Sin embargo, -ésta sería la segunda lectura posible- ese movimiento, generador de sentido por su fuerza excéntrica, es, al tiempo, movimiento que recoge y continúa las situaciones de hecho sin superarlas nunca porque la trascendencia no termina precisamente nunca con una síntesis que reduzca a materiales los condicionantes previos sino que le es constitutiva la tensión. Tanto puede decirse que el movimiento existencial al apropiarse da sentido como que éste no hace sino continuar un sentido previo que de hecho sería la génesis del significado: todo recuerda más bien a la doble fundación (*Fundierung*) de la que hablaba Husserl. Lo único indiscutible es la imposibilidad de sinsentido absoluto (pura causa o pura casualidad, determinación o contingencia) por la pertenencia de cualquier pensar o vivir a nuestra existencia, siendo la existencia vínculo de todo, de lo corporal, lo sexual, lo pasado y de las decisiones anteriores y actuales o de mi proyecto, por lo que, en este contexto o trama existencial todo cobra otra dimensión (no sólo sexual pero tampoco, si hablamos de historia³⁰, sólo económica o únicamente ‘espiritual’), amplía sus referencias.

La existencia, al llevar, por su movimiento de escape y trascendencia, lo corporal y sexual a “su” sentido (las comillas marcan la duplicidad posible) amenaza aparentemente con vaciar de contenido lo que había sido concedido al cuerpo en capítulos precedentes. En efecto, mucho antes de esta ambigüedad de sentido, el cuerpo mismo había aparecido como ser ambiguo; la unificación en el estilo existencial o en la corriente de existencia vino precedida por la unidad del esquema corporal o del “yo puedo” que desplazaba la unidad trascendental kantiana de su lugar de privilegio; el movimiento corporal que unifica hábitos, pasado y acción presente, lo sensorial y lo motriz, los diversos puntos espaciales y temporales ¿queda sustituido sin más por el movimiento existencial? Creo que el capítulo de la sexualidad es una encrucijada que

³⁰ Nota al pie al final del capítulo Fp 188 a 190 Php. 199 a 201

muestra a las claras la ambigüedad del proyecto en *Fenomenología de la percepción*. Su ambigüedad radica en realidad en esta doble ambigüedad: cuerpo y/o existencia. Esa “mala” ambigüedad (v. *Notas de trabajo a Le visible et l' invisible*), consistente en una indecisión teórica sustancial al discurso merleau-pontiano, tiene sin embargo buenos motivos. Es indiscutible que, tras haber identificado cuerpo con ser en el mundo, desaparece de la centralidad el cuerpo en este capítulo y en algún otro, al identificarse ser en el mundo con una caracterización claramente existencial y heideggeriana, en breve, con el *Dasein*. El desplazamiento resulta notorio porque, en algunas de sus formulaciones, parece volver cierto modo negativo, fisiológico de entender el cuerpo en relación al proyecto más propio de la existencia. Merleau-Ponty parece fluctuar entre dos términos; *Leib* y *Dasein*, entre vivencia y existencia, entre dos planteamientos diferentes de la fenomenología, pero también entre otorgar mayor peso a la dimensión proyectiva e histórica del hombre o, por el contrario, a su arraigo corporal-natural. Sin embargo, esa dualidad está negada en la letra del discurso que no se plantea nunca una disyunción entre cuerpo y existencia. Podría aceptarse, en el mejor de los supuestos, que más que de una indecisión entre dos ambigüedades, se trate del carácter ambiguo que reúne planos sólo idealmente distintos. Decimos aún cuerpo y existencia sólo en la medida en que puede verse el cuerpo también como *Korps*, como algo meramente fisiológico al aplanarse u objetivarse lo corporal, bien por un predominio de la mirada teórica, bien por lo que sucede de hecho en numerosas situaciones cotidianas, como el sueño o las reacciones histéricas, en las que el cuerpo deja de ser ambiguo y se estanca, se vuelve objeto. A su vez, la existencia considerada abstractamente es lo que se llama espíritu, pura trascendencia, libertad y significado. Pero si se ve cuerpo y existencia como movimientos no puede fácilmente distinguirse uno de otro: en efecto, el cuerpo vivo (*Leib*) moviliza hábitos y les da sentido, reúne pasado y presente, aquí y allí y apropia en cierta manera porque moviliza y da sentido a lo fisiológico, lo ‘vivifica’. Una adecuada comprensión del ‘cuerpo propio’ debería impedir hablar de lo fisiológico y lo psicológico en su separación, distinguir conciencia y cuerpo, porque la vivencia moviliza y relaciona, vuelve ambiguas las realidades antes abstractas, cosificadas y separadas. Del mismo modo, la ‘existencia’ en su movimiento de trascendencia recoge las situaciones de hecho y las apropia sin anularlas, impidiendo con ello poder hablar de hechos, cuerpo o sexualidad sin más al volverse propias, eso es, existencia, no cosas ni instrumentos: también en su movimiento descongela el cuerpo en su consideración fáctica y lo ‘personaliza’. Entre un movimiento y otro, sólo percibo el matiz que, a su vez, debería ser matizado entre ‘vivificar’ y ‘personalizar’ como apropiaciones de diferente nivel.

En realidad, lo que se afirmó era la identidad entre cuerpo y existencia vistos como prácticamente intercambiables: en el capítulo hemos visto la imposibilidad de que un nivel exprese al otro. Refuerza esta posición el final en el que se hace patente, en primer lugar, que la existencia no es nada salvo el movimiento de trascendencia y apropiación, lo que impide oponerlo a alguna cosa como el cuerpo. Así, el que la existencia apropie no significa que 'algo' se haga suyo 'algo' sino que la realidad humana es ese movimiento apropiador incesante, ese vaivén entre sinsentido y sentido al que también puede uno referirse, como hace al final del capítulo, como yo natural o cuerpo³¹.

La sexualidad es dramática, se dice, *porque* empeñamos en ella toda nuestra vida personal. Pero, ¿por qué lo hacemos, justamente? ¿Por qué nuestro cuerpo es para nosotros el espejo de nuestro ser, sino porque es un *yo natural*, una corriente de existencia dada, de modo que no sabemos jamás si las fuerzas que nos llevan son las suyas o las nuestras –o, más bien, jamás son ni suyas ni nuestras por entero? ³²

Si la sexualidad es dramática es porque en ella y en el cuerpo incide, en cierto modo, toda mi existencia, porque no es, en absoluto, algo ajeno que mantenga cierta distancia respecto a un yo como conciencia; bien al contrario, contrariando a Descartes en una fórmula que finiquita todo dualismo: soy cuerpo, es mi yo natural. Por cierto, si es así, ¿tiene sentido aún preguntarse si las fuerzas son ajenas o propias, naturales o personales?, ¿acaso además del yo natural puede hablarse de otro yo, digamos personal? Sirvan estas cuestiones como ejemplo de las vacilaciones en *Fenomenología*...que retrospectivamente reconoció Merleau-Ponty como mala ambigüedad³³.

³¹ En *Estructura del comportamiento*, aparece una expresión muy similar y el comentario es significativo: Nota p. 291, ed. esp. cit.: “Cabría, sin embargo, profundizar la distinción entre nuestro ‘cuerpo natural’ que siempre está ya aquí, ya constituido por la conciencia, y nuestro cuerpo ‘cultural’, que es la sedimentación de sus actos espontáneos. El problema lo plantea Husserl cuando distingue ‘pasividad originaria’ y ‘pasividad derivada.’” Tras haber hecho mención de la “institución natural” de la que habla Descartes, insiste en distinguir lo natural y lo cultural siguiendo el hilo husserliano que también separa el cuerpo, como vivencia (*Leib*), pero aún natural del plano personal-social en el que puede hablarse aún de institución, natural o sedimento pero de otro modo. ¿Será esa la ambigüedad que subsiste en el planteamiento de *Phénoménologie*....?

³² Fp 187-188 Pp 199

³³ Merleau-Ponty, Maurice “Un inédit de M. Merleau-Ponty” recogido originalmente en *Revue de métaphysique et morale*, nº 4 1962, y en *Parcours deux 1951-1962* París, Verdier, 2000, p.48

Capítulo VII

Arqueología del lenguaje y meta-filosofía

1. «*Le mot a un sens*»

Si hay un lugar en la primera parte de *Fenomenología...* donde el anunciado continuo entre naturaleza y cultura peligre, éste es sin duda el dedicado al lenguaje, por más que, desde el título: “El cuerpo como expresión y la palabra”, se presente la significación y la palabra en relación a su génesis, la expresión corporal. Capítulo comprometido por excelencia para la empresa fenomenológica merleauPontiana porque en él se habrá de dilucidar la posibilidad misma del proyecto, anticipado en el prefacio, de “llevar la experiencia a su propio sentido”. El propio lenguaje de la obra, su modo de comprender la filosofía están ahora en el foco de la mirada fenomenológica y no simplemente detrás de ella.

Situado en la parte del libro dedicada al cuerpo -movimiento, sentido, unidad corporal-, inmediatamente posterior a su análisis de la intencionalidad afectiva, el lugar que ocupa este capítulo en el conjunto de la obra nos pone en guardia, sin embargo, sobre la relativa importancia e independencia que concede Merleau aún al lenguaje en su primera etapa. Como ha sido repetidamente observado¹, se diría que el sentido lingüístico es sólo abordado genéticamente, desde el sentido corporal, en una arqueología afectiva y sensorial del lenguaje, y no teleológicamente, con lo que no se muestra el desarrollo que lleva de la percepción a la significación, a las categorías como su fin. Además, tras el capítulo del lenguaje no cambia el suelo desde el que se funda el mundo: sólo sirve para ver cómo también el lenguaje es vicario del sentido perceptivo y corporal estudiado en toda la I parte, pero desde el lenguaje no aparece un cambio en la concepción de “mundo”, no incide en el ser-en-el-mundo. (II parte) De hecho, el propio Merleau-Ponty confesará en *Le visible et l'invisible* no haber visto en *Phénoménologie* el paso del sentido perceptivo al sentido lingüístico.

El *Cogito* tácito debe hacer comprender cómo el lenguaje no es imposible, pero no puede comprender cómo es posible. Queda el problema del paso de un sentido perceptivo al sentido lingüístico, del comportamiento a la tematización.²

¹ Barbaras, Renaud, *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998 p.196: “La démarche dans la *Phénoménologie de la perception* est de nature *archéologique*.” G.B. Madison *The phenomenology...* p.141: “Truth is not only an archeological affair but also a *teleological* one.”

² Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, Nota de trabajo Enero 1959, p 224

Pero, si se malogró verdaderamente este paso en *Phénoménologie*., si la continuidad de sentido entre la experiencia y el lenguaje no se vislumbra aún, es toda la descripción, toda la fenomenología del libro la que se columpia. Merleau es bien consciente de eso cuando advierte que, si la percepción no fuera sino una forma de pensamiento confusa, en último término sería el entendimiento quien reabsorbería y aclararía esa confusión. Precisamente por eso, porque pretende ser fiel a la experiencia en su lenguaje, debe asumir su continuidad con el sentido corporal, con la intencionalidad pre-tética, e incluso con el deseo, como diría Lacan, como sentido profundo de las palabras, raíz de la expresión y la significación.

Por si el título y la situación no bastasen, está aún el propósito declarado del capítulo:

Reconocimos al cuerpo una unidad distinta de la del objeto científico. Acabamos de descubrir hasta en su “función sexual” una intencionalidad y un poder de significación. Tratando de describir el fenómeno de la palabra y el acto expreso de significación, tendremos una oportunidad para superar definitivamente la dicotomía clásica del sujeto y el objeto.³

Esa superación, en el lenguaje, de la escisión, consagrada tanto por el intelectualismo como por el empirismo, no puede ser más sucintamente dicha: “*le mot a un sens*”, “el vocablo tiene sentido”⁴. No puede sorprender a nadie que haya seguido los análisis precedentes esta afirmación que tiene todo el aire de una conclusión. De resultas del capítulo sobre la unidad corporal, donde se señaló el carácter orgánico de la relación entre sentidos y gestos- y entre las diversas partes y funciones del cuerpo-, como del análisis de la sexualidad, y al hilo de la declaración freudiana de que “todo acto tiene sentido”, donde se constató el papel de la intencionalidad operante como significación inconsciente, profunda de actos y olvidos, sueños y conducta, les sigue, casi como consecuencia necesaria, el análisis de la palabra como un todo físico-afectivo-intelectual, que impide disociar el sentido de la palabra de su proveniencia silenciosa de una motivación existencial, de una comunicación primaria con el mundo y los otros que es lo que da todo su sentido al “*mot*”. En general, lo que se ha preparado es la superación de toda dicotomía: la ruptura con un espacio-tiempo topológicos marcados por la escisión de puntos espaciales y puntos-ahora, la crítica insistente a la inadecuación del modelo científico objetivante que proyecta en todo causas y efectos, la supresión, en suma, de las determinaciones ópticas desde un plano ontológico superior -corporal-existencial, diríamos- desemboca en la

³ Fp 191 Php 203

⁴ Fp 194 Php 206

comprensión actual del lenguaje. Como veremos, y es lo que mienta la expresión “la palabra tiene sentido”, el lenguaje es, ante todo, movimiento y acto hablante que disuelven las distinciones de contenido y forma, sonido y significado, deudoras de las escisiones ópticas antes señaladas, y es, además, comprensible sólo desde dentro, desde el propio hablante al hablar lo que anula la explicación desde fuera del lenguaje que, al objetivarlo, al pretender hallar su causa, reducía el fenómeno del habla a ente, físico o psíquico, perdiendo así su ser.

En resumen: título, lugar e intención explícita nos indican desde el principio la continuidad, en *Fenomenología...*, de la cuestión del lenguaje con expresión corporal, sentido e intencionalidad no tética, y enmarcan la palabra dentro de un orden más amplio, existencial, afectivo y corporal. Pero, como sucedía con vivencias anteriormente analizadas (sexualidad, comprensión intelectual *verbigratia*), su inserción en este todo orgánico comporta tanto comprender mejor, desde abajo, como el peligro de menospreciar la singularidad de lo lingüístico.

Se dirá: ¿pero cómo tan simple hecho, tan simple frase (“*Le mot a un sens*”) puede desmontar la dualidad sujeto-objeto sobre la que parece descansar, en general, el conocimiento? Reparemos, en primer lugar, en el uso del verbo “*avoir*” que sustituye al preeminente “*exister*” del capítulo anterior. En lo referente a la sexualidad, interesaba remarcar su carácter propio, no alienado, biológico o cósmico y por eso el análisis existencial la vinculaba siempre a un estilo de ser o a un proyecto. Ahora, lo que quiere superarse es la dupla sujeto-objeto desde el que se aborda la relación entre significado y palabra, así como entre pensamiento y lenguaje, y ese dualismo conlleva un implícito modo de entender “*avoir*” (“el pensamiento tiene un signo” dentro del más general: “el sujeto tiene un objeto”.) Pues bien, lo que propone en *Phénoménologie...* el escritor, según algunos, poco consciente de su lenguaje, es remodelar el uso del verbo “*avoir*”, recuperar lo que su común raíz con “*habitude*” señala, cierto ‘ser a’, como obligado paso para reconfigurar las relaciones con el mundo o las relaciones entre pensar y decir.

Preferimos, por nuestra parte, (frente a Marcel), tomar en cuenta el uso que da al término *être* el sentido débil de la existencia como cosa o de la predicación (“*la table est ou est grande*”) y designa con la palabra *avoir* la relación del sujeto con el término en el que se proyecta (“*j’ai une idée*”, “*j’ai envie*”, “*j’ai peur*”). De ahí que nuestro “*avoir*” corresponda más o menos al *être* de G. Marcel y nuestro “*être*” a su “*avoir*”.⁵

Cabe decir que ese método de retorcer el lenguaje usual para decir con verdad y vitalidad la experiencia, más allá del prejuiciado lenguaje científico y filosófico, es una

⁵ Nota .Fp.191 Php 203

constante en Merleau-Ponty mucho antes de que manifiestamente se refiera al discurso auténtico o a la “*parole parlante*”. Queda para un análisis más detallado el modo en que además recoge, usa, y retuerce al tiempo, el personalismo de G. Marcel. Pero lo que importa es el fondo del tema: mis relaciones con el mundo, concebidas caída y cotidianamente como relación de dominio, de posesión (‘tener’), camuflan lo que la propia palabra nos señala: una relación fuerte del sujeto con el término al que se proyecta, una relación previa a todo dominio que es “habitar” el mundo, frecuentarlo (“*hanter*”).⁶ Cuando se dice: “*le mot a un sens*”, no debe entenderse como que la palabra “tenga” el sentido sino más bien como que el sentido habita la palabra (de lo que cabe colegir que podría también decirse “*j’ai un corps*” y no sólo “*je suis mon corps*”, expresión de Marcel, sólo que interpretándolo no instrumentalmente sino como que el cuerpo es mi hábito y lo que me permite habitar y ser en el mundo). En realidad, como se ve especialmente en el capítulo IV dedicado a la unidad corporal, no hay un mero paralelismo entre cuerpo y palabra ya que el cuerpo, antes que la palabra, “está grávido de sentido”⁷ (habitado, frecuentado) y, antes que ella también, definido como “nudo de significaciones vivientes”⁸. Todo parece inscribirse en ese esfuerzo por encontrar la génesis, la producción misma de pensamiento, arte y cultura en la síntesis previa entre cuerpo y mundo del esquema corporal o en la intencionalidad motriz. Muy reveladoras de esta intención resultan la caracterización del cuerpo como “obra de arte” por un lado, y la continuada mención en este capítulo y los siguientes a una expresión primera, a una “expresión natural”⁹. La unidad del cuerpo, su construcción paciente en hábitos sensoriales y motrices no es la de un objeto, *partes extra partes* que requieren su unificación desde fuera sino la de la obra de arte porque, igual que en ésta, es el estilo lo que permite identificar mi visión del mundo o mis gestos, lo que convierte este cuerpo en mi cuerpo y lo aleja totalmente de la posibilidad de reducirlo fisiológica u objetivamente. Es desde el ‘yo puedo’ que se comprende mi unidad corpórea, no desde un ‘yo pienso’ que reuniría externamente lo por sí mismo dividido (partes del cuerpo, sentidos y movimientos); de ahí que sentido sea, ante todo, relación de proyección y no relación entre cosas, que la intencionalidad sea movimiento y no acto cognoscitivo, o que la unidad sea estilo de ser. El acto hablante,

⁶ Aunque el guiño al lenguaje heideggeriano de mi frase no pase de ahí, es notable la relación del “habitar” merleau-pontiano con el In-Sean del primer Heidegger, cfr. Heidegger, Martin *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza ed, trad. J. Aspiunza del original *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, págs. 198-199: “In’ procede de ‘innan’, e ‘innan’ quiere decir vivir, habitar, y ‘ann’ significa: estoy acostumbrado a, familiarizado con, atiendo, suelo hacer algo- el colo latino en el sentido del hábito y diligo.” (Precisamente lo que Merleau-Ponty denota con el término “hanter”)

⁷ Fp 169 Php178

⁸ Fp 168 Php 177

⁹ Ibid.

así, se debe insertar en la praxis corpórea, en sus hábitos y estilo previos que son el primer vínculo significativo con el mundo y la primera unificación de lo adquirido (hábitos) con lo creador (estilo) que es característica de toda creación lingüística o artística.

Lo que de manera más prolija cuenta Merleau-Ponty en este capítulo se resume en la frase citada. El sentido, o luego la significación, no aparecen como novedades que se sobreponen a un mundo físico porque la intencionalidad es el núcleo de todas las relaciones humanas. La relación entre palabra y sentido es justamente intencional y no de posesión o dominio: cabría traducir nuestra frase como “la palabra tiende, genera, está grávida de sentido”, incluso como “la palabra es en el modo existencial del sentido”. No es, pues, relación cosa a cosa en la que el sujeto (palabra) tiene al objeto (sentido) sino que, desde la consideración de la existencia que no separa ser de mundo, que es ser-en-el-mundo, todo está grávido de sentido y todo es transición: la palabra opera sentido o lo es sin más (es intencionalidad ella misma); sentido no es a lo que apunta el vocable como *ad quem*, separable *de facto* de la palabra, sino que habita en ella. El punto crucial es que sentido se define ahí como movimiento y, en el lenguaje, como el relacionarse las palabras de cierto modo en el acto hablante, su estilo. Con ello los hábitos lingüísticos dejan de verse como ‘hábitat’, morada fija en la que residiría la significación sino, al igual que el cuerpo y sus hábitos, como apuntar hacia el mundo y hacia el interlocutor, crear sentido y estilo desde actos de habla anteriores, que generaron ciertas costumbres del lenguaje. Ni del lenguaje ni del cuerpo puede uno desprenderse porque no son un soporte físico de la significación o de la existencia y, por eso, no puedo alejarme de ellos para contemplarlos teóricamente; sólo puedo practicarlos génesis y no una relación estática de posesión. (“a” impide “*je suis*” en último término porque opone relación y transición a la identidad y sustancia del intelectualismo dominado por el “*je pense*”.)

En resumen, “*le mot a un sens*” indica:

- a. Una dirección y un movimiento, una es justo el sentido.
- b. El moverse hacia, la dirección o sentido de las palabras
- c. Estar grávido de un sentido, habitado por él, señalan que el sentido no está fuera de la palabra sino en ella. (El sentido tiene lugar y tiempo, está encarnado, materializado por el lenguaje, se encuentra en este poema, en esta novela. No son meras “expresiones” contingentes de un “significado” o idea universal, abstracta sino individuos en los que no puede separarse la expresión de lo expresado, como no puede separarse la novela del estilo en que se narra.)

d. El sentido depende de la palabra, sólo en ella habita y, desde los hábitos lingüísticos es posible.

2. Pensamiento y palabra

Aunque es, como siempre, la apelación a la experiencia la que permitirá desvelar capa a capa el ser del lenguaje, esa experiencia es de tres órdenes diferentes: en primer lugar, desde la psicología, se muestra la carencia justamente de una natural relación con el lenguaje con el afásico que es incapaz de encontrar la expresión adecuada a su querer decir; en segundo lugar, esa no experiencia remite a la cotidiana y natural del que habla y escucha sin trastornos; finalmente, la comprensión más aguda sobre el lenguaje sólo puede darla la experiencia del creador de lenguaje, del escritor.

Sobre las amnesias verbales, la incapacidad de recordar por ejemplo, con espontaneidad, el nombre de los colores, una vez más, se siguen los análisis de Gelb y Goldstein (*Ueber Farbennamnesie*); también son el hilo conductor de un autor y una obra importantes en este tema: Cassirer y su *Philosophie der Symbolischen Formen*. En resumidas cuentas, tal como lo hace patente Cassirer, el afásico no padece un mero trastorno en la mecánica del lenguaje que le impida asociar a un estímulo visual una respuesta sonora sino que su incapacidad interesa a la inteligencia del paciente que, pudiendo usar el lenguaje como un autómatas ante estímulos muy concretos, es incapaz en cambio de hacerlo a nivel del lenguaje gratuito (espontáneo, no requerido) porque carece de la capacidad de subsumir los datos sensibles bajo categorías: de agrupar, por ejemplo, los diferentes matices del azul como un solo color. En un primer análisis, la afasia revela que el lenguaje no es algo mecánico, desmintiendo la asociación entre estímulos visuales y sonoros como modelo de aprendizaje del conductismo, y no lo es porque es una acción que, en último término, dependería del pensamiento que sería previo al lenguaje. Sin embargo, como veremos, la concepción del lenguaje de Merleau, una vez descartada con facilidad la tesis empirista o conductista, se dibuja en continuo contraste con esta reducción del lenguaje a actitud categorial propia del intelectualismo¹⁰. (Partiendo de los estudios de Gelb y Goldstein, Cassirer concluye la existencia de una diferencia de nivel insoslayable entre el afásico y el normal que es también la que separa al animal del hombre: la diferencia entre la actitud concreta, unida a la vida, y la abstracta o categorial. “Gelb y Goldstein se refirieron al comportamiento de los enfermos a fin de distinguirlo del comportamiento

¹⁰ Véase Cassirer, Ernst *Filosofía de las formas simbólicas* III, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 C.VI “Hacia una patología de la conciencia simbólica” págs. .241-327

“categorial” de las personas sanas, denominándolo “más primitivo” y “más cercano a la vida”.¹¹⁾

Tanto empirismo como intelectualismo quedan a la vez desmentidos a la luz de la tesis merleauPontiana sobre el lenguaje, a saber, que el vocablo tiene (“a”) sentido. Si la palabra, no mediatizada por ningún concepto, no es más que respuesta mecánica y aprendida ante cierto estímulo, como defienden los conductistas, es claro que el vocablo no tiene sentido y que nadie habla; si ahora, siguiendo la tesis contraria, el vocablo no es más que el signo exterior de una operación categorial, tampoco tiene sentido porque es el pensamiento el que lo posee. Como resume Merleau: “En la primera concepción nos encontramos más acá del vocablo como significativo; en la segunda, sí hay un sujeto, pero no es el sujeto hablante, sino el sujeto pensante.”¹²

Tal tesis, queda claro, parte de la pretensión de expresar el fenómeno mismo, la experiencia cotidiana del que habla y del que comprende un discurso que nos muestra que la palabra, lejos de ser el simple signo de las cosas o de las significaciones, habita (*hante*) las cosas. De entrada, es un fenómeno que señala las contradicciones del intelectualismo: el pensamiento no se contenta con existir para sí, sino que tiende hacia la expresión porque cualquier objeto o pensamiento parece indeterminado hasta que no se encuentra el nombre o la formulación adecuada. Así pues, no sólo no es previa la representación del objeto a su denominación sino que ésta es el reconocimiento mismo de los objetos sólo conocidos en el momento en el que tienen un nombre que pasa a ser algo así como su esencia. Pero, con ser cierta esta experiencia, nos pasa cotidianamente de largo y sólo es patente como tal en el escritor o en el niño, es decir, en los que encuentran la expresión o la denominación de las cosas como por primera vez o por primera vez.

Perdemos conciencia de cuanto hay de contingente en la expresión y la comunicación, ya sea en el niño que aprende a hablar, ya en el escritor que dice y piensa algo por primera vez, ya en todos aquellos que transforman en palabra un cierto silencio.¹³

En efecto, el escritor, lejos de contentarse con un pensar mudo o un mundo interior, precisa plasmar algo indeterminado, cierto vacío porque no sólo no se encuentra en su interior ya aquello que va a escribir sino que, en realidad, crea su pensar, su mundo al decirlo. Así, las palabras no son envoltorios vacíos de los significados sino su vehículo, su presencia misma en el mundo; las palabras habitan las cosas de modo tal que resulta imposible separar lo pensado de las palabras que lo expresan, el mundo al que

¹¹ Cassirer, E. *Filosofía de las formas...*, p. 325

¹² Fp 194 Php 206

¹³ Fp 201 Php 214

intencionalmente refiere lo dicho del decir mismo. Por su parte, el niño cree que diciendo las cosas las hace existir por el poder de las palabras. En el fondo, salvo por su realismo, tienen razón: sólo determinándolas son las cosas lo que son: claro es, no es del 'ser' como en sí, existiendo por sí al que nos referimos sino al 'ser en tanto que'. Esa inocencia del niño es la inocencia de la palabra primera no la de un contacto primigenio con el mundo, independiente de un contexto lingüístico, como si, previo al sujeto hablante, hubiese un pensador universal (v. hasta qué punto supone esto una refutación de la idea piagetiana de un pensamiento previo al lenguaje). Para el niño, pero ¡ay! no para el adulto, la palabra es aún hablante, esto es, dice aún la esencia de la cosa, mantiene lazos emocionales con el mundo, conserva ese momento mágico del implicarse mutuo de la palabra y la cosa. Si en el adulto desaparece esa magia, es porque inmediatamente, con transparencia, aparece la cosa al pronunciar la palabra o viene la palabra a la boca al mostrarle tal objeto y es justo esta inmediatez y transparencia la que impide ver las relaciones oscuras entre los propios signos lingüísticos y entre éstos y el mundo al que refieren.

La conciencia aguda sobre la palabra remite, pues, a su surgimiento, a la experiencia verdadera de la misma y no a su gastado uso, al balbuceo inicial del decir que comparten el escritor y el niño que antecede a la realización del pensar y a la creación de una realidad inseparable del modo de decir-pensar, del estilo del creador. Reflexionar sobre el lenguaje supone, en fin, recuperar su génesis, un sentido inmanente al mismo que surge en cada palabra creadora, en todo decir verdadero y se pierde al sedimentarse como significado ya dado en el decir segundo.

Cabe, quede claro, distinguir un discurso auténtico, que formula por primera vez, y una expresión segunda, un discurso sobre discursos, que es la base ordinaria del lenguaje empírico. Sólo el primero es idéntico con el pensamiento.¹⁴

Son dos las notas que conviene destacar de esta palabra hablante, como la llamará luego: el sentido es interior al lenguaje, auténtica trascendencia en la inmanencia, y, en segundo lugar, es palabra viviente en la que se despliega la efectividad misma de la vida, lo que le permite habitar las cosas y ser vehículo de significaciones. Podemos, de este modo, entender mejor lo que significa el habitar o existir del sentido. Es un movimiento de trascendencia que opera desde el interior, por así decir, del lenguaje, que no tiene fuera alguno distinto de ese activo trascender por lo que no remite a una cosa-significado o a una representación previa (no remite a positividad o acabamiento alguno, sólo al interrogante abierto por el mundo o por el pensar verdadero). Una

¹⁴ Nota Fp 195 Php 207

palabra viva es una palabra dotada de sentido, cuya vida es insuflada en cada acto creador, es la presencia de la intencionalidad aún vacía del querer decir, en la que se expresa algo siempre nuevo porque lejos de decirse un mundo ya existente o ideas previas se encarnan los significados. La palabra como “praxis”, como hacer no repite el mundo sino que lo crea o habita desde el sentido originado porque, como fenómeno originario, genera el significado desde el cual las cosas son. Esta operación primera de sentido rompe con todos los dualismos entre signo y significado, cuerpo y alma, en beneficio de metáforas relativas al cuerpo y lenguaje vivientes. Igual que manos y cabeza, miradas y gestos motrices, sexualidad y existencia se manifestaban como pseudo-dualidades porque se integraban naturalmente en un todo funcional o existencial o viviente, en un todo orgánico o en un esquema corporal, de igual modo, ahora, signo y significado son, en su génesis, en la palabra hablante, una misma operación expresiva, resultado del mismo parto y sólo divisibles desde el olvido del decir auténtico que es “reiterar lo dicho”, usar el signo como instrumento para decir un significado- donde signo y significado se han cosificado.

El genuino discurso no es, lo hemos visto, discurso sobre discursos, que dice algo ya dicho porque no parte de nada propio (experiencia o interrogación previas) sino de lo sedimentado, de lo socialmente aprendido. Podría entonces decirse: si es original es porque parte de las ideas propias del creador que las exterioriza en la expresión lingüística. Pero ni al decir ni al escuchar ni al escribir ni al leer sentimos que estemos traduciendo un pensamiento a palabras o unas palabras a un pensamiento. “Así, el discurso no traduce, en el que habla, un pensamiento ya hecho, sino que lo consume.”¹⁵

El intelectualismo parte de una conciencia transparente a sus pensamientos que le permitiría trasladarlos con la menor pérdida de contenido posible a una forma, vacía en sí misma, pero necesaria exclusivamente para la comunicación a otro de estas ideas. De hecho, una filosofía con pretensión de filosofía primera, a la que nunca renuncia por ejemplo Husserl, de tocar la realidad y exponer verdades universalmente reconocibles debería aspirar a un algoritmo del lenguaje como el de la lógica. En realidad, no hay un “yo pienso” que dirige las operaciones, tampoco hay pensamientos ya hechos esperando ser traducidos; por el contrario, el escritor parece no saber lo que va a escribir, y en lugar de pensamientos sólo le orienta una intencionalidad aún vacía que pugna por realizarse que no es otra cosa que tener presencia lingüística. Dirá en otro lado Merleau que “la posesión de sí, la coincidencia no es la definición del

¹⁵ Fp 194 Php 206

pensamiento: al contrario, es un resultado de la expresión.”¹⁶ O aún con más contundencia:”la palabra hace ella misma esta concordancia conmigo mismo y de mí con el otro sobre la cual se la quiere fundar.”¹⁷ En el fenomenólogo francés todo son inacabamientos, déficit o excesos, por eso no puede hablarse de traducción de unos contenidos acabados en una forma preexistente: una conciencia incompleta, deficitaria precisa ser consumada en el acto lingüístico, auténtica génesis de sentido, presencia, a su vez incompleta, del pensamiento (porque tampoco lo que decimos es nunca del todo lo que queríamos decir). Así, parece decir, es todo fenómeno viviente, sea el lenguaje, sea la experiencia perceptiva: recoger en una acción nueva lo que me solicita sólo como interrogante o vacío.

Tampoco, cuando leemos o escuchamos a otro, interpretamos, traducimos a nuestras ideas un mecanismo lingüístico por sí solo no significativo. No sería comprender al otro, no se introduciría ninguna novedad en nuestros pensamientos si, sólo desde lo que ya pensábamos, interpretásemos los discursos ajenos. Desde el pensamiento, o bien ya sabíamos lo que se nos iba a decir siempre, porque la pura forma lingüística no significa nada –no habría comunicación alguna de sentido– o bien lo entendemos siempre desde el acto del entendimiento, desde mi subjetividad lo que convertiría la comprensión del otro no en algo difícil o mediatizado sino en algo directamente imposible. En cambio, cuando escuchamos o leemos un discurso bien articulado nos dejamos poseer por él, no nos situamos frente a él sino que estamos como encantados (*hanté*) por esa prosa o ese verso, y por esa razón comprendemos la intención del que nos interpela porque es como si esta intención habitase mi cuerpo. Una vez más no hay datos ni signos aislados, no significativos en sí mismos que deban ser interpretados desde otro lado, desde una conciencia, sino presencia omniabarcadora de sentido en una palabra que es gesto, que muestra y exhibe por sí misma su significación. En la comunicación puede decirse lo que dice Merleau sobre el inconsciente: “no sabía” y “he sabido siempre”. La pertenencia a una comunidad de sentido permite habitar el sentido del otro, comprender sus gestos lingüísticos como algo familiar pero, al tiempo, no los leo o interpreto como señales o índices que siempre dicen lo mismo sino que aparecen con una novedad que sorprende mis expectativas. Es la misma conciencia e inconciencia del escritor o el hablante sobre lo que va a expresar: tampoco ellos sabían el contenido preciso ni la forma de lo que iban a decir o escribir y, sin embargo, era como si ese sentido y esas palabras estuviesen ya esperando ser proferidas. En conclusión: ni en uno ni en otro lado hay contenidos o representaciones mentales ya hechas que deban ser traducidas a

¹⁶ III parte “El Cogito”, Fp 398 Php 446

¹⁷ Fp 401 Php.449,

lenguaje ni signos-índices que esperen su interpretación ulterior porque todos habitamos en el seno de un lenguaje que permite una comprensión en cierto modo directa de las palabras y una expresión natural de las mismas.

Estamos, lo dijimos al comienzo, ante un problema central para la filosofía de nuestro autor, para toda fenomenología que pretenda ir a las cosas mismas y expresar ese viaje, y, como vemos, es justo el problema de la hermeneútica. El problema fenomenológico fundamental de dar cuenta de la conciencia del otro se transforma en dilucidar si es posible comprender la alteridad de un texto, desde dónde se comprende y *qué* se comprende. Otro tanto cabe hacer con la cuestión de la verdad o el origen: circunscritos a la expresión lingüística plantean cuál es la referencia de la misma si no puede ser mero discurso sobre discursos (el propósito de decir, pensar la experiencia late en toda expresión verdadera) pero tampoco se deja sustituir sin más por contenidos o representaciones mentales, por una lógica que sería toda la verdad del lenguaje. ¿Y entonces? Cabría responder que la verdad de lo dicho es el mundo mismo que en él se transparenta si no fuese porque ese realismo ingenuo ha quedado superado por la intencionalidad, por el ser-en-el-mundo, por la conformación lingüística de mundo... Si vamos al propósito explicitado por Merleau en el prefacio de su filosofía, diríamos que el pensar y decir verdaderos son los que llevan consigo la experiencia muda, las que recogen el silencioso ser-en-el-mundo en la palabra. ¿No cabrá objetar que volvemos así a la teoría del lenguaje y de la verdad como adecuación a algo originario? En realidad, como sostiene Bech¹⁸, bien puede concluirse lo contrario, que el sentido, generado en el silencio de la experiencia viviente, y lenguaje se disocian en una no-coincidencia radical. Si no salimos, de momento, de lo que “*à la lettre*” declara Merleau aquí, deberemos asociar “genuino”, “auténtico”, “originario” sobre todo a la praxis de un lenguaje vivo y creador y no al lenguaje como receptáculo inerte más o menos adecuado a algo previamente dado, pensado o vivido. Lo verdadero del discurso no sería tanto su referencia cuanto la autenticidad del decir como opuesta al no decir: no decir nada porque se repite lo que todos dicen (sin decir) o porque se ‘refieren’ sólo a lo dicho, no comunicar nada porque nada propio se lleve al decir, no pensar nada porque se parte de lo pensado por todos o por nadie.

En relación a todo eso, manteniendo reservas (mejor, manteniendo momentáneamente en suspenso) sobre cómo pueda un discurso conllevar silencio o reflejar interrogantes o el inacabamiento de la experiencia misma, puede plantearse

¹⁸ Bech, Josep Maria, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona,. Anthropos, 2005 p. 137: “La relación entre lenguaje y sentido, en esta etapa del pensamiento merleau-pontiano, consiste propiamente en ‘no coincidencia’”

una vez más, y eso vale también para la propia filosofía de Merleau-Ponty, qué significa pensar, qué distingue a la filosofía como discurso, qué significa leer o comprender un texto filosófico. (Es un tema recurrente de nuestro autor y una de las claves, en nuestra opinión, de su filosofía la reflexión permanente sobre su propio discurso filosófico, esto es, sobre su decir y su pensar, sobre su verdad y su limitación¹⁹.) Cinco son, en síntesis, las afirmaciones que sobre la filosofía y su comprensión enuncia aquí:

a. El lenguaje filosófico auténtico tiene un carácter creativo, pensar es crear un modo de decir.

b. Hay diferentes modos filosóficos como hay modos existenciales diferenciados: serían “estilos” de pensamiento que conllevan también perspectivas diferentes (p. ej. Fenomenológico o espinosista).

c. Solo desde la totalidad del discurso puede verse su motivo central y comprenderse así retrospectivamente su itinerario.

.d. Pero esa totalidad es anunciada por el estilo del pensar que es de cierta manera ya el discurso.

e. Comprender el estilo de pensar del otro es habitar su pensamiento.²⁰

La primera afirmación no nos permite distinguir el decir de la filosofía del literario: pensar sobre todo es decir y el verdadero decir es el creador de mundos o de sentido gracias al lenguaje, en fin, que tratar de expresar *la* verdad no es sino decir *con* verdad, responder al vacío que me apela sin llenarlo con palabras inertes o de otro, así que lo falso no es sino lo repetido, lo anónimo, lo re-dicho. La referencia a los estilos filosóficos no introduce necesariamente un relativismo sino que se limita a señalar la ficción de una *filosofía perennis* que, independiente de sus formulaciones históricas o estilísticas, apuntase siempre al mismo contenido, a la misma verdad. Su carácter ficticio consiste en olvidar la concreción carnal del pensamiento, su individualidad, historicidad, su presencia lingüística, consideradas en todo caso como contingencias. Lo que contaría sería lo que “quiere decir” el autor más allá de lo que dice y lo que trasciende es un significado, una esencia eterna o un pensamiento íntimo. Bien al contrario, la intimidad, la verdad y el pensar del autor sólo empiezan a existir o a apresarse desde el modo en que dice o escribe. La comprensión de la totalidad del pensamiento de un autor encierra, por su parte, una evidente contradicción: para reflexionar sobre lo que otro pensó debería previamente objetivarse ese pensamiento, esto es, cerrarse desde el acabamiento (muerte) del pensador pero tal cierre

¹⁹ Véase especialmente *La filosofía y su sombra* (en *Signes*) o *Elogio de la filosofía*, en Maurice Merleau-Ponty, *Elogio y posibilidad de la filosofía*

²⁰ Fp 176 Php 208-209

convertiría una experiencia viviente y creadora en algo terminado impidiendo decir (crear) algo nuevo desde esa obra. (Hay otra paradoja, en este caso insoslayable: sólo retrospectivamente conoce el propio autor el centro, la intencionalidad de su pensar, tras ser expresada en su obra y no como algo que la preceda.) En realidad, la esencia de una filosofía se equipara aquí a un estilo existencial, manifiesto también en la escritura y no a un significado eterno que deba sin más respetarse. Será sobre todo en *Le philosophe et son ombre*, midiéndose con Husserl, donde verá la necesidad de lo impensado, del inacabamiento de toda filosofía auténtica, de su carácter interrogativo²¹. Finalmente, comprender a Husserl, como a cualquier otro pensador, es sólo posible desde su estilo, auténtica vivienda del pensamiento. Quien comprende, habita -otra vez- su pensar, adquiere sus hábitos lingüísticos y, desde ahí, su mundo. Además, comprender, escuchar, leer requieren la misma capacidad creadora que hablar o escribir porque al escuchar o leer debo dar también el sentido “otro” a las palabras que con el otro y por él yo también creo al entenderlas (se ve bien por ejemplo en la poesía).

El reiterado preguntar de nuestro autor nos ha permitido evidenciar ciertos prejuicios sobre el lenguaje y ahondar así en su enigma. Nos hemos preguntado, en primer lugar, ¿quién habla?, y se ha vuelto manifiesto que no habla un sujeto consciente de sí, transparente a sí mismo (*Cogito*) que precedería al decir que no sería sino su traducción. La mirada se ha dirigido, por el contrario, al sujeto hablante, a la praxis del escritor o de cualquiera que, al hablar, genere sentido ya que es en esta actividad no autoconsciente que surgiría en todo caso conciencia y sentido. De hecho, en el capítulo dedicado al *Cogito*, parece referirse a la necesidad del lenguaje para adquirir conciencia de sí, para que se vuelva visible o presente lo que de otro modo no sería sino tácito y opaco. Si se habla aún de un *Cogito* tácito en Merleau, no es para convertirlo en referencia última del lenguaje sino para reconocer un nivel previo de sentido que no es explicitable por sí mismo y sólo lo genera como vacío, interrogación o silencio. Nunca, en fin, ha afirmado nuestro autor que quien dice sea una conciencia si, por tal, entendemos autoconciencia, sujeto, pensamiento acabado, libre y activa constitución de mundo, sino, en todo caso, un deseo y opacidad vital como motivación: esa conciencia tácita sería más bien lo inconsciente.²²

Siguiendo aún el texto, nos hemos preguntado: ¿qué dice la palabra?, siendo lo primero reconocer que la palabra “dice” tiene sentido o que éste la habita para, de este modo, eliminar otras dos opciones: que la palabra sólo diga sobre sí misma o que diga algo totalmente otro al propio lenguaje, un pensamiento ya formado previamente que

²¹ Sobre el impensado Cfr. “Le philosophe et son ombre”, en *Signes*, págs.. 202-203

²² Cfr. Fp 412-413 Php. 462-463

la palabra se limitaría a vestir (como dice el primer Husserl). La palabra que habla lo es porque “opera” sentido o porque está preñada de sentido. (Son dos posibilidades distintas pero compatibles en Merleau: la primera, influida por Saussure y, tal vez, por Humboldt, parte de la potencia creativa del lenguaje o del fecundo carácter diacrítico del mismo; la segunda, alude a un estadio prelingüístico donde se pergeña un protosentido perceptivo y emocional que acogen las palabras.)

Todo lo cual nos lleva aún a una tercera pregunta: ¿desde dónde habla el lenguaje?, pregunta que no debe confundirse sin más con la primera (quién) porque iría referida al horizonte (¿de sentido?) que permite que hable la palabra hablante. Si no hay positividad alguna (léase, pensamientos) detrás de lo dicho, lo que precede es una no-positividad, una dimensión, un horizonte, por definición, inacabado, por detrás (a mi espalda, dirá), opaco. ¿En qué piensa el orador al hablar?, se pregunta Merleau. La respuesta parece desazonadora: en nada. Pero ese vacío del pensar es la intencionalidad misma que mueve el decir, es la motivación y deseo que empuja a hablar. Y, a diferencia de Sartre, ese vacío puede conllevar todo mi ser-en-el-mundo. No basta con decir que cierta inquietud o no saber o no-ser pugna por resolverse, saberse o ser. No se justificaría aún por qué ese decir y no otro. Anticipando una cuestión crucial que no corresponde aun tratar: en lugar de la escisión como originaria del hombre o el vacío como primigenio, en Merleau, sería la, en términos de J. Bech²³, archifacticidad (la facticidad que se sabe tal) lo que provoca esa inquietud y deseo, y el único modo en que el vacío puede ser generador es como vacío relativo al ser, que, a su vez, es pura relación, ser-en-el-mundo, esto es, como el resto indeterminado que deja vivir. La indeterminación o silencio del pensar acoge, pues, en su seno el horizonte o dimensión existencial desde la que se expresa. Pero no es el único horizonte; hay otro, el de las palabras que tenemos “a nuestras espaldas” y no en la mente y desde las cuales, pasiva y activamente a la vez, creamos algo con el fondo de sentido sedimentado en ellas.

Pero, en realidad, este supuesto silencio es un murmullo de discurso, esta vida interior es un lenguaje interior. El pensamiento ‘puro’ se reduce a un cierto vacío de la conciencia, a un deseo instantáneo. La intención significativa no se conoce a sí misma más que recubriéndose de significaciones ya disponibles, resultado de actos de expresión anteriores.²⁴

Por eso, el surgimiento de sentido no es creación “*ex novo*” del escritor sino, como dirá cuando defina estilo, deformación coherente de un sentido sedimentado en las

²³ Bech, J.M. *Merleau-Ponty. Una invitación...*p.123: “archifacticidad’ o ‘facticidad originaria.”

²⁴ Fp 200 Php 213

palabras²⁵. La des-intelectualización del lenguaje concluye oponiendo a las ideas del pensador, por una parte, la *Imago* freudiana, una cierta imagen dotada sobre todo de una esencia emocional y, por otra, el lenguaje como un órgano casi corporal (no vestimenta o instrumento del pensar), disponible, con su “estilo articular y sonoro”²⁶, a mi gestualidad expresiva igual que el esquema corporal era el fondo u horizonte de mis movimientos.

3. La palabra como gesto

Podemos resumir las relaciones entre pensamiento y lenguaje como el resultado de una doble operación: en primer lugar, la des-positivación como estrategia general del pensamiento merleau-pontiano nos lleva a vaciar de contenidos el pensar y hacer problema de su surgimiento como oscuro y no consciente de sí y dependiente de aquello que parecía su instrumento, el lenguaje. Pero, a su vez, la des-instrumentalización del lenguaje, que ya no sea mero signo al servicio de ideas, nos lleva a preguntarnos por la aparición de ese sentido carnal del lenguaje, yendo más acá de las significaciones aprendidas, sedimentadas de los vocablos, hacia un estadio expresivo que compartiría con los gestos y con todas las formas artísticas. En lugar de buscar la significatividad fuera o antes del lenguaje, como en cierto modo hace el primer Heidegger²⁷, Merleau-Ponty explora la potencia inmanente al lenguaje de trascender, la capacidad expresiva de la sonoridad o de la sintaxis lingüística.

La palabra o los vocablos portan un primer estrato de significación, adherente a los mismos, y que ofrece el pensamiento como estilo, como valor afectivo, como mímica existencial, más que como enunciado conceptual.²⁸

Como acertadamente destaca Françoise Dastur hay una potencia esencial en el lenguaje, una *energeia*, actividad en camino, que constituye al lenguaje en su propio resultado, a imagen del alma humana.²⁹ Previa a la significación conceptual, verdadero *primum* gnoseológico³⁰, la palabra opera sentido y da existencia al pensamiento por su

²⁵ Cfr. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, trad. esp. Francisco Perez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1971 págs.. 100 y ss

²⁶ Fp 197 Php 210

²⁷ Heidegger, M. *Prolegómenos...* p. 264: “Lo primero es el estar siendo en el mundo, es decir, el entender-de ocupándose y el ser en la trama de significaciones, significaciones a las cuales la propia existencia les va proporcionando articulación, sonido y mediación sonora. No es que los sonidos adquieran significaciones sino al revés: las significaciones vienen a expresarse en sonidos.”

²⁸ Fp 199 Php 212

²⁹ Dastur, F. *Chair et langage*, p.56

³⁰ Claudio di Bitonto, “Il tema dello style in Merleau-Ponty”, *Chiasmi Internazionali* n° 4, Vrin-Mimesis-Eunadi, (págs. 166-186),.p.178 “Lo stile (...) è un *primum*, non è perciò possibile prenderlo come oggetto positivo di studio”

expresividad “casi corporal”. Esa operación de expresión, cuando es lograda, es la que da vida al significado, lo hace existir en el texto y abre una nueva dimensión de la experiencia. Por eso puede compararse la palabra al arte y al gesto porque al igual que en la música es inseparable la sonata de los sonidos que la componen, o en pintura es inseparable el color del cuadro pintado, o así como una sonrisa denota inmediatamente alegría, así también la palabra, como un gesto, como la expresión artística contiene su propio sentido, sentido primordialmente afectivo.

“La palabra es un verdadero gesto y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo.”³¹

¿A qué apunta el gesto lingüístico de Merleau-Ponty cuando caracteriza la palabra como gesto?

En los capítulos anteriores de esta parte, ha ido apareciendo progresivamente un sentido prelingüístico y corporal. Este sentido se encuentra ya en la percepción misma que debe entenderse como exploración activa del mundo, incluso como su “estilización” (Malraux, citado por Merleau-Ponty en *La prose du monde*³²). El movimiento de exploración, de aprehensión visual o táctil de los objetos (*Greiffen*), el discernir perceptivo de figuras ante un fondo generaba un mundo con sentido (perceptivo). Era el movimiento corporal el que comprendía, aprehendía y, al tiempo, indicaba, el que unía espacio-temporalmente antes que toda unidad conceptual, el que precedía como intencionalidad operante y viviente a la intencionalidad tética. Pero esa vida corporal era, a su vez, mi existencia misma, proyección tensada desde el principio por el deseo, que convierte cada movimiento en expresión de todo mi ser y en apelación al otro. Visto así, toda conducta resumía una existencia y la proyectaba; tenía sentido. El lenguaje no hace así sino reanudar como arco intencional este enorme puente entre percepción y significado que supone la primera parte de *Phénoménologie de la perception*. Como intencionalidad vincula el sentido perceptivo y mudo del mundo, su latencia con el sentido languaraz del lenguaje, recoge y proyecta. Como en otro momento dice, sería también la misión de la filosofía: “La filosofía (...) substituye, en principio, al simbolismo tácito de la vida un simbolismo consciente, y al sentido latente un sentido manifiesto.”³³

Decir gesto es referirse, pues, a una motricidad corporal siempre en acto en toda conducta, cuya acción comprende y vincula con el mundo, tiene y proporciona sentido, que, además, expresa inmediatamente mi ser-en-el-mundo más propio y apunta, interpela o provoca al otro. La intencionalidad significativa recoge un sentido latente y

³¹ Fp. 200 Php 214

³² Cfr. Merleau-Ponty, M. *La prosa del mundo*, págs.. 95 a 113

³³ Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, p. 45

mudo, el sentido perceptivo, y lo proyecta hacia un mundo de significados para comprenderlos yo mismo al decirlo y para comunicarlo al otro. Esa es la doble orientación de la intencionalidad lingüística de la que habla Y. Thierry:

Así puede comprenderse la naturaleza de la intencionalidad lingüística: en tanto que dirigida (visée) a la significación, es portadora de representación clara, es una donación del pensamiento a ella misma, de antemano liberada de aspectos sensibles heterogéneos al sentido tal como es concebido; pero en tanto que proceso significativo por estos aspectos sensibles mismos, permanece presa en su particularidad de evento lingüístico y puede suscitar un reenvío indefinido entre expresiones verbales sin que jamás pueda ser librada de modo transparente una significación unívoca y universalmente válida.³⁴

La equiparación del habla con el gesto muestra a la vez la génesis prelingüística del sentido y el carácter motriz, expresivo, preconceptual de la palabra misma: al vincular, por abajo como dice Barbaras³⁵, el lenguaje con otros movimientos más o menos expresivos evidencia su carácter sensible (con los fonemas por ejemplo) y afectivo aunque quede por explicar su peculiaridad al no quedar clara la forma en que esa expresividad preconceptual se convierte precisamente en significados (ocupado en explicar genéticamente el habla descuidaría explicarla teleológicamente, el otro aspecto de la intencionalidad lingüística: su dirigirse a significados.) Extremando tal vez el problema podría llegar a entenderse que los “significados” disponibles como tales para todo miembro de la comunidad lingüística no son ya significativos pues tal resultado lo es a costa del olvido de la expresividad y el movimiento del habla creadora: esto es, si son “resultado” de un nivel de sentido anterior, afectivo y operante en una lengua primordial quiere decir que son negación de la operación expresiva que es el sentido y son así de una neutralidad que permite su uso pero las vacía de toda connotación experiencial.

Con todo, la relación entre el acto de habla creador y los significados aprendidos, entre la experiencia individual y propia y el uso universal, más o menos intemporal de un depósito histórico de creaciones lingüísticas no es la cuestión primera porque depende, trascendentalmente diríamos, de justificar la posibilidad de un sentido intralingüístico. El fenómeno del que se parte es la efectividad de la comunicación, la conversión de la intencionalidad silenciosa en significado existente en el texto o en el discurso: nos preguntamos cómo opera y cómo existe esa expresión en curso antes de que podamos calificarla de natural o cultural.

³⁴ Thierry, Yves, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*. Bruselas, Ousia, 1987 p. 37

³⁵ Barbaras, R., *Le tournant de l'expérience*, p.189

La operación de expresión, cuando está bien lograda, no solamente deja un sumario al lector y al mismo escritor, hace existir la significación como una cosa en el mismo corazón del texto, la hace vivir en un organismo de vocablos, la instala en el escritor o en el lector como un nuevo órgano de los sentidos, abre un nuevo campo o una nueva dimensión a nuestra experiencia.³⁶

Si se produce un acto expresivo, se hace existir el significado en el texto y en el pensamiento del otro. “Existir” significa que no “representa” algo ajeno al lenguaje y a mí sino que opera desde todo mi ser y desde todo el poder que confiere el lenguaje y que ésta es la vida de los significados y ése es el cuerpo (la manera de encarnar y hacer vivir es aquí lingüística) de las ideas. También al hacerlo existir en el otro, la comunicación no pasa por representaciones sino que le con-muevo, transmito desde mi acto creador hacia la re-creación del lector o del oyente, va de una emoción a otra y de mi mundo al del otro por la eficacia de las palabras. Conviene considerar la comunicación de un sentido en la conversación o en la lectura desde la experiencia perceptiva: igual que en la música no se necesita ir fuera de la misma para comprenderla, también aquí se percibe y comprende a la vez el sentido encarnado en un decir que resulta de asociaciones entre nuestras adquisiciones culturales que se movilizan de acuerdo con una ley desconocida para crear un gesto nuevo.

“Las significaciones disponibles se entrelazan a menudo según una ley desconocida, y de una vez por todas comienza a existir un nuevo ser cultural.”³⁷ Esa es la génesis de un nuevo ser que no es ya el mero vacío intencional del pensar previo porque parte de un material fonético, de significados sedimentados y adquiridos y del poder mágico, llegará a decir Merleau, del propio lenguaje, que no termina nunca de crear y recrear desde sí mismo. Aunque es cierto que el lenguaje puede, a diferencia de la música, tratar sobre sí mismo, como ahora mismo hacemos³⁸, nunca acertará a apresar temáticamente su magia creadora porque ésta sólo existe en la operación expresiva, no puede convertirse en contenido o representación. La auto-referencia no implica que el lenguaje sólo diga sobre sí mismo sino que su libertad es mayor que la de otros modos de expresión y eso le da la apariencia de transparencia, de desaparición del medio expresivo en beneficio del significado. Sin embargo, la ley por la que un texto da vida a un significado o a una emoción es tan desconocida como la ley por la que una música puede conmover. A esa ley desconocida, a ese poder mágico que genera sentido y encarna significados la llama estilo.

³⁶ Fp 199 Php 212-213

³⁷ Fp 200 Php 214

³⁸ Fp 206-207 Php 221

Nunca podremos ponderar suficientemente la importancia de este tema en Merleau-Ponty; expresamente tratado en *Lenguaje indirecto y las voces del silencio*, *La prosa del mundo*, *Le problème de la parole (Résumés des cours)*, *Sûr la phénoménologie du langage (en Signes)* el estilo sobrepasa la cuestión gnoseológica y supone el vínculo último entre la estética y la ontología.³⁹ (.) Al estilo, el fenomenólogo sólo lo atrapa trabajando con palabras o con colores o sonidos, por lo que escapa siempre como fenómeno-dato. El escritor trabaja el lenguaje, no lo deja como está sino que despierta todos sus poderes e incluso crea poderes nuevos en una lengua. El uso que hace de la lengua es el más opuesto posible al reiterar lo que la historia de los usos anteriores ha instituido porque busca más allá de lo dicho cierto no dicho, rastrea las zonas de silencio del lenguaje-representación: no sólo las elipsis, las asociaciones gramaticales, las diferencias entre significados, también los sonidos son 'mudos' en cuanto a referencia y, en cambio, plenos de evocaciones expresivas. El escritor es aquél que difiere de la lengua instituida para hacerla sonar nuevamente desde lo que no puede ser dicho ni apresado como fenómeno y, por tanto, no puede ser reiterado, pero siempre está en acción. Hay, pues, un lenguaje indirecto que no representa nada ni traduce pensamientos acabados o cosas, hay un uso de la lengua que no es instrumental y no se limita a sustituir con palabras lo que ya sabíamos o existía. En la creación literaria se 'realizan' pensamientos o se encarnan textualmente mundos *porque* no tiene por misión re-presentar lo ya existente ni utiliza los significados de las palabras como resultados inviolables de la lengua instituida sino que actúa indirectamente aprovechando el valor expresivo de los fonemas, las diferentes articulaciones posibles entre las palabras, eligiendo un decir desde un fondo de silencio, haciendo que la palabra se comporte como un gesto expresivo. Aunque ni los silencios ni las articulaciones mienten nada, gracias a ellos decimos más que lo que decía nuestra lengua, trascendemos, a partir de elecciones que reflejan también la modulación de nuestro ser-en-el-mundo. Conviene tomar en serio a Merleau cuando habla de significación existencial como previa a la conceptual ya que el nivel no conceptual, no directo de la lengua es el que permite trascender y proyectar mundos, siendo además expresión inmediata, por sí misma. Pueden verse, siguiendo a Saussure, dos niveles que pueden oponerse o complementarse: la lengua como patrimonio común, significados homogéneos y universales que conforman mundo más allá de diferencias empíricas o individuales, y el habla, que de-forma coherentemente, de acuerdo con el estilo existencial de cada uno, los significados, la gramática o los sonidos del lenguaje para hacerlos existir como un órgano nuevo con el que dibujar

³⁹ Cfr. Di Bitonto, "Il tema dello stile", p.170

'otro' mundo y expresarme (igual que lo pueden hacer las manos o el rostro). El trabajo sobre y desde la lengua común no conduce necesariamente a una caótica multiplicación de las posibilidades porque el estilo es, digamos, el invariante individual que aporta coherencia a nuestro de-formar creativamente las palabras; ésa es la ley que, modalidad misma de mi existencia, es inatrapable y cuyo modo de pulsar coherentemente la lengua para dar cuerpo a nuevas realidades aparece como mágico, inexplicable. Es también ese nivel indirecto del lenguaje lo que permite emparentar la literatura con la música o la pintura. En todos los casos, lo que transmite no es lo representado por la figura pictórica o la descripción impresionista de ciertos sonidos o la historia contada en una novela sino los colores que cobran vida y expresan antes de toda figuración (Cezanne no dibujaba, todo lo conseguía con pinceladas de color) o las palabras que, por una asociación inesperada, por un silencio llegan a "decir" por vez primera algo, o los sonidos que transportan emotivamente al oyente mucho antes de descifrar las notas musicales.

Contra esta concepción gestual, artística del lenguaje podrá alegarse que no es el fenómeno del habla con el que cotidianamente tenemos contacto, que no es el habla *de término medio*, como diría Heidegger. En ocasiones como ésta, la fenomenología de la génesis de los fenómenos parece llevar a Merleau a métodos extrañamente contrarios a la evidencia de lo patente. Así, si no hay conciencia expresa de las posibilidades expresivas de la lengua en su uso banal es por la necesaria institucionalización, petrificación de los significados adquiridos.

Vivimos en un mundo en el que la palabra está *instituida*. Para toda palabra banal poseemos en nosotros mismos unas significaciones ya formadas. Estas no suscitan en nosotros más que pensamientos segundos; éstas se traducen, a su vez, en palabras que no nos exigen ningún verdadero esfuerzo de expresión ni pedirán ningún esfuerzo de comprensión a nuestros oyentes.⁴⁰

Lo que da apariencia de natural y de banal al lenguaje (luego, lo que no es) es que partimos siempre de significaciones adquiridas, segundas en las que no hay trabajo, producción sino re-producción sin esfuerzo. Parece que el carácter expresivo y el poder creador del lenguaje no existan, que todo resida en un pensar perfectamente consciente de sus representaciones-significados acabados de los que podríamos disponer como se nos antoje. *En realidad*, la significación o el sentido son movimientos, por ende inacabables, en y por el lenguaje, cuyas leyes creadoras nos resultan opacas. La significación viva, unida al estilo como magia siempre renovada del lenguaje, no está, sin embargo, *a la vista* del hablante inconsciente. Pero, ¿puede

⁴⁰ Fp 201 Php 214

llevarse hasta el final esta aparente oposición entre el habla mundana y banal que, más adelante, caracteriza como palabra hablada y la vida que la genera y la recorre como potencia implícita a la que llamaré palabra hablante?, ¿tiene sentido ver la palabra hablada como segunda o caída sin más sin reparar en que no sólo fenomenológicamente es primera sino que la palabra creadora es inconcebible sin partir del lenguaje instituido? Como defiende Dastur, a Merleau le pasaría con la palabra hablada algo muy parecido a lo que en Heidegger sucede con la *Gerede*: es un fenómeno positivo⁴¹, del que partimos siempre en la cotidianidad y desde el cual puede franquearse los significados pero es, al tiempo, una palabra caída. En efecto, todo uso banal del lenguaje parte del olvido de la génesis de los significados sedimentados, del sentido-existir de las palabras para mejor cosificarlas, instrumentalizarlas y repetir las. 'Se' dice anularía así la operación creadora, personal, existencial, por un lado, pero también impide la comunicación porque al igualarse los hablantes en el anonimato del 'Se' caería en la des-personalización y en la pérdida de la motivación, deseo como intencionalidad vacía que la acompañan cuando es plena, con lo que las palabras dejarían de con-mover. Pero, por otro lado, la de-formación coherente de la lengua disponible (significados sedimentados, gramática etc.) no es otra cosa que lo creativo del lenguaje, el estilo, lo propio. Sólo desde la adquisición de hábitos lingüísticos aprendidos y con su propia efectividad y contenido común puede llegarse a lo genuino; ésta es también la facticidad del creador, su situación intra-mundana e intra-lingüística. En el fondo esto imposibilita la dicotomía extrema entre creación y hábito porque todo decir supone la práctica de unos hábitos lingüísticos heredados aunque sea para retorcerlos o deformarlos e, incluso en el uso más mecánico-repetitivo de la lengua puede suponerse una mínima inflexión personal, aunque sea en un estilo anónimo que refleje un existir también impersonal.

Además, como en Heidegger, ¿qué significa "caída"? Sabemos que no cabe entenderlo como existencia de un nivel o un pasado 'reales' desde los que surgieron palabras y sentidos, en el que mundo-palabra-querer decir quedaron originariamente unidos, nivel propio que convertiría los usos posteriores en derivados, menos originarios, caídos. Este modo de entender la caída no sólo es falso porque la operación creadora no es algo pasado, un supuesto origen mítico, sino siempre en acto en toda renovación de la lengua disponible sino porque resultaría complicado, por no decir imposible, hablar de origen del lenguaje en sentido absoluto dado nuestro fáctico ser situado en y desde el lenguaje. A lo que parece apuntar entonces esta distinción es a la necesidad de mantener cierta "*di-fférance*" entre el uso propio y el

⁴¹ F. Dastur, *Chair et langage*, p.54: «Heidegger est amené à mettre l'accent sur ce 'phénomène positif' que constitue l'être déjà exprimé de la langue.»

derivado de la lengua para no caer en el absurdo lógico de una lengua que no sea sino reiteración sin fin, remisión interminable de un decir a otro en el que se pierde todo horizonte de sentido, donde toda intencionalidad o deseo de decir no tienen lugar. Sin esa “*différance*” se mecaniza el lenguaje y se anula como absurda toda pretendida comunicación de algo a alguien. Heidegger no hará sino radicalizar cada vez más el lugar del lenguaje para cobijar al ser, igual que Merleau no perderá ocasión de mostrar la íntima dependencia entre la humanización del hombre y la pregunta continuada por el lenguaje. Así, cuando Heidegger habla de la poesía como casa del ser, está oponiendo la cosificación, pérdida de ser cotidiana del mundo del lenguaje caído a una palabra que “hace” que el ser sea, que las cosas se desplieguen en su sentido. En la renovación del decir sería posible la re-creación que da el ser o, al menos, lo cobija, lo respeta del olvido de ser cotidiano, del retiro del sentido desde las manidas y vacías cáscaras terminológicas al uso. Aunque con otros términos, la misma intención late en la filosofía del lenguaje de Merleau antes incluso de sacar todas las consecuencias de la misma.

Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo el ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe el silencio. La palabra es un gesto y su significación, un mundo.⁴²

Se impone profundizar en el lenguaje que es profundizar sobre nosotros mismos y, para desvelar esa capa, deberá producirse un extrañamiento sobre lo que cotidianamente decimos y somos. Ese extrañamiento es, por lo demás, condición para dar carta de naturaleza fenomenológica a un origen que, de momento, no es sino el envés de lo que nos es patente. Para producir esa extrañeza, compara Merleau, en primer lugar, el fenómeno a analizar con ‘otras’ mímicas cuyos gestos no serían comprendidos como pueda ser la de los animales o la de otros pueblos primitivos o incluso la perplejidad del niño ante ciertas conductas adultas. No nos resultan aquí transparentes los gestos sino que dibujan una interrogación que sólo se comprende cuando se ajusta mi camino, mi paisaje con la dirección y paisaje abiertos por el otro (así, cuando uno se ha iniciado sexualmente es cuando puede comprender el gesto de ciertas caricias). Ahora bien, podría decirse que eso sucede aún con el lenguaje ya que el gesto lingüístico sólo es comprendido desde un horizonte que lo hace comprensible, horizonte que aquí es, ante todo, el campo de lenguaje, los significados sedimentados. Pero ese campo no basta para comprender el surgir de nuevos gestos que nos interpelan como interrogantes. Para comprender ese surgir, cabe un nuevo

⁴² Fp 201 Php 214

extrañamiento, ahora sobre el lenguaje, que es diferirlo a su origen temporal, a su infancia que como veremos es una infancia fonética. Conviene no olvidar que todo este extrañamiento pretende, en último término, silenciar el lenguaje que siempre habla en nosotros, callar su rumor incesante para escuchar su expresividad primordial que la hermana con todas las formas creadoras, y con la vida y la experiencia.

4. Sobre la infancia silenciosa del lenguaje

Infancia y lenguaje: esa conjunción nos obliga a pensar. La infancia se presenta, a menudo míticamente, como etapa vital en la que la experiencia perceptiva del mundo es aún inefable; el lenguaje, visto así, es la pérdida de la inocencia. Pero, mantenida esa dicotomía, la divisa fenomenológica que compele a decir la cosa misma, a decir la experiencia, la infancia de la razón como tal se vuelve imposible. En realidad, no en el mito, los balbuceos infantiles sólo llegan a la primera palabra desde un fondo lingüístico previo y no desde un silencioso sentido perceptivo. Puede, entonces, que quepa aún preguntarse por el fondo abismal e indecible de ese horizonte lingüístico; es posible que ir a la cosa misma del lenguaje nos lleve a la paradoja suprema de rastrear el silencio que precede a la primera palabra *para decirlo*. Sólo que ese fondo abismal no es lo incomprendible sino un previo habérselas con el mundo, un horizonte de comunicación con los demás y con las cosas, la expresividad corporal del cuerpo, la emotividad de los sonidos. La situación que precede a la palabra, sin ser lenguaje, puede ser, sin embargo, expresiva y comunicativa en grado sumo: los gestos referidos al otro, la mirada establecen una intencionalidad corporal que la palabra no hace sino proseguir.

Estamos rodeados de un lenguaje “impuro”, cuyas categorías, establecidas, “instituidas” convencionalmente para comunicarse, difícilmente pueden decir vivencias que se resisten a la categorización y objetivación. Ese lenguaje habría perdido su vínculo con el cuerpo viviente que, a su vez, es vínculo natural con los demás y el mundo. Cuando se pretende decir fielmente la experiencia, adecuarse a ella, o bien se supone un lenguaje artificial, un algoritmo que transparente perfectamente las “cosas”, como pretende la filosofía del lenguaje del primer Wittgenstein y, aunque de otro modo, el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, o bien se supone la posibilidad de un lenguaje “previo” al lenguaje, original, la posibilidad de una relación de inmediatez también en el lenguaje, de un lenguaje vivido y viviente. En realidad, ni la archiconvención de la lógica ni la teoría traduccionista, que remite los significados disponibles a presentes vivos en los que el sentido sería patente, explican la posición de Merleau. No hay lenguaje puro en el horizonte posible del ambiguo lenguaje cotidiano ni lenguaje originario a descubrir en un mítico pasado perdido. Frente al

lenguaje como idealmente acabado con pretensión de auto-fundamento, universalidad y permanencia, incidir en el origen del lenguaje señala la facticidad consustancial al mismo, la relación insoslayable con el sujeto que habla y con una expresividad que desborda toda posible objetividad última de la representación. En lugar de esa purificación lógica o del lenguaje coincidente, la “arqueología” del lenguaje merleau-pontiana encuentra elementos extraños a la razón y la representación: la expresividad sonora, la afectividad en el origen de la palabra la tiñen subjetivamente impidiendo concebirla como traducción pura del mundo. Pero es precisamente ese arraigo en la vida, la expresividad corporal, la mundanidad entendida como esa implicación desde dentro y emotiva, lo que garantiza la naturalidad de la operación lingüística frente a la teoría de una convencional y arbitraria atribución de signos a unos significados preexistentes.

Una vez el lenguaje formado, se concibe que la palabra pueda significar, como un gesto sobre el fondo mental común. Pero las formas sintácticas y las del vocabulario aquí presupuestas, ¿portan en ellas su sentido?⁴³

El silencio que precede la primera palabra del niño es un rumor lingüístico, el escritor arranca también de cierto exceso o defecto de lo que quiere decir respecto a lo que se dice pero encuentra su originalidad desde cierto modo de deformar lecturas, palabras aprendidas, significados disponibles. Pero todos esos silencios apuntan necesariamente a un silencio, a un origen, a una infancia trascendental porque la remisión de unos signos o de unos significados de unos a otros no puede explicar su surgimiento como elementos con sentido, sino sólo la intencionalidad viviente del comportamiento lingüístico, su origen fonético, expresivo.

Toda la importancia dada al lenguaje no trastorna la posición de un ‘primado de la percepción’, no porque la experiencia sensible precediera necesariamente en el tiempo y produjese, siguiendo una causalidad lineal, el lenguaje y el pensamiento conceptual, sino porque ésta se impone, en toda descripción y reflexión como su presupuesto fundamental.⁴⁴

En último análisis, todo comportamiento, incluido el lingüístico, in-tiende, trasciende porque recoge un mundo ya comprendido, porque recibe un sentido que se manifiesta en las cosas o porque continúa el movimiento, la vida y la expresividad del cuerpo. De lo contrario, la palabra pierde toda referencia, deja de ser habitada por un sentido, se convierte en instrumento arbitrariamente tallado y cuyo valor de uso viene dado sólo por su divergencia con otros signos ya dados (al modo del estructuralismo anticipado

⁴³ Fp.204 Php 217

⁴⁴ Thierry, Y. *Du corps parlant*, p.45

por Saussure con el que el análisis de Merleau sólo parcialmente coincide). Es fácil entender que ese depósito disponible de palabras de valor convencional no responde a lo que Merleau entiende como “sentido” al que define en una obra posterior como “movimiento total de la palabra”⁴⁵ o “intencionalidad”, especificada casi siempre como operante. Por eso, más que preceder un sentido perceptivo al “logos”, como un texto precede a su traducción, la prioridad de la percepción señala sólo que para comunicar y significar cabe habitar corporalmente el mundo, hacer la experiencia de la comprensión antes de toda relación sujeto-objeto sin lo cual no tendrá sentido finalmente la conducta del sujeto hablante ni manifestará sentido.

Se dice con razón que podemos comunicarnos porque conocemos las convenciones de nuestro lenguaje: olvidamos, en cambio, que “esa comunicación verbal supone una comunicación previa”⁴⁶, que “las convenciones son un modo de relación tardío entre los hombres.”⁴⁷ El sentido conceptual que remite en último término a la actividad constituyente de unas convenciones no puede ser el “sentido que habita las palabras” así que su génesis no transparente late en una expresividad natural de los fonemas ajena a toda convención.

Si sólo consideramos el sentido conceptual y terminal de las palabras, es verdad que la forma verbal –exceptuando las desinencias- parece arbitraria. Eso no ocurriría si tomáramos en cuenta, además, el sentido emocional del vocablo, lo que más arriba llamamos su sentido gestual, que es esencial en la poesía por ejemplo. Veríamos entonces que los vocablos, las vocales, los fonemas, son otras tantas maneras de cantar el mundo, y que están destinados a representar a los objetos no, como la ingenua teoría de las onomatopeyas creía, en razón de una semejanza objetiva, sino porque de él se extraerían, expresarían literalmente, eso es exprimirían, su esencia emocional.⁴⁸

La función del lenguaje que obtiene el peso del sentido en *Fenomenología...* es la expresiva y no la representativa que sería un resultado segundo y un olvido del gesto expresivo. Lo que significa no es la substitución de una idea por un sonido, no es la traducción de lo espiritual en un material sonoro o escrito en la que estaría supuesto todo el dualismo que el análisis de Merleau trata de desmontar, sino la relación interna, profunda entre signo y significado, así como entre quien pronuncia, con emoción y estilo propios, y la esencia emotiva del mundo y de las palabras. La recuperación del nivel fonético de las palabras supone retrotraer lo lingüístico a un momento o dimensión previas, pre-representacionales donde los sonidos guardan una

⁴⁵ Merleau-Ponty, M. *Le langage indirect et les voix du silence*, en *Signes*, p.67

⁴⁶ Fp 204 Pfp 218

⁴⁷ Ibid

⁴⁸ Ibid

emoción que empatiza a su vez con los demás y con el mundo. Pero eso conlleva privilegiar el momento subjetivo creador y emocional del lenguaje al momento de la constitución de la palabra como signo y utensilio que, a su vez, va unido a la constitución del mundo como objetos representables. Los fonemas como gestos singulares, subjetivos y creadores son la infancia del lenguaje, el lenguaje en formación aún, que apunta a un mundo preobjetivo. Parece justificado catalogar esta teoría del lenguaje como romántica o “artistista” como la llama J.Bech⁴⁹. La lengua, como ya viera Humboldt, posee una productividad interna que Merleau llama a veces “esencia articular”, otras “esencia emotiva” de las palabras que comparte todo hablante de una lengua sin saberlo y conoce y renueva el poeta. Toda lengua encierra así el modo de ser propio, el estilo y la perspectiva del pueblo que la habla: tiene sentido preguntarse por qué, en francés, la noche es la “nuit” y la luz, la “lumière”. (Recuerda eso especialmente al segundo Heidegger para quien el poeta es el intérprete y el auspiciador del espíritu de un pueblo.) Más allá de la validez de este vuelo especulativo conviene retener que la arqueología del lenguaje merleaupontiana no pretende sino recuperar la palabra haciéndose, en movimiento, como gesto y, así, origen es también originalidad, “energeia” que el poeta esgrime para renovarla, frente al análisis sincrónico que la concibe ya como acabada y con una significación cerrada.

Al señalar el carácter derivado del sentido conceptual de las palabras, en beneficio de un sentido emocional que resulta del uso de los fonemas como gestos expresivos, podría creerse que subordinamos lo instituido-convencional a un vínculo natural entre mundo, cuerpo y sonido. Pero, descartando obviamente el origen onomatopéyico del lenguaje, no es la oposición naturaleza-cultura la que está primariamente en juego. (Lo que en todo caso se opone es la palabra como concepto objetivante y cerrado y la palabra como comportamiento, expresión de un estilo corporal-existencial.) De entrada, las emociones y gestos con los que se equipara la expresividad sonora del lenguaje no pertenecen en modo alguno a lo instintivo sino que, por el contrario, la mímica concreta de las emociones difiere según la cultura. Más aún: en todo comportamiento humano es inseparable lo que procede de la naturaleza y lo que resulta del aprendizaje de las convenciones culturales.

Es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos “naturales” y un mundo cultural o espiritual fabricado. En el hombre todo es fabricado y todo es natural, como quiera decirse, en el sentido de que no hay un solo vocablo, una sola conducta, que no deba algo al ser simplemente biológico – y que al mismo tiempo no rehuya la multiplicidad de la vida animal, no desvíe de su sentido las

⁴⁹ J.M. Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación...*, p 140: “artistismo alude a la enigmática producción de sentido inédito que lleva a cabo toda auténtica creación artística.”

conductas vitales por una especie de escape (échappement) y un genio de equívoco que podrían servir para definir al hombre.⁵⁰

El predominio de las vocales, por ejemplo, en una lengua no representa convenciones arbitrarias ya que esa misma arbitrariedad llevada al extremo podría conducir a una lengua lógica universal que eliminase las diferencias entre las lenguas sino que es una de las “múltiples maneras de celebrar el mundo”⁵¹ imposible, a su vez, de reducir a lo instintivo, a la única naturaleza humana. Por eso, todo es si se quiere cultural sin que eso signifique que todo es convención o artificio, sino modalidad existencial surgida del cuerpo humano y su expresividad. La negación del carácter artificial de la lengua va unida a la negación de una naturaleza sin el hombre que pudiese decirse tal cual es en un algoritmo o que se manifestase idénticamente en todos los casos como los instintos sin modalidad existencial, sin ser transformada culturalmente por el hombre. “Un algoritmo convencional -que, por otra parte, solamente tiene sentido referido al lenguaje- no expresará nunca más que la Naturaleza sin el hombre”⁵²

Al rechazar la posibilidad de un lenguaje unívoco, de signos artificiales que remitan a signos naturales, no hacemos sino insistir en lo que decíamos al principio: no puede separarse el sentido de la palabra, “le mot a un sens”. Viviendo como vivimos insertos en un mundo lingüístico poco puede “decirse” de una infancia no hablante, de una experiencia prelingüística, de una naturaleza sin el hombre. Pero eso no conlleva reconocer sin más que todo sea lingüístico porque las connotaciones emocionales o poéticas de las palabras forman parte esencial de su sentido (por ello ninguna traducción es perfecta). Lateralmente, en la articulación de las palabras, como antes en la articulación de los movimientos que preparaban los gestos, así como en su expresividad inmanente encontramos, por así decir, lo ‘mudo’ de la palabra, lo no lingüístico de lo lingüístico, lo emocional al lado de lo conceptual, lo corporal-existencial en el mundo sedimentado de la cultura. Además, mientras los significados, resultado de actos de habla anteriores sedimentados, no muestren justo su historia, su génesis, podrán confundirse con verdades sempiternas, seguirá creyéndose en la razón como instrumento para transparentar el mundo. La crítica a la razón, central en la obra de Merleau (como en Heidegger) comienza por mostrar las bases irracionales en las que se asienta el lenguaje, la facticidad y contingencia material de los sonidos, lo que tienen aún en común las palabras significativas con los gestos; ese fondo opaco de la razón permite completar aquellas ‘esencias conceptuales’ inmutables con lo que

⁵⁰ Fp 206 Php 220-221

⁵¹ Fp 204 Php 218: «autant manières de chanter le monde»

⁵² Fp 205 Php 219

las convierte en provisorias, vinculadas a la vida: las esencias emocionales. Esa crítica no puede olvidar la razón de la razón, el por qué de nuestra fe en la razón: la peculiaridad del lenguaje respecto a otras formas de expresión, su apariencia de claridad, verdad y validez intersubjetiva. El hecho de que las expresiones lingüísticas creadas se sedimenten de tal modo que den la sensación de atrapar una esencia permanente de las cosas, una verdad accesible objetiva y transparentemente mediante el lenguaje parece situarlo no sólo más allá del nivel biológico de la conducta (no es reducible a *flatus vocis*) sino también allende la subjetividad cerrada sobre sí de otras formas expresivas : mientras el músico siempre empieza de cero, el escritor tiene la sensación de que describe un mundo que no es ajeno al de otros escritores, que su escritura empieza allí donde la dejaron otros. Es patente en este tema la influencia del autor de *Ideas II*, *Crisis* y de *Origen de la geometría*, obras en las que se aborda la paradoja de que las verdades más aparentemente intemporales son resultado de invenciones revolucionarias que, al sedimentarse, se constituyen en el mundo desde el que trabajarán filósofos, geómetras, científicos posteriores. El científico, el escritor, todos partimos, pues, de un horizonte en el que se han sedimentado operaciones creadoras, que nunca es, pues, naturaleza pura sino siempre mundo interpretado, hecho por el hombre, mundo cultural. Sólo eso explica el prestigio de la razón.

Es verdad que la peculiaridad de la expresión lingüística consiste en que no se limita a mostrar inmediatamente una emoción o un estilo sino que representa o figura algo totalmente ajeno al sonido o al signo escrito. Pero ese trascender de la palabra al sentido es inmanente al lenguaje mismo: el significado no es externo totalmente al vocablo como mundo de ideas superpuesto a los sonidos o grafías físicos que le sirven de sostén empírico sino que lo que se produce es un escape respecto a lo biológico en el lenguaje que trasciende, como cualquier conducta humana.

A su vez el lenguaje no plantea más problema que éste : una contracción de la garganta, una emisión de aire silbante entre la lengua y los dientes, cierta manera de accionar nuestro cuerpo, se deja investir de pronto de un *sentido figurado*, sentido que esos gestos significan fuera de nosotros. Esto no es ni más ni menos milagroso que la emergencia del amor en el deseo o la del gesto en los movimientos no coordinados del inicio de la vida.⁵³

La figuración de la palabra no es el único modo posible de figurar el mundo ni de trascender lo biológico ni de sobrepasar el ser hacia cierto no ser o de sobrepasar el cuerpo para indicar algo a otros. La transformación de lo material (aire, letra impresa) en sentido es milagrosa si se quiere pero milagro que se repite continuamente en toda

⁵³ Fp 210-211 Php.226

conducta humana como demuestra por ejemplo la emergencia del amor en el deseo. Sin embargo, la aparición del sentido es una novedad porque no puede decirse que preexistiese simplemente en el cuerpo o en el puro movimiento –como tampoco por otra parte como ideas, como algo mental. Tampoco parece que la semejanza con otras formas de expresión portadoras de emoción y que modulan un estilo de ser pueda bastar para dar cuenta de la capacidad de apuntar más allá del sonido hacia algo no presente figurado. ¿Puede, se pregunta R. Barbaras, entenderse la significación desde la vida expresiva?

Gesto emotivo y palabra no son ciertamente naturales, pero no son sin embargo convencionales en el mismo sentido. Que el gesto silencioso no esté vinculado a la naturaleza sobre un modo causal no permite comprender que se supere hacia una significación lingüística. La originalidad de la expresión lingüística es claramente marrada: puesto que el cuerpo es abordado como cuerpo viviente, su vida no puede ser recobrada como vida de la significación.⁵⁴

El recurso al origen expresivo del mundo de los significados resulta insuficiente porque no puede compararse el carácter convencional de un gesto, por ejemplo, para expresar tristeza con el artificio de la palabra “tristeza” para mentar un estado bien otro que las letras que la componen, ni puede compararse la exteriorización de una emoción corporal con el trascender lo biológico, verbigracia un soplo de aire, hacia algo totalmente diferente (‘mundo’ de significados). Al expresar también se exterioriza pero, por así decir, sin “exterior”, sin no ser, desde el cuerpo mismo o por el poder intrínseco del lenguaje. Significar supone, en cambio, transmutación de un sonido físico o de una gráfica visible en algo “invisible”, en lo figurado. Merleau Ponty se refiere a diferentes capas (“*couches*”) de significación, desde la significación visual a la conceptual pasando por el concepto verbal.⁵⁵ Pero en la percepción, en el movimiento o en el gesto el sentido es inmanente; visible y presente, generado incluso por el movimiento y la corporalidad expresiva, el sentido habita el cuerpo y, en último término, la palabra expresiva. En cambio, significar es “recoger un sentido y comunicarlo”⁵⁶, no ya producir un sentido sino “traducirlo”, llevarlo a otro ámbito, trascenderlo: no puede decirse que la palabra tiene o es habitada por un significado conceptual; el carácter convencional del signo respecto al concepto lo impide.

Todos los peligros dualistas que parecía conjurar la teoría merleauPontiana del lenguaje con la fórmula “*le mot a un sens*” reaparecen bajo otro prisma. En efecto,

⁵⁴ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, p.190

⁵⁵ Fp 212 Php 228

⁵⁶ Fp 211 Php 226

hemos visto cómo se superaba la imagen intelectualista del lenguaje que lo subordina al pensar como mero signo sin que eso nos llevase a sostener la idea mítica de un origen-infancia silenciosa del lenguaje ante la cual todo decir sería traducción imposible. Pero, esquivado el dualismo entre pensamiento y lenguaje y entre origen silencioso y traducción lingüística, ¿no quedaría aún una discontinuidad irresoluble, la que hay entre vida expresiva y significación? No puede seguirse hasta el final la analogía entre lenguaje y gestos o expresiones artísticas porque los significados que mientan las palabras no son reducibles sin más a expresividad sonora o al estilo subjetivo del artista. Merleau parece defender, a la vez, un origen expresivo de la palabra, su potencia de generar sentido, y una instalación de la palabra con su significado fijado que permite figurar más allá de los signos y comunicar más allá⁵⁷ del presente y de la subjetividad del hablante. Cuando distingue entre “*parole parlante*” y “*parole parlée*”, se diría que quiere salvar dos nociones de cultura distintas: sería la primera lugar de intercambios expresivos dominados por el estilo personal y novedoso del escritor, del músico o del pintor que transmiten emocionalmente sin necesidad de mediación alguna (comunidad de artistas, diríamos, en la que cuenta ante todo la originalidad de la “*parole parlante*”); sería la segunda sedimento de esos actos expresivos (“*parole parlée*”) que dejan significados con validez objetiva, intersubjetiva, vinculados convencionalmente a signos que, por ello, pueden ‘figurar’, esto es, referirse a significados o representaciones ya dados y entendibles por todos. Por eso la palabra hablada puede entenderse desde el primer prisma como pérdida de sentido, petrificación de la vida del lenguaje, caída-olvido o, desde el segundo, como resultado final del esfuerzo expresivo por el que manejamos un mundo de significados -no sólo derivado sino “otro” mundo- que garantiza la comunicación, transmisión y objetividad de los mensajes, en fin, la racionalidad desde la cual lo “expresivo subjetivo” juega necesariamente un papel menor. Tal dualidad podría rastrearse ya en Husserl quien trataría, a la vez, de arraigar la lengua en la expresividad corporal y de desplazarla, extrañarla hacia un mundo cultural, hacia significados-ideas como horizonte de verdad que articulan la tradición (científica, filosófica).

La pregunta que, en último término, puede plantearse es: ¿de dónde extrae su vida, esto es, su sentido, la palabra, de la experiencia finalmente muda o de la auto-referencia lingüística? Una vez ha suplido el mundo de significados la experiencia en puridad silenciosa, podríamos creer que la vida del lenguaje se nutre sólo de palabras disponibles (*parole parlée*) para generar palabras nuevas. Pero precisamente lo que permite suplir el mundo perceptivo por otro significativo es que significar no es sino

⁵⁷ Fp 213 Php 231

recoger un sentido previo para comunicarlo, y ese sentido está encarnado en las palabras mismas, en su sonoridad y en la impronta creadora que otros hablantes depositaron en ellas. Así lo interpreta Y. Thierry:

Ciertamente esta ruptura con el silencio no hace que se desvanezca el sentido mudo de lo sensible; la palabra es más bien su reestreno, y reproduce en ella, a través de la cultura y la historia, las operaciones diferenciadoras características de la percepción.⁵⁸

Claro está que no sólo se recoge un sentido operante ya prelingüísticamente sino que la vida del lenguaje consiste también en operar sobre significaciones disponibles, revertir sobre sí mismo para volver a “decir” precisamente y no repetir lo ya dicho. Esta reversibilidad del lenguaje, que se encuentra también en la percepción misma y que más adelante verá como clave primordial del ser, no consiste en tomar distancia (*theorein*) para objetivar el fenómeno lingüístico sino en operar (*praxis*) sobre el lenguaje moldeándolo de acuerdo con el estilo de ser del hablante y de lo que quiere decirse. La auto-referencia del lenguaje no es pues transparencia: no la convierte en objeto porque sólo puede decirse algo de él desde él mismo con lo que nunca desaparece la opacidad de sus operaciones de sentido (estilo) ni la facticidad o materialidad del lenguaje. ¿Cuál es entonces la distancia desde la que la fenomenología del lenguaje trata de mostrarlo? Si somos coherentes con lo dicho hasta aquí, Merleau sólo podría indirectamente aludir y no “representar” la experiencia lingüística ya que estamos en el lenguaje con lo que no cabe exterioridad entre el discurso que representa y el lenguaje representado. El lenguaje filosófico tradicional pretendía decir, figurar el mundo desde una conciencia con capacidad de representarlo y, por ello, su objetivo último era transparentar con su decir, un decir sin ambigüedad, el ser del mundo. Si todavía se quisiera referir uno al propio lenguaje, sería sólo gracias a un metalenguaje, dotado a su vez de la misma falta de equivocidad. Por el contrario, lo que la obra posterior de Merleau demostrará, desde *La prose du monde* hasta *Le visible et l'invisible*, es la necesidad de acercar la filosofía al lenguaje indirecto, el que se encuentra en la literatura o en la pintura que aluden silenciosamente tanto como dicen-representan. También la filosofía debe renunciar a hacer totalmente explícito el lenguaje con el que expresa como debe renunciar a transparentar totalmente la ambigüedad del ser en el mundo; esa renuncia no impide decir pero sí limitar ese decir a un representar perdiendo los silencios y las alusiones propias de todo expresar. Es la exigencia del fenómeno mismo, el carácter alusivo del lenguaje la que parece obligar a referirse a él en un lenguaje filosófico dotado de esa

⁵⁸ Thierry, Y. *Du corps parlant*, p.106

misma capacidad de connotar, de evocar la experiencia así como las emociones -¿en un lenguaje metafórico?

Capítulo VIII

El sentir y el mundo percibido

1. Sobre el preámbulo a la segunda parte: “El mundo percibido”

De forma concisa y bella arranca el preámbulo de la segunda parte, dedicada al mundo percibido, a modo de engarce con todo lo anteriormente dicho en la primera, dedicada al cuerpo.

El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema.¹

El motivo que explica el encadenamiento de los temas de la primera y la segunda parte es que están unidos profundamente por su ser si, como dice Merleau-Ponty, el cuerpo es corazón que da vida al espectáculo visible que forma sistema con él. Así, prolongamos el movimiento des-objetivante del cuerpo, experimentado como cuerpo viviente, al mundo que, lejos de ser objeto o en sí, aparece como espectáculo “viviente”, “animado” por el cuerpo. El mundo, corpóreamente animado, deja de concebirse como inerte y ante los ojos, cobrando una insólita organicidad y dinamismo. ¿Es sólo una analogía lo que realiza Merleau entre corazón y cuerpo de un lado, y cuerpo y mundo de otro o corre, por así decir, la vida del cuerpo por las venas de las cosas? Tal vez así entendamos lo que quiere sugerir nuestro autor cuando nos dice, por ejemplo, que las cosas “nos” miran y no son sólo miradas.²

Pero esa visión orgánica, de resabios románticos, nos aleja, y mucho, del común parecer sobre las cosas. ¿Cómo puede darse cuenta de los objetos si se empieza por verlos como correlatos del cuerpo viviente, diría el idealista? Tanto éste como el realista dan por sentados dogmáticamente la solidez y objetividad de las cosas desde las cuales las experiencias corporales del mundo no son sino anecdóticas (“psicología”). Ciertamente que nunca “veo” un cubo, con sus seis caras, todas iguales, pero el cubo existe, tiene “sentido”, luego, o bien la experiencia es “incompleta” o sirve sólo como “ocasión” para pensar su estructura inteligible. Si objetivamos a su vez al cuerpo, “objeto móvil”, podemos perfectamente entender la correlación entre los movimientos del cuerpo y las seis caras del cubo idealmente perceptibles. El

¹ Fp 219 Php 235: « Le corps progresse est dans le monde comme le cœur dans l'organisme: il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système. »

² Fp 88 Php.82: “Cada objeto es el espejo de todos los otros”.

idealismo, corrigiendo a la experiencia para la que el cubo no es visible, permite, cuando menos, pensarlo aunque sea sustituyendo el “conjunto de correspondencias vividas” entre cuerpo y cosa por una “correlación objetiva”³ Pero aún: ¿pensar el cubo es sólo juntar discursivamente la noción de ser, de lado o igualdad o implica además relacionarlos “realmente”, concebir “el ser espacial que acarrea conjuntamente estos predicados”?⁴ Comprendemos lo que es un cubo no porque se lo defina abstractamente, separándolo de la experiencia, sino justo al contrario gracias a un saber corporal previo sobre lo que es el “entre” de los lados que “encierra” el cubo. Luego el cubo idealmente pensado es impensable porque en el espacio en sí no habría interior ni exterior, ni dirección; pensar el cubo sin perspectiva es destruir su estructura “interna”, lo que lo hace comprensible. La reflexión idealista sobre el cubo es dogmática ya que da por supuesta su significación sin preguntarse por su vínculo con nuestra experiencia, y es un pensamiento de sobrevuelo (*pensée du survol*) que, al prescindir del punto de vista, del sujeto psicológico, impide comprender el espacio cúbico que une los lados iguales porque sólo hay “entre” o “interior” para un sujeto corporal. Para dar cuenta de la “vida interior que alimenta el espectáculo visible” (v. cita inicial) que es el mundo, es preciso “sumergirse en la espesura del mundo por la experiencia perceptiva”⁵, urge un pensar desde dentro (“*une pensée du dedans*”, siguiendo la expresión de F.Dastur⁶). Sólo así pueden descubrirse, desvelarse las conexiones vivas entre el espectáculo y el cuerpo, equiparables a las que se producen entre las partes de mi cuerpo: la unidad de la cosa remite a la unidad del esquema corporal y por ello cuando mis dedos recorren una esfera y la reconocen como una (no múltiple) es porque el dedo índice y el corazón actúan como un solo órgano. No hay saber o pensar sin ese otro saber que es el del cuerpo y el de la experiencia o percepción interior: la percepción exterior de una esfera remite a la percepción interior como ese saber implícito que siempre poseemos porque somos cuerpo. Todo ello no sólo desmiente el distante saber sobre el cuerpo sino que nos permite despertar también la experiencia del mundo tal como se nos aparece “en cuanto somos del mundo por nuestro cuerpo, percibimos con nuestro cuerpo”⁷ El mundo, el cubo, la esfera no solicitan una reflexión externa a la experiencia corporal, no se solucionan sus enigmas desde el ‘interior’ del pensamiento: lo interior tanto del cubo como del pensamiento se comprende porque partimos de la ‘percepción interior’ del cuerpo, de

³ Fp 220 Php 236

⁴ Ibid

⁵ Ibid

⁶ Dastur, Françoise « Merleau-Ponty et la pensée du dedans » en M. Richir (textes réunis par) *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992 págs..43 a 56

⁷ Fp 222 Php 239

la interioridad que es resultado de la experiencia, de la *praxis* y del saber pre-lógico del cuerpo. La interioridad a la que remite la exterioridad, verbigracia para entender el cubo, no es la de la reflexión que sobrevuela, justo, externamente para darnos un significado intemporal y a-espacial, esto es, irreal, sino la percepción sobre sí que siempre se tiene, mejor, se es: el esquema corporal que conecta realmente, vívidamente cosa y experiencia y nos da el sentido ante-predicativo de lo circular o del cubo. Ese saber de sí es, ante todo, *praxis* que no remite a un 'yo pienso sino a un 'yo puedo' porque al experimentar pongo en obra lo esférico, lo interior, las direcciones y porque no es por un pensamiento exterior al cuerpo, objetivador y explicativo que se comprenderá la experiencia sino por un saber del cuerpo por el cuerpo, por la *praxis* corporal que, en su acción, sabe-hace lo esférico o lo interior.

En síntesis: la interioridad del "*savant*" o del filósofo idealista es exterioridad al mundo y distancia mientras que el saber del cuerpo es el 'saber del ser en el mundo', saber desde su interior que es también su corazón corporal: el cuerpo sabe la vida que recorre el espectáculo porque sabe de sí que no es sino 'ser en el mundo' y porque como cuerpo 'anima' al mundo, esto es, le da su sentido (léase orientaciones, direcciones) y es su mirar lo que la convierte en espectáculo.

Del mundo percibido (segunda parte) ya sabemos, hemos sabido siempre; no lo descubrimos, en todo caso, lo redescubrimos simultáneamente con el saber de sí del cuerpo (primera parte): el mundo percibido explicita, transforma en lenguaje de percepción exterior lo que implícitamente ya encierra el esquema corporal, el cuerpo en su percibir, el cuerpo en su movimiento espacializador-temporalizador, el cuerpo en su expresiva emotividad.

2. El sentir

Todo lo que aprendimos en la primera parte sobre la percepción como apropiación corporal del mundo, nos sirve ahora para encarar simétricamente el mundo percibido como in-corporado y así orgánicamente centrado sobre el cuerpo, lo que desmiente toda objetividad y neutralidad de la cosa ya que ésta tiene el mismo ser que el cuerpo.⁸

Por otro lado, este capítulo recoge el guante lanzado en el capítulo sobre el lenguaje, a saber, el reto de encontrar un sentido y un decir ante-predicativos, previos a toda representación y a la objetivación-subjetivación subyacente, en lo sensible mismo. El desafío es ante todo lingüístico: ¿cómo decir lo anterior al *logos*, esto es, no sólo describirlo sino explicar lo vivido sin recaer en dualismos ajenos a esas vivencias?

⁸ Véase Bimbenet, Etienne *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, págs..174-175

Cuando se refiere a la comunión primera con el mundo que es el sentir, el texto merleau-pontiano se llena de expresiones poéticas (P. Claudel, F. Ponge) o parafrasea a pintores como Cezanne sin por ello abandonar las descripciones psicológicas: la visión desde fuera y la visión interior conviven ambiguamente en su lenguaje. Pero todos sus esfuerzos convergen hacia un nivel previo que permita evitar el dualismo filosófico que ha predominado en la explicación del sentir, un nivel que dé carta de naturaleza a lo sensible más allá de la positividad tanto del acto de sentir como de lo sentido como objeto.

Siguiendo su estilo reflexivo habitual, podemos recorrer un primer momento de-velador que, en este caso, repara en el común olvido-tanto del empirismo como del intelectualismo- del sentir mismo en beneficio de sus realizaciones parciales que son tomadas- de ahí el olvido- como definitivas y primeras, como substancias, hechos o realidades inalterables, objetivas o subjetivas tanto da. El segundo momento recoge el 'claro' abierto por esta negación: en nuestro caso, la recuperación de un nivel, previo a los 'actos' o positivaciones que llamamos "sensación" y "objeto", de una disponibilidad intencional, de un campo perceptivo, del encuentro siempre parcial de las potencialidades sensible y sintiente que permiten comprender la familiaridad corporal con el mundo. Esa es la primacía de la percepción constante en su obra: la prioridad del sentir y del sentido sobre todo esquema objetivista causal o sobre el significado descubierto por una reflexión ulterior, esto es, la preeminencia epistemológica y ontológica a la vez del percibir. Sentir no se reduce a 'lo' sentido objetivamente ahí, independiente del sujeto perceptor, antecedido causalmente por estímulos; quien describe así lo percibido se ignora a sí mismo, su presente, su 'presencia a mundo', su inherencia a él continuamente en obra: no puede dejar de ver, escuchar, tocar y siempre sabe ya del mundo al que "finge" explicar externamente, olvidando su familiaridad, su ser-en-el-mundo corporal, su situación.

El sujeto perceptor es el lugar de las cosas, y el filósofo describe las sensaciones y su sustrato como se describe la fauna de un país lejano: sin percatarse de que él también percibe, que es el sujeto perceptor y que la percepción, tal como la vive, desmiente todo lo que dice de la percepción en general.⁹

Sentir no puede tampoco reducirse al 'yo pienso', a la reflexión comprensora. El intelectualismo mejora el pensamiento objetivo porque reconoce mi relación con el mundo pero sustituye el vínculo perceptivo, la vivencia, la "visión de los ojos" por la "inspección del espíritu", por la constitución por un yo trascendental del mundo. Esa reflexión por la que la percepción cobraba sentido superando lo empírico del yo y del

⁹ Fp.223 Php 240

cuerpo hacia su significación resulta ser una reflexión incompleta por cuanto no justifica el carácter inacabado con que siempre se presenta el mundo ni da cuenta del fondo prepersonal que convierte toda posición de un yo en algo provisorio, insuficiente porque, en realidad, quien percibe no es nunca un sujeto plenamente consciente de su percibir ni dueño absoluto del mismo. Hay una desposesión en el sentir: se percibe en mí, cabe decir, antes que yo percibo.

El sujeto de la percepción quedará ignorado mientras no sepamos evitar la alternativa de lo saturado y lo naturante, de la sensación como estado de conciencia y como conciencia de un estado, de la existencia en sí y de la existencia para sí.¹⁰

Como señala Etienne Bimbenet, en un análisis que aproxima su lectura de estos pasajes con *La Structure du comportement*, la inherencia vital de la percepción no puede ser representada como “*natura naturata*”, como mundo natural dado pero tampoco como naturaleza corporal dada (“*natura naturans*”) sino por la connaturalidad, más antigua que los términos de la relación, entre cuerpo y mundo.¹¹ La ambigua expresión « yo natural », « *moi naturel* »¹² refleja bien la necesidad de repensar a fondo tanto la naturaleza como lo que entendemos por yo.

Lo sentido no es, en conclusión, ni lo objetivo o en sí, aislables idealmente del sentir, ni el hecho psicológico de la sensación del que puede tenerse conciencia, ni tampoco la conciencia de ver o sentir en general o el significado que late más allá de la materialidad y concreción de lo empírico. También ahora, como vimos que sucedía en otros pasajes de *Phénoménologie...*¹³, la doble negación de cualidades psíquicas o subjetivas y de neutralidad objetiva a lo sentido corre paralela con la denuncia de la a-dimensionalidad o, en todo caso, de la especialidad geométrica y estática de la que son deudoras a la vez la ciencia y la filosofía tradicionales. Es porque ciframos lo subjetivo en un interior psíquico en el que encontraríamos los *quale* sensoriales y lo objetivo como su causa exterior, como estímulos sin eficacia por sí mismos, esto es, porque separamos espacialmente -allí exterior y aquí interior- y temporalmente -anterioridad del estímulo-causa, posterioridad de la sensación-efecto-, por lo que el fenómeno mismo de la sensación como movimiento no es comprendido. “Los colores tienen significación motriz”¹⁴, es decir, trascienden más allá de todo en sí, con su

¹⁰ Fp.224 Php.241

¹¹ E Bimbenet, *Nature...*p.174

¹² Fp.187, 227, 231; Php.199, 239, 250

¹³ *Verbig*. C I “El cuerpo como objeto” y CIII “La especialidad del cuerpo propio” de la primera parte.

¹⁴ Fp 226 Php 243

propia significación vital, “solicitando cierta manera de mirar”¹⁵, verbigracia abduciendo como el amarillo que repele el mirar o aduciéndome, volviéndome hacia él, como hacen el verde o el azul. Lejos, pues, de separar estímulo percipiente y respuesta motriz, Merleau los entiende como originariamente vinculados. Son las cosas mismas las que son intencionales y dotadas de “fisionomía motriz”¹⁶ no la respuesta ulterior de la conciencia, y los colores no son estímulos puntuales sino que “dimensionan” espacial y temporalmente de un modo u otro, provocan acercamiento (aducción) o alejamiento (abducción).

El azul es lo que solicita de mí cierta manera de mirar, lo que se deja palpar por un movimiento definido de una mirada. Es cierto campo o cierta atmósfera ofrecida a la potencia de mis ojos y de todo mi cuerpo.¹⁷

Sé lo que solicita de mí lo azul por un saber natural, pacto con el mundo, comunicación interior con él, que es previo a todo entendimiento. Lo azul no requiere pasivamente ser descubierto por la mirada sino respondido corporalmente de manera adecuada a su solicitud, cubrir espacio-corporalmente la dimensión sensible y motriz, espacial y temporal abiertas. El color es descrito como un halo o como una atmósfera; no como puntos espaciales -estímulos- dentro de coordenadas objetivas y geométricas, sino como apertura, disponibilidad motriz, mundanizadora, como posibilidad sensible que se ajusta al poder sintiente motriz del cuerpo.

Son numerosos los ejemplos, los encontramos en las descripciones de Sartre en “*L'Être et le Néant*”¹⁸, en la sensible mirada del poeta o del pintor (Ponge, Cézanne), en los que el sentido de las cualidades parece depender totalmente de las reacciones suscitadas por nuestro cuerpo: lo meloso (Sartre) precisa de mi tacto, de mi comportamiento, no tiene definición fuera del hombre.¹⁹ Por un lado, la mano que explora la miel es a su vez atraída y englobada por su objeto; por otro, esa relación de la cosa a nosotros precisa esa respuesta sin la que no sería propiamente nada. Lo meloso como lo azul como lo líquido son donaciones primeras, originales, manifiestan la connivencia natural con el mundo, un diálogo previo con las cosas. Si la cualidad de las cosas sólo es comprensible desde el comportamiento corporal que suscita, recíprocamente, el cuerpo adopta ya la actitud que provoca la cualidad. “Hay que

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Fp 225 Php 242

¹⁷ Fp 226 Php 243

¹⁸ Cfr. Sartre, J.P..*El ser y la nada*, cap. III “La trascendencia”, p.216

¹⁹ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Causeries 1948*, Paris, Seuil, 2002 cap IV « Exploration du monde perçu: les choses sensibles », págs.. 25 a 31

volver a aprender a vivir estos colores (rojo, verde) como nuestro cuerpo los vive, o sea, como concreciones de paz o violencia.”²⁰

Sujeto sensor y cualidad co-nacen, son connaturales; ése es el co-nocimiento (*co-naissance*) de la percepción, del yo natural que percibe, del cuerpo y su “praktognosia”.

El sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado; es una potencia que co-nace (co-noce) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él.²¹

Una vez más el “*mot poétique*”, en este caso de Paul Claudel, atina más que el término filosófico a expresar el conocimiento corporal: “*avant d’ouvrir les yeux, je sais* (nosotros diríamos: *le corps sait*) *tout par coeur*”²² Esa simpatía entre las cosas y el cuerpo, esa intimidad con el mundo podría hacer pensar en la intuición bergsoniana. También Bergson parte de la relación interior con las cosas; en su caso, del vínculo entre “duración” de las cosas, que es su ‘coseidad’, con el tiempo, intuido interiormente, desde el que se penetra en la duración, en el ser de las cosas. Pero tal intuición no da cuenta de los fenómenos ni puede hacerlo porque no sale de sí; es desde sí -desde la temporalidad- que pretende desvelarse interiormente el mundo. Por el contrario, Merleau-Ponty vincula intencionalmente cuerpo y mundo: las cosas solicitan una respuesta corporal activa y las in-corporan continuamente. Así, es corporal y prácticamente (de “praxis”), no intuitivamente, que aprehendo las cosas como exterioridad que interioriza apropiando y dimensionando el mundo. La intencionalidad y el movimiento, a diferencia de la intuición, son, por ende, incompletos, responden parcialmente a la solicitud de las cosas que funciona como deseo infinito. La simpatía, comprensión, incluso identidad consigo, como atributos propios de la vida de la que habla Bergson no anulan en Merleau la diferencia ni la exterioridad; es percepción, no intuición, percepción de una forma, de algo externo en suma, aunque en su superación. Esa intimidad o interioridad es posibilitada por el despliegue en la exterioridad, por la percepción y no sólo por la vida propia que articula internamente con un todo lleno de vida. Lo interior se encuentra ya en las cosas y no en el sujeto. Lo que permite la apropiación de lo externo es el carácter corporal de la cosa, su llamada intencional y dimensional al cuerpo.

El co-nacimiento de la sensación recuerda además poderosamente al acto de Aristóteles por el cual lo sensible y lo sintiente emergían como tales. De hecho,

²⁰ Fp 226 Php 245

²¹ Fp.227 Php 245

²² Claudel Paul, *Art poétique*, en *Oeuvre poétique*, París, Gallimard, 1967 p.167.Cit en Bimbenet, *Nature....* p.181

también en Aristóteles encontramos esa unidad que permite afirmar tanto que el árbol está en mi ojo (*formaliter*) como que mi mirada está en el árbol. La con-naturalidad entre cuerpo y mundo de la que habla Merleau puede compararse con el *dictum* aristotélico de que “el alma es en cierto modo todas las cosas”²³ cuyo correlato es que las cosas sólo son verdaderamente lo que son en el alma. Esta fuente aristotélica del texto merleauiano ha sido subrayada por Barbaras:

La actividad de la conciencia corporal juega () el papel de la actualidad aristotélica () este ek-stasis del ser-en-el-mundo corporal puede verdaderamente ser definido como el acto común de lo sintiente y de lo sensible²⁴

Esa actualidad del sentir, vista como elemento primero, impide la positividad y precedencia tanto del medio como del sujeto que dependen, para ser, para nacer, precisamente de ese elemento. El problema, según Barbaras, de *Phénoménologie...* es que en esta obra no se acertaría a conciliar plenamente la unidad vivida de este sentir con la dualidad entre lo sintiente y lo sensible a las que nos lleva explicar, decir esa vivencia. Ante esto podemos preguntarnos: ¿hay un encuentro entre naturaleza y sujeto perceptor en la percepción, como sugiere Barbaras que en el fondo piensa Merleau, o precisamente eso es lo que niega cuando escribe que uno y otro en cierto modo co-nacen, como medio y sujeto perceptor, en la sensación? Propongo definir esta situación más bien como ‘ser-de-encuentro’, esto es, la peculiar dualidad surgida de un acto y que no es sino en y por su relación, por su ser contradictorio. También así podríamos entender el extraño co-nacimiento que es el percibir, extraño porque supone al tiempo alteración y novedad (no pura fusión) y familiaridad del cuerpo que sabe ya siempre lo que va a ver; el ser de la percepción es encuentro así que lo otro y lo anterior sólo son tales precedidos por mi saber corporal y aprehendidos en mi actividad. Por ese motivo, pese a las similitudes, la actividad corporal de la que habla Merleau no es, en nuestra opinión, asimilable totalmente con la actualidad aristotélica. ¿Es acto sin más la percepción en la que se actualizan dos potencias, la de lo sensible y la del sujeto sintiente, que, así, dejan de ser potencias? ¿Por qué entonces lo que literalmente dice el texto es que el sujeto es una “potencia” que co-nace y no acto que co-nace? No creo que pueda identificarse la actividad del cuerpo sintiente con la noción aristotélica de acto que comporta positividad o acabamiento: se habla de movimiento, de intencionalidad, de acto “parcial” y, siguiendo al peripatético, movimiento supone potencia porque se define como acto de lo que está en potencia

²³ Aristóteles *Del alma*, III, par.8, 20-b

²⁴ R.Barbaras, *Le tournant...* cap II « La puissance du visible » págs.. 13-31, p.21 (trad.mía)

en tanto que está en potencia. En Merleau, la no positividad, la potencialidad de lo sensible y lo sintiente no desaparecen nunca en la plenitud de un acto por el que se presentarían plenamente la vivencia y el objeto sino que, al contrario, la vivencia es anónima y parcial, remite siempre, bien a la sensibilidad que la precede como lo general a lo singular, bien a lo sensible y a su solicitud incesante. En conclusión, el ser-de-encuentro no supone ni precedencia ni superación de la tensión y relación de lo intencional por la nueva positividad de un acto i-relativo, porque toda presencia es ausencia a la vez y sólo hay percepción sobre un fondo imperceptible y vivencia singular por una generalidad que la precede anónimamente. El ser que sale del encuentro, siendo éste el que lo constituye como *ser*, se presenta como dual siempre, presente y ausente a la vez, cualidad sensible que es en su remisión corporal, así como el cuerpo, los sentidos, a los que llama también nuestro autor, Yo naturales²⁵, no son sino movimientos intencionalmente referidos a lo sensible por el que son demandados. Mucho más que una implícita ontología no superada de naturaleza y conciencia, lo que preside la comunión entre cuerpo y mundo es la reversibilidad de lo que más tarde llamará "*chair*"; ser último de uno y otro por el que ambos son duales y únicos en su remitir constante de la carne del cuerpo a la de las cosas, que no es sino ese ser del encuentro de nuestra lectura.

Las evidentes referencias terminológicas a *Ser y tiempo*, podrían también ocultarnos las importantes diferencias entre Merleau y el primer Heidegger sobre la sensación. Destaquemos primero los vínculos: ser-en-el-mundo es la expresión que usa Merleau para expresar esa unidad de la que la sensación sería no sólo una manifestación sino fundadora; "*Befindlichkeit*", primera caracterización existencial del "ser en" es justamente traducible como "encontrarse" y, más importante, es el estado de ánimo que abre el mundo, lo descubre: así, el amor lo amable o el temor lo temible, igual que en la sensación se desvelan o nacen las cualidades sensibles. Sin embargo, la distancia entre ambos planteamientos es notable porque para Heidegger los sentidos, el "encuentro", la afección de la sensación no es original sino precedida, condicionada por el "ser herido" del *Dasein* basado a su vez en el "encontrarse": "Sólo porque los sentidos son ontológicamente inherentes a un ente que tiene la "forma de ser" del "ser en el mundo" "encontrándose", pueden resultar afectados."²⁶

Para Merleau, en cambio, no sólo el mundo "mundanea" por y en el encontrarse afectivo sino que también somos en y por la atmósfera, el modo existencial en el que

²⁵ Fp 231 Php 250

²⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p.165

lo amarillo o lo rojo provocan cierta reacción en mi ser, cierto halo en el que soy -como sujeto natural- en tanto que absorbo en lo percibido.

Se hace preciso, en todo caso, repensar a fondo el sujeto de la percepción que no es pensador y que es anónimamente en la atmósfera inducida por lo sensible. Eso no puede anular sin más la relación con el sintiente en la pura pasividad de la recepción: en la percepción como en el sueño debe darse una disposición activa para que se produzca uno y otro. Igual que, para dormir, el papel del que quiere conscientemente entregarse al sueño prepara el camino para éste, en el que desaparece precisamente voluntad y conciencia, así también, en la percepción, la atención como disposición activa y voluntaria de un sujeto no llega sino al umbral de la sensación, desapareciendo al tiempo voluntad y actividad, una vez traspasado éste, en la unión con lo sensible. La comunión entre sintiente y sensible que así se produce supone la “ausencia” del sujeto como conciencia de sí y contradice directamente la imagen de un sujeto constituyente de mundo.

Del mismo modo, presto yo mi oído o mi mirada, entrego una parte de mi cuerpo, o incluso todo mi cuerpo, a esta manera de vibrar y llenar el espacio que es el azul o el rojo. Como el sacramento no sólo simboliza bajo unas especies sensibles una operación de la Gracia, sino que es además la presencia real de Dios, la hace residir en un fragmento de espacio y la comunica a cuantos comen el pan consagrado si están interiormente preparados, asimismo lo sensible, no solamente tiene una significación motriz y vital, sino que no es más que cierta manera de ser-del-mundo que se nos propone desde un punto del espacio, que nuestro cuerpo recoge y asume si es capaz de hacerlo, y la sensación es, literalmente, una comunión.²⁷

También en la eucaristía, como en la analogía con el sueño, se prepara el momento de la unión con Dios en la que, no sólo se transfigura el pan, símbolo sensible de Dios, sino que el que comulga se convierte *siendo de Dios* igual que lo sensible no es sólo significado que me solicita sino que, al recogerlo, *se es del mundo* en el modo en que lo sensible lo propone. La preparación no es pasividad, mera posibilidad o espera, sino predisposición activa para recibir el don, en nuestro caso, la donación sensible. No sin razón la llama Maldiney “pasibilidad”, como condición de posibilidad del sintiente que consigue volverse refractario a lo sensible, ser afectado, moverse de sí para recibir, con-moverse. Las expresiones del texto referidas a la comunión sensible recuerdan de hecho al arrebató místico: “me abandono en el azul”, “yo soy el cielo que se aúna para sí”, “mi conciencia queda atascada en este azul ilimitado”²⁸. Para entrar en este

²⁷ Fp 228-229 Php 245-246

²⁸ Fp 230 Php 248

estado, la actitud, la intencionalidad que trasciende hacia el mundo no basta “para hacerme ver de verdad azul”²⁹(ser sensible a los colores, a diferencia de los actos personales, supone “un germen de sueño o despersonalización”³⁰. Hay un fondo irreflejo en nosotros, que el idealismo ignora, y es el saber práctico y habitual del cuerpo que explica la opacidad y “ecceidad” que envuelven al sujeto sintiente y permiten su deslizarse en lo sensible para dejarse llevar por su ley. Ciertamente que al sentir le precede una actitud receptiva hacia lo que, por otro lado, interpela; pero sin esa otra preparación pasiva que es la familiar frecuentación del mundo por el cuerpo que le permite deslizarse en lo sensible y sus propuestas, sin una sensibilidad anónima y natural, suerte de pacto con el mundo que ha establecido *desde siempre* el cuerpo, ¿cómo podría quedar absorto, anonadarme y fusionarme con lo sensible? El sujeto de la sensación en contraste con el sujeto pensante no impone sentido al mundo sino que es “cósmico”, no es transparente a sí sino anónimamente precedido por una sensibilidad, no anula la contingencia del cuerpo y los sentidos en beneficio de la unidad y significación del pensar sino que, radicalmente encarnado, es cada uno de los yo naturales de los sentidos.

Cada vez que experimento una sensación experimento que interesa, no a mi ser propio, aquél del que soy responsable y del que decido sino a otro yo que ya ha tomado partido por el mundo.³¹

La subjetividad así entendida es radicalmente paradójica: ¿puede aún hablarse de sujeto en la sensación si es co-nacer a la vez del sintiente y de lo sensible, eso es, como modo de ser, engendrado por esa relación y que desaparece con ella?, ¿supone, en cualquier caso, un sujeto que precede y prolonga la sensación como horizonte temporal de cada punto-ahora-sensación, y como generalidad *presubjetiva* que la haría posible, precediendo como familiaridad, hábito o vínculo difuso a la singular, y en cada caso única, apropiación de la sensación?, ¿induce necesariamente la opacidad de la sensación, siempre rebasada por un pre-ser, por un pasado primordial, una reflexión superadora de lo irreflejo, desdoblándose el yo entre el yo de la sensación y el yo pensante y consciente de sí, entre la subjetividad irrefleja y la reflexión? Merleau-Ponty nos invita una y otra vez a pensar y reflexionar más allá de los marcos de juego que el *cogito* cartesiano y el yo trascendental kantiano han establecido y que aún son refrendados por el dualismo en-sí, para-sí sartreanos.

²⁹ Ibid.

³⁰ Fp 231 Php 249

³¹ Fp 231 Php 250

Veamos si no el abismo que media entre entender la sensibilidad 'a la kantiana' como posibilidad formal de recepción, siendo esas formas un espacio y tiempo 'puros', a entender la sensibilidad como "conocimiento corporal y práctico" que precede a todo conocer tético del mundo o como generalidad y anonimato posibilitadores tanto del vínculo con las cosas como de cierta relación consigo mismo.

Como toda sensación es, en rigor, la primera, la última y única de su especie, es un nacimiento y una muerte. El sujeto que la experimenta comienza y acaba con ella, y al no poder ni precederse ni sobrevivirse, la sensación generalmente se aparece a ella misma en un medio contextual de generalidad, viene de más acá de mí mismo, depende de una sensibilidad que la precedió y que le sobrevivirá al igual que mi nacimiento y mi muerte pertenecen a una mortalidad anónimas.³²

La sensibilidad, en efecto, parece cumplir una doble misión que en Kant era patrimonio de la espontaneidad del entendimiento; por un lado, permite superar el salto entre lo "en sí" del mundo y el "para sí" de la conciencia gracias a ese pacto natural que va en la naturalidad del yo encarnado, en esa familiaridad y saber los ojos lo que verán antes de que vean; por otro, permite restituir la unidad, sin necesidad del 'yo pienso' de la apercepción trascendental, con la continuidad temporal entre los sujetos de sensación que nacen y mueren en cada 'ahora' porque la sensibilidad anónima los precede y continúa. No precede ni posibilita, pues, un sujeto trascendental o constituyente –de hecho, cada sensación, con su contingencia (su nacer y morir) desmiente este aserto.

Tampoco parece que una reflexión posterior sobre la experiencia como la que reclama el intelectualismo para unificar, objetivar y dar sentido a la multiplicidad empírica sea sostenible. Sólo es pensable, identificable el objeto *como objeto* para un ser que se distancia de sí mismo para estar fuera del ser: si pensar es dejar de ser para conocer, ello implica separarse de los sentidos que son seres-del-mundo para poder pensarlos en mi interior. Dado que conocer significa unir como objeto las experiencias reales o posibles y mis sentidos son muchos, no radica en ellos la unidad del yo o el para sí sino en un alma sin partes, en un conocimiento sin lugar. El 'para sí' es pensamiento sin campo, sin fondo, sin grosor, sin carne (desencarnado), al tiempo fuera del ser y del mundo, y, desde esa reflexión, los sentidos y lo sentido sólo *son* al ser objetivados por un sujeto que los aúna desde su *nada de ser*, desde la conciencia pura y de sí, esto es, sin opacidad, sin *nada* que preceda a la reflexión, sin contingencia. Toda esta contraposición intelectualista entre conciencia y mundo ha quedado precisamente desmentida por ese ser de encuentro que genera el co-nacer

³² bid.

de sensible y sintiente en la sensación. El sujeto de la sensación que precede como irreflejo al pensar ulterior supone siempre una situación y “los sedimentos de una constitución previa (porque) estoy, como sujeto sensor, colmado de poderes naturales de los que soy el primero en asombrarme.”³³ La experiencia sensible prueba la existencia de lo irreflejo como anonimato y generalidad que envuelve la percepción de la que claramente no soy responsable como no lo soy de mi nacimiento o de mi muerte, porque igual que con mi ya, o todavía, existir no puedo precederme como sujeto sensible; siempre ya lo *era* y en rigor cabría decir que se percibe en mí no que yo percibo. Pero además la experiencia descalifica el ideal de un objeto completamente presente ante mi vista porque la profundidad del mundo nunca es agotada y lo captado sólo es parcial y eso pone en tela de juicio también la posibilidad de una plena conciencia de mundo y de sí. Decir que la visión es siempre pre-personal o que siempre se da en un horizonte de cosas no vistas equivale a afirmar que toda sensación pertenece a cierto *campo*. “La visión es un *pensamiento sujeto a cierto campo*, y es a eso a lo que se llama un *sentido*.”³⁴

Recapitulemos: la reflexión que parecía poder abarcar el significado de la experiencia y llevarlo a conocimiento objetivo debe reconocerse precedida por una subjetividad anónima, por lo irreflejo que ocupa siempre ya el supuesto vacío del para sí; el pensamiento, que presumíamos constituyente y, por tanto, desencarnado, sin campo, depende de un pensamiento de la visión que siempre supone un fondo y donde precisamente surge el sentido *porque* no lo he dado yo mismo en una operación constitutiva. Anterior al pensamiento tético que lleva la experiencia al concepto, se da ya un sentido en ésta que es la diferenciación respecto a un campo tal como la Escuela de la *Gestalt* lo ha evidenciado. Ese ‘sentido’ inmediatamente dado - no constituido- lo es por alguno o algunos de los ‘sentidos’, en cierta modalidad de la experiencia o de la existencia de los múltiples posibles. En realidad, sólo por sus propias conexiones sensoriales, como sinestesias, podrá hablarse luego, en un pensamiento judicativo, de unificar los diferentes datos en el concepto o en el objeto. De la premisa gestáltica de que no hay figura sin un horizonte que la envuelva y sin un campo desde el que se configure como tal, deriva Merleau consecuencias sorprendentes: en primer lugar, que no hay pensamiento sin lo impensado no recuperable plenamente; en segundo lugar, que todo decir conceptual o significativo supone un fondo de silencio que no es sin sentido sino, por el contrario, primigenio sentido dado con la experiencia. Lo sensible, lo hemos visto, lejos de entenderse desde la derivada representación y aparecer como plenitud de la mención, es

³³ Fp 230 Php 249

³⁴ Fp 232 Php 251

autónomo, generador de sentido, no deudor de una significación ulterior por parte del entendimiento. Si lo sensible excede a la representación es porque es sentido también y, en realidad, cualquier concepto, en lugar de limitarse a encerrar lo dado, queda sobrepasado continuamente por el sentido generado por lo sensible que lo precede.

Se impone, en fin, una reflexión sobre la reflexión idealizante, una reflexión radical que atrape al pensar en su operación, que ponga al descubierto la objetividad y subjetividad incuestionadas de las que parte el intelectualismo y permita reencontrar, en el sentir, al sintiente y al mundo en su co-nacer.

La reflexión radical es la que se apodera de mí cuando estoy a punto de formar y formular la idea del sujeto y la del objeto, pone al descubierto las fuentes de estas dos ideas, es la reflexión no sólo operante, sino, incluso consciente de sí misma en su operación.³⁵

La singularidad de esta reflexión se hace patente en la expresión “se apodera de mí” que sorprende si se sobreentiende que pensar supone un sujeto consciente de su operación y que en ella constituye la objetividad. La reflexión radical se precede a sí misma, me asalta como *otro* en relación a la apropiadora y transparente actividad constituyente, como sentido del que no puedo dar cuenta, como lo previo a mí igual que a todo sujeto y objeto. Es, sin duda, el reto de Merleau-Ponty reflejar lo irreflejo, recuperar un decir operante que no parta de conceptos ya constituidos sino que co-nazca con el percibir en el que co-nace el mundo y que, por todo eso, sea de verdad un pensar y un decir con sentido.

Si el sentido de lo empírico descansa sobre la operación constituyente por la que le es otorgado, no hay sentido alguno sino que se inviste de significado, en una operación ficticia, a un material empírico, de por sí, desprovisto de él. Esperar que el juicio del entendimiento unifique y objective, y que sólo así pueda decirse la caótica multiplicidad sensible, es olvidar que los juicios parten de conceptos, esto es, de vocablos que ya no dicen sino que re-dicen, repiten, que son lenguaje hablado o constituido, que objetivan y unen objetos sin ‘objetar’ nada, partiendo de lo real-pensado-dicho. El verdadero sentido ya ha tenido lugar en un acaecer único, en una irrupción que sorprende, en la frágil novedad del co-nacer de sintiente y mundo que es la experiencia; sólo en su presencia, en contacto con tal o cual sentido (corporal) puede decirse ‘con sentido’ y no limitarse a reproducir. Obviamente eso supone que en el sentir hay sentido y no multiplicidad caótica a ordenar posteriormente y eso lo probamos desde varios prismas: connotación afectiva de las cualidades sensibles, unidad inmediata de la percepción, relación, a un nivel primordial, con el cuerpo que

³⁵ Fp 234 Php 253

permite todas las sinergias entre los diversos sentidos sin necesidad de apercepción trascendental.

2.1. La posibilidad de sentido

Tres temas se entrecruzan sin remedio en el discurso de Merleau-Ponty sobre el sentido: el tema husserliano de la intencionalidad, el tema, central en Cassirer, de la matriz de sentido y el carácter simbólico de la realidad, el tema kantiano de las condiciones formales para que se dé sentido en la sensibilidad y en el entendimiento. De Husserl recoge la posibilidad de hablar de sentido sin referencia a una representación objetiva, un sentido en obra que se despliega como operación sin ser téticamente apresado. Cuando Merleau cita la célebre sentencia husserliana: “Es la experiencia pura y, por así decir muda, lo que hay que conducir a la expresión pura de su propio sentido”³⁶, no piensa en operaciones intelectuales que traduzcan la experiencia sino en la intencionalidad operante en la propia experiencia. (“Esta intencionalidad no es un pensamiento”³⁷ De este orden es también el movimiento espacializador-temporalizador que opondrá como conclusión Merleau al espacio-tiempo forma les por un lado, y a sentido constituido por la conciencia por otro.

Por el lado de Cassirer ampliamos nuestra noción de lo simbólico para encontrar sentido en las más humildes conductas y hacemos del significado de las palabras un derivado de ese sentido primigenio. “El cuerpo, en cuanto tiene unas ‘conductas’, es este extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo (...) y por el que podemos encontrarle una significación.”³⁸ “Pero, ¿de dónde derivan las palabras mismas su sentido?”³⁹; ésa es la pregunta que inicia una fenomenología genética sobre el sentido último de la palabra. El significado debe abrirse a su horizonte previo de posibilidad, que radica en un sentido primigenio sin el cual la palabra se reduciría al sinsentido de un signo convencionalmente referido a su significado que, a su vez, no es sino una idea repetida y redicha, vacía de contenido, casi “sin objeto” en palabras de Husserl. Por eso, todo el análisis de la experiencia y de su significado, la exploración del ámbito irreflejo en el que se cuece el sentido puede verse como la satisfacción de esta demanda y es correlato último del lenguaje que verdaderamente habla, el lenguaje hablante del capítulo anterior.

Ahora bien, el “sentido de la experiencia” pone profundamente en causa tanto el papel constituyente del sujeto kantiano como la distinción entre materia y forma de lo ‘sentido’. No sólo afirma Merleau que el sentido de lo percibido recae en éste y no en

³⁶ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 33 de la trad. francesa, citado en Fp 234 Php 254

³⁷ Fp 247 Php 269

³⁸ Fp 251 Php 274

³⁹ Fp 234 Php 253

la operación del entendimiento que sintetiza y objetiva lo múltiple sino que, lejos de acomodar lo sensible en el marco formal espacio-temporal de la sensibilidad, reconoce en nuestra existencia percipiente la génesis misma de toda condición, en lo 'vinculado', lo 'vinculante', en lo percibido, la espacialidad como condición y estructura, pero real.

En particular, la idea de un espacio único y la de un tiempo único –al apoyarse en la de una intimación del ser de la que Kant hiciera justamente la crítica en la Dialéctica Trascendental-, debe ponerse entre paréntesis y producir su genealogía a partir de nuestra experiencia efectiva.⁴⁰

Al 'a priori' kantiano, entendido como condiciones formales, ligadas por lo demás al presupuesto de objetividad del conocimiento, opone Merleau-Ponty la previdencia de la experiencia, a la filosofía trascendental, una fenomenología genética, "genealogía del ser" que plantea como problema la presunción de la razón y es por ello reflexión radical.⁴¹ En lugar de suponer como condición lógica y 'a priori' la unidad de los sentidos, si ésta es necesaria lo es por la condición de nuestro existir, por el ser-del-mundo, facticidad necesaria y 'a priori' material, con contenido. Recíprocamente, tampoco es mera contingencia la diversidad de los sentidos sino inseparable del único mundo pensable para nosotros, de nuestra vida porque el significado de ésta cambiaría si faltase algún sentido⁴². Lo contingente y lo necesario, lo 'a priori' y lo empírico, la forma y el contenido son distinciones a superar y sólo borrándolas podrá verse la relación entre los espacios sensoriales y la unidad del espacio como "engranaje de los dominios sensoriales"⁴³. Puede defenderse al tiempo la diversidad de modos espaciales-existenciales, como distintas estructuras de ser-en-el-mundo, y la unidad de 'lo' estructural, de lo espacial como coyunda que hace posible el ayuntamiento de unas sensaciones con otras. Al igual que cada sentido representa mucho más que un hecho contingente y es un modo existencial o posee un espacio propio, ya sea táctil, visual o auditivo, esto es, "es necesario", aporta una significación sin la que no sería comprensible el mundo ni la vida, también este engranaje que es el espacio único debe dejar de verse como 'forma' porque no es sino la unidad del cuerpo, del 'yo puedo'.

⁴⁰ Fp 235-236 Php 255

⁴¹ Cfr. Kelkel, Aaron «Merleau-Ponty, entre Husserl et Heidegger De la phénoménologie à la topologie de l'Être », en *Le philosophe et son langage*, direction F. Aubier, Univ Mendes-France, Dpt.Philosophie, Grenoble

⁴² Véase Fp 240 Php 260

⁴³ Fp 237 Php 257

Toda sensación es espacial, y nos hemos alineado a esta tesis, no porque la cualidad como objeto no pueda pensarse más que en el espacio sino porque, como contacto primordial con el ser, como reanudación por parte del sujeto sensor de una forma de existencia indicada por lo sensible, como coexistencia del sensor y lo sensible, es ella misma constitutiva de un medio de coexistencia, eso es, de un espacio ⁴⁴

Lo que se impone ante todo es no dissociar espacio y existencia tal como podría entenderse si se ve el espacio como un previo al ser. Es por ello que hablamos más bien de medio de existencia o de espacio vital en un sentido parecido al de Uexkühl cuando habla de lo circunmundano (*Umwelt*). Como se ve en el texto, la sensación es constitutiva de espacio en lugar de ser posible sólo por él, cada una tiene su modo de 'hacer espacio'. Dado que sentir es primariamente un modo de la existencia, del ser en el mundo, mundo, existencia y 'en' se comprenden como un todo relacional, por lo que 'en' no puede entenderse nunca como añadido al ser. Por eso el "contacto primordial con el ser" se malinterpreta siempre desde la separación entre sintiente y sensible, que implicaría un espacio previo a la sensación, no así, si se entiende como familiaridad, "co" de coexistencia que en cada caso surge naciendamente de manera diferente en tal color o tal música, táctilmente o visualmente. Las cosas nacen en un espacio sensible, no "son" primero y encima en un espacio abstracto, independiente de todo sentido. La ambigua interpretación a la que da lugar decir, al tiempo, que la sensación es "contacto con el ser" y que es "constitutiva de espacio", esto es, que presupone espacio y lo funda, se debe a lo ambiguo de toda vivencia ya que vivir, frente al teorizar que pretende mantener "distancia" para "objetivar", conlleva "medio vital" (*Umwelt*), ser en, pero el medio y el espacio lo son sólo desde y por una vivencia –espacios marcados afectivamente, o espacios que surgen como la atmósfera de una sensación. Como diría Aristóteles, hay diversos modos de ser, vale decir aquí que 'son' de distintos modos sentir y sensible: lo sensible es como solicitud y posibilidad y se da sólo propiamente recogida por algún sentido y en alguna sensación; o también, lo sensible es lo dado como horizonte, generalidad o fondo, como pasado y contrato primordial con el mundo que posibilita nuestro contacto actual sintiente; en cambio, sentir es como acto, movimiento o existencia, sentir es co-nacer de lo sensible y lo sintiente, sentir 'hace espacio'. Por ello, tanto puede decirse que lo sensible es el 'en' del sentir como que el sentir es el 'en' de lo sensible; sólo que 'en' no es lo mismo en ambos casos. Si el espacio no es, en fin, condición *a priori* del sentir sino lo constituido por la sensación en cada caso, una pregunta flota: ¿es la sensación entonces, la que da el ámbito en que se dan las cualidades sensibles?, es más, ¿es la sensación a la

⁴⁴ Fp 236 Php 255-256

vez cualidad y atmósfera, ser y condición de ser? Claro que la sensación sería precedida a su vez por un marco, por un fondo, por una sensibilidad previa que no sería sino la in-corporación de mi frecuentación pasada con el mundo, mi historia perceptiva, mi situación en último término corporal: es en relación a este campo que nada me sorprende completamente, hay congruencia en mi experiencia; ésa es la lógica perceptiva (no trascendental), su necesidad, lo 'a priori'.

Pero podemos replicar: sea lo que sea este espacio vital, tanto si decimos que ciertas sensaciones son tan envolventes que crean una atmósfera (musical, pictórica etc.) como si nos referimos sólo a la mediación de los sentidos corporales que proyectan coherentemente espacios visuales, táctiles u odoríferos, en todo caso, esos espacios relativizan el mundo y parecen negar la posibilidad de unificar las sensaciones, la posibilidad misma de sentido si con éste suponemos un 'in-tender' sensorial que converge en una cosa, y todo por no partir del espacio único como forma de la sensibilidad. Hemos reivindicado, frente a toda abstracción, el vínculo del 'sentido' (de los gestos, de las palabras) con los 'sentidos corporales' y con 'lo' sentido en la experiencia; pero, por eso mismo, nos vemos ahora constreñidos a explicar la génesis de los significados desde esa pluralidad de 'sentidos' y experiencias, sonsacar de éstos la unidad de los conceptos y la unidad correlativa, aunque sea como horizonte, de la cosa. "Los sentidos son distintos unos de otros y distintos de la intelección, en cuanto que cada uno de ellos aporta consigo una estructura de ser que nunca es exactamente transponible."⁴⁵

Tras resaltar la concreción y facticidad de la experiencia sensorial que desmiente lo objetivo como dato y lo substituye por una estructura de ser propia de cada sentido, y por tanto no reducible a la abstracta cosa ni desde el abstracto "yo pienso", queda la tarea de recuperar lo común, el "ser" de la experiencia, el "mundo" de los mundos percibidos. A lo anteriormente citado, Merleau inmediatamente matiza: "Y podemos reconocerlo sin comprometer la unidad de los sentidos. Porque los sentidos comunican"⁴⁶. Basta recordar los principios fundamentales de la escuela de la *Gestalt* ya ampliamente comentados en la introducción y en el capítulo II de la primera parte, en los que se desmentían entre otros supuestos de la psicología clásica el de la hipótesis de constancia, para encontrar la tesis de la unidad perceptiva, dada de golpe, previa a la fijación de tal o cual cualidad sensorial dentro de este todo. Pero la comunicación de los sentidos necesariamente debe referir a una unidad superior y a una previedad "anterior". "Pues bien, al igual que, al interior de cada sentido, hay que reencontrar la unidad natural, haremos aparecer un 'estrato originario' del sentir,

⁴⁵ Fp 240 Php 260

⁴⁶ Ibid.

anterior a la división de los sentidos⁴⁷ Aunque no se aprecie en las sensaciones más superficiales, superficie de los sentidos abierta a la externalidad de los objetos sensibles, continuos interrogantes a los que respondemos sensorialmente, percibimos con 'todo' el cuerpo y no siempre se sitúa lo percibido en la cosa sino también *entre* mi cuerpo y la cosa -cualidades atmosféricas, atmósfera musical por ejemplo- y en el propio cuerpo como una vibración o tono anterior a todo *quale* sensorial. En la base y el origen de los sentidos cabe el cuerpo como *sensorium commune*, lugar donde las cualidades son vagas, indefinidas, se entremezclan y confunden.

El cuerpo precede a las síntesis conceptuales del entendimiento con sus propias síntesis; los sentidos se vinculan entre sí en conexiones inter-sensoriales que constituyen la unidad fáctica de las cosas y el mundo mucho antes de que se 'objetiven' por la labor del entendimiento. Del mismo modo que los dos ojos sincronizan sus imágenes y nos dan una sola visión, así también los diversos sentidos, orgánicamente entrelazados y solicitados intencionalmente por la cosa, dan lugar a una sola percepción y "comunican todas por su "núcleo significativo."⁴⁸ Para quien es capaz de sustraerse al olvido de nuestros sentidos que ha generado la ciencia ("hemos dejado de ver, oír, para deducir de lo que el físico dice que debemos ver y oír"⁴⁹, las sinestesias lejos de ser excepciones son la regla de nuestra percepción. Si la síntesis perceptiva, a diferencia de la síntesis intelectual, semeja hacerse en el propio objeto es porque los lazos corporales, el esquema corporal son ignorados por el sujeto cognoscitivo, son opacos, con lo que se atribuye directamente el resultado a algo trascendente. Las relaciones sinestésicas suponen al cuerpo como gran símbolo, como fuente de equivalencias que permite traducir un sentido al otro "sin tener que pasar por la idea"⁵⁰ porque reaccionamos con todo nuestro ser sensorial y nuestro cuerpo es la gran caja de resonancia, y el hombre un sensorio común, como ya vio Herder. El significado intelectual (*Bedeutung*) arraiga en el fenómeno expresivo (*Ausdruck*), en un simbolismo natural por el que las diferentes experiencias, que son reacciones, movimientos que responden intencionalmente al mundo, están grávidas una de otra y del que la expresión verbal (*Darstellung*) no podría desprenderse.⁵¹) De hecho, cabe hablar de una fisonomía de la palabra porque el cuerpo proporciona al vocablo su significación primordial en tanto que dispone hacia lo significado cuando

⁴⁷ Fp 242 Php 262

⁴⁸ Fp 245 Php 266

⁴⁹ Fp 244 Php 265

⁵⁰ Fp 249 Php.271

⁵¹ Cfr. E.Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, t.III, 1ª parte cap.2. Así por ejemplo p.88: "El significado expresivo reside más bien en la percepción misma donde es aprehendido y es objeto de experiencia inmediata", o aún p.107: "Esta 'exteriorización' va aumentando a medida que el mundo de la expresión adopta otra forma, a medida que se aproxima al mundo de la 'representación' y, finalmente, al mundo de la pura 'significación.'"

oye la palabra, porque cada parte del cuerpo puede servir como lugar de acogida, como representación casi física del color o del sonido de que se trate; es ese contacto primero entre palabra y cuerpo el lugar, la concreción de los significados y lo que nos permite comprender y frecuentar el mundo. Lo que se está así gestando se hace a espaldas del sujeto de conocimiento; nos precede un pensamiento por así decir corporal, una síntesis anterior a toda operación del entendimiento, un tiempo constituido o un pasado anónimo.

Si, como decíamos, toda percepción tiene algo de anónimo, es porque reanuda una experiencia adquirida (*acquis*) sin ponerla en tela de juicio. *Quien* percibe no está desplegado ante sí mismo como debe estarlo una conciencia, posee una espesura histórica, reanuda una tradición perceptiva y está confrontado a un presente. En la percepción no pensamos el objeto ni pensamos el pensante, somos del objeto (...)⁵²

Es la cuestión misma de la 'ipseidad' la que está en juego, referida tanto al objeto como al sujeto de la percepción. Lo sensible es la solicitud de la cosa hacia la que intenten por igual los diversos sentidos. La percepción como movimiento de solicitud y respuesta corporal sensitiva rechaza todo cierre espacial o temporal, toda presencia acabada. Provocadora, pues, de unificación de los sentidos hacia ese polo interrogador, no es, en cambio, ella misma unidad acabada; es más, serlo supondría dejar de ser 'cosa', perder su misterio. La unidad e identidad de la cosa no son el resultado final de una suma de partes o de juntar diversas perspectivas sensoriales (como se vio con el ejemplo del cubo) donde tanto el todo como las partes serían, a su vez, conclusos y el dilema no se plantea entre estímulos aislados, de un lado, y objeto unitario de otro porque en ambos casos se parte de una noción de espacio y tiempo estática y "pars extra partes". Lo 'holístico' no está al final como resultado, como 'objektum', sino dado desde el inicio como interrogante. Es la intencionalidad operante lo que recorre toda la relación siendo los correlatos últimos la cosa como interrogante o solicitud abierta y el cuerpo, no, claro, como objeto, sino como cuerpo fenomenal, caracterizado por el 'yo puedo'. La unidad del esquema corporal explica desde la visión binocular hasta las sinestesias y desmiente una y otra vez la teoría asociacionista que pretende recuperar la unidad perceptiva tras haber separado un ojo de otro y los sentidos unos con otros, como si la percepción, la vivencia y el cuerpo no fuesen uno solo. Y es a través de la unidad del esquema corporal que se explica también la unidad de la cosa y del mundo. Es desde y por la negación de la definición de espacio como partes extra partes que negamos la concepción del cuerpo como "korps" descuartizable; y es porque la vivencia fenomenal del cuerpo es orgánica y no

⁵² Fp 253 Php 275-276

desmembrada por lo que el mundo que surge a través de él lo hace como un todo: espacio y cuerpo son escenario del mismo combate en Merleau por subvertir los prejuicios, las definiciones objetivistas y geométricas de las que se partía, en beneficio de los fenómenos holísticos que habían quedado sepultados por aquellos. Del mismo modo que el proceso perceptivo de la cosa es abierto, marcado por la temporalidad y no concluye por ende en una identidad definitiva, el 'quién' de ese proceso no finaliza tampoco en una identidad acabada. La transparencia del *cogito* cartesiano, los significados conceptuales y la consideración de la cosa como 'en sí' son sólo posibles porque se abstrae un momento concreto de lo percibido o de la reflexión sobre el propio sujeto, del movimiento inacabable hacia la cosa que es la percepción o de conciencia de un sí que es necesariamente opaco. Desde la óptica cartesiana, que es también en cierto modo la del Sartre de *L'Être et le Néant*, todo lo que haya podido decirse hasta ahora sobre el papel del cuerpo en la percepción, que lo convertía en constituyente al par que constituido, no pertenece más que al orden de la apariencia o de los fenómenos, siendo la verdad de la percepción que no puede darse sin que alguien sepa lo que percibe y que está percibiendo, lo que deja al cuerpo como mecanismo que nunca puede dar cuenta de esa conciencia -la percepción remitiría a tal órgano y éste a tal zona cerebral pero nadie se haría cargo de ese saber de sí- así que debe salirse de él para explicar la subjetividad, salirse en último término del ser y reconocer en el fondo de la percepción la 'nada' que la posibilita. Pero, responde Merleau, en la percepción precisamente lo percibido y el acto de percibir me ocupan de tal modo que nunca tengo simultáneamente la conciencia de percibir, y cuando, con posterioridad, me vuelvo hacia mí, no encuentro esa nada sino toda mi historia individual que ha teñido subjetivamente mis sensaciones.

Planteada la cuestión ahora 'a la kantiana', podría aún decirse que lo que la sensibilidad y el cuerpo percipiente aportan sería tan sólo material fenoménico precisado de una síntesis y de una estructuración que sólo el sujeto trascendental -no psicológico- puede operar. Pero, insiste Merleau, volvamos a la percepción 'vívida': no encontramos en ningún lado un acto de síntesis más que si, descomponiendo lo percibido en 'sensaciones' dispersas, ese análisis lo requiere. La unidad de lo percibido es dada y "nos precede" y lejos de probar la necesidad de un sujeto constituyente es la evidencia de un sujeto 'constituido', de una 'subjetividad finita', de un anónimo sujeto de la percepción. En última instancia, si puede hablarse de síntesis, es sólo como síntesis temporal, esto es, no como "acto" presente en una conciencia transparente a sí -sería "tiempo constituyente"- sino como "fusión" en el tiempo que remite a un pasado, a una "prehistoria" -tiempo "constituido". La clave una vez más la da la vivencia del percibir, irreducible a conciencia de sí porque es "experiencia de

finitud”: superada continuamente por una reflexión ulterior, por otro presente, la característica fundamental del “presente vivo” es no saber de sí, ser superado como conciencia por un pasado originario (“prehistoria”) y por la limitación espacio-temporal del propio prisma, por su corporalidad que remite siempre a una ulterior, y nunca suficiente, reflexión.⁵³

No niega, pues, Merleau-Ponty que haya un ‘quien’ tras lo percibido, sólo que es un sujeto finito, el ‘sujeto de la percepción’ no el de una conciencia atemporal e incorpórea: quien percibe no sabe de su percepción ni de lo percibido con un saber pleno y auto consciente sino que es *ocupado* por lo percibido y así se piensa en la cosa -transparencia y opacidad, para-sí y en-sí vividos ambiguamente. “La percepción se da siempre bajo el modo de lo impersonal (*dans le mode du On.*)”⁵⁴

No es ocioso en esta tesitura preguntarse por el status de la reflexión radical, superadora del intelectualismo, en la que debemos incluir el propio pensar merleauPontiano. La doble operación de análisis y síntesis que, desde el modelo cartesiano, caracteriza lo que llamamos aquí intelectualismo se revela doblemente posterior y artificial en relación a la primigenia y radical reflexión, ya que por el análisis se separa -escisión espacio-temporal como pecado original- la materia sensible de la experiencia requiriendo por ello la apercepción sintética del yo trascendental. Tal reflexión parte -sin reflexión- de materia y forma del conocimiento y de la unidad sintética aperceptiva que son nociones añadidas a la experiencia, no primeras, no originarias. La radicalidad exigida por Merleau al pensar no admite otro presupuesto que aquél no contemplado nunca en el intelectualismo; a saber, la experiencia irrefleja del mundo como fundamento de las operaciones reflexivas. Pensar más allá del *cogito* re-inicia la reflexión incardinándola en mi existencia y en el mundo, en lugar de sobrevolarlos. Pero ese carácter iniciático impide oponerla como acto subjetivo que tematizaría con posterioridad, como objeto, la sensación previamente dada; mientras veamos percibir y pensar como dos actos separados temporalmente y jerárquicamente, la legitimidad de una filosofía de la percepción estará siempre en cuestión. Una vez más⁵⁵, encontramos el peculiar carácter paradójico con el que describe Merleau su propia peripecia como pensador: postular una reflexión pre-teorética o pre-temática implica asumir no sólo que hunde sus raíces en la experiencia irrefleja del mundo, en la conciencia anónima del cuerpo como de un pasado del que nuestro pensar actual deba dar cuenta, sino que su validez o legitimidad consiste en

⁵³ Citas de este párrafo: Fp 255-256 Php 277-278

⁵⁴ Fp 255 Php 277

⁵⁵ Véase *supra* Cap.I, comentando “*Avant propos*” p.27, y Cap. II, comentando el preámbulo, espec. pag. 57

mantenerse como reflexión *en* lo irreflejo, *en* lo vivido y no simplemente en traducir la vivencia en tesis. Como vimos en el capítulo II, es un pensar *de* lo irreflejo en la que lo irreflejo es la reflexión radical misma y no un pensar sobrepuesto al pensar por ser más consciente aún de sí.

La tarea de una reflexión radical, eso es, la que quiere comprenderse a sí misma, consiste, de manera paradójica, en volver a encontrar la experiencia irrefleja del mundo, para situar de nuevo en ella la actitud de verificación y las operaciones reflexivas, y para hacer aparecer la reflexión como una de las posibilidades de mi ser.⁵⁶

Así, cualquier pensamiento es precedido abismalmente por un pasado primordial que supone su horizonte de posibilidad. De ahí que sólo volviendo atrás, reflexionando hasta volver irreflejo en cierto modo el pensar, pueda éste atraparse paradójicamente en la no presencia, en el impensado. En efecto, este presente en el que el espíritu quiere asumir su origen es la no presencia a sí, está marcado por la opacidad propia de un pensar afectado radicalmente por su irrefleja condición.

Pensar desde lo irreflejo no supone un lugar, indica, en cambio, movimiento que, a su vez, no es 'actual', entre dos puntos espaciales, temporales sino virtual, disposición y 'posibilidad'. En lugar de poner como 'objeto' o de poseer en el 'ahora' reflexivo, un pensar verídico respeta la misma potencialidad de lo sensible, las posibilidades de la cosa que, en su aseidad, excede como presencia, esto es, como posibilidades inagotables, ausentes y no evidentes; se reconoce como posibilitado por la percepción -movimiento inacabable de solicitud de lo sensible y apropiación sintiente-, siendo también el pensar acarreo interminable de materiales desde un pasado fecundo a un presente recreador; "refleja" la promiscuidad de las cualidades sensoriales nunca separadas originalmente y la síntesis corporal y perceptiva ante-predicativa en sus propios términos -conceptos provisionales y ambiguos que no pretenden determinar ni fijar y piden el auxilio de la poesía. Las palabras no son significados cerrados y eternos sino expresiones vivas porque su sentido no excede lo sensible sino que es precedido por su virtualidad que no es sino la cosa, interrogante silencioso. Es la vida misma de las cosas, de las palabras y del cuerpo la que alimenta en su interior la reflexión radical y le impide detener su curso que sería la muerte del pensar ya que, vuelto insensible a la solicitud de las cosas, las objetivaría falseándolas, al no escuchar la expresividad de las palabras, las encerraría en momias conceptuales, y, por no

⁵⁶ Fp 255 Php 277

atender las enseñanzas del cuerpo, su largo saber acumulado, tornaría el pensar abstracto, por desencarnado y desarraigado.

Las paradojas de la reflexión de lo irreflejo no pueden ser solucionadas más que desde un nuevo enfoque de la temporalidad (tercera parte capítulo II) al que, como clave de bóveda, remiten muchas de las cuestiones del texto. Además, si no queremos recaer en el imposible dualismo de un sujeto empírico o corporal, constituido temporalmente, pero sin capacidad, en este movimiento, de reconocerse como identidad o conciencia de sí, y el sujeto trascendental o reflexivo, entendido como verdadera capacidad constituyente y verdadera conciencia, revelada en un 'ahora' reflexivo, deberemos aguardar al capítulo sobre el *Cogito* del que esperamos respuesta sobre 'quién' es el sujeto de la reflexión filosófica más allá, o más acá, del *On* de la conciencia perceptiva.

Capítulo IX

Fenomenología del ser del espacio desde el ser en el mundo

1. El espacio de la experiencia conlleva la superación de la intencionalidad clásica.

En la suerte de deconstrucción de la teoría de la sensibilidad kantiana que emprende Merleau en estos capítulos, si, en el anterior, la sensación, la *hylé* del fenómeno en la Estética trascendental, se revelaba como existencialmente vinculada, como no aislable en ningún sentido y de ningún sentido, y como, más allá de la pura pasividad de la impresión, conformadora de mundo y espacializadora, toca ahora, en éste (capítulo II de esta segunda parte: El espacio), desmontar la concepción del espacio como supuesta forma y condición de la sensibilidad. Lo que se verá en este capítulo es que desde una mirada que no abstraiga sino que recoja todos los hilos intencionales de la experiencia del mundo, el espacio no es, de ningún modo, condición subjetivo-formal de la misma. Así como el reto anterior era decir lo antepredicativo, esto es, lo hiletico-sensorial, ahora es reencontrar la experiencia espacial que precede, muy antikantianamente, a su formalización que la reduce a coordenadas geométricas.

Para esta crítica de la *Crítica*, se vale nuestro autor de la distinción entre lo que llama espacio espacializado, eso es, el espacio tal como lo asumimos sin reflexión en nuestra praxis cotidiana, del espacio espacializante que surge de la reflexión y explica el por qué último de nuestra experiencia dispersa del estar arriba o abajo, dentro o fuera¹. Desde Descartes a Kant (v. *Crisis*²), parece condición imprescindible para que haya mundo el carácter homogeneizador y unificador del espacio, que disiparía las regiones cualificadas del espacio físico o espacializado, y que implica el paso de lo subjetivo a lo objetivo por una forma externa a la materia sensible (en realidad debido a la exterioridad que es lo que significa espacio: *pars extra partes*), también el paso de lo concreto y heterogéneo a lo abstracto y homogéneo. El espacio espacializante que mundaniza corresponde perfectamente con una conciencia no situada (en el espacio geométrico no hay situaciones sino posiciones) que, por ello mismo, podría ser

¹ Fp 258 Php 282

² E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. La oposición entre mundo de la vida y mundo físico en esta obra permite a Husserl sondear la génesis del mundo "*more geometrico*" tal como es concebido desde Descartes. Véase para Descartes Par.10 y 11, para Kant Par. 28 y 29

constituyente y unificadora, véase, objetivadora. Pero si la materia sensible, como se ha probado, es, a su vez, creadora de mundos y espacios en experiencias plurales no necesariamente homogéneas entre sí, esa experiencia configuradora pero antepredicativa hace del espacio isótropo algo que deriva o se escinde de un mundo y un espacio en el que siempre se está y se vive, al par que se unifica y mundaniza, algo pues de lo que no se puede hacer abstracción como mera forma a añadir o como lo que con-forma el indefinido magma sensible. Si la reflexión debe permitir mostrar el espacio desde lo espacializado, desde la cosa, el resultado no es necesariamente la doble abstracción de un espacio fuera de las cosas como poder vinculante y, al tiempo, un sujeto que, con ese 'a priori', desde esa previdencia y exterioridad a mundo, desde su no situación, lo constituye.

Aunque es en Lachièze-Rey, un neokantiano, donde encontramos la distinción entre espacio espacializante y espacializado, del mismo modo que opone masivamente lo constituyente y lo constituido, lo naturante y lo naturado³, el objeto de crítica, más en general, es toda reflexión y toda intencionalidad que siga hablando en términos de "actos intencionales" y "contenidos intencionales" como es el caso del Husserl de *Ideas I (Auffassung als, Auffassungsinhalt)*⁴. Leamos los reproches de Merleau a esa intencionalidad clásica al principio del capítulo sobre el espacio: la intencionalidad clásica supone conciencia como no-ser absoluto y así, restringe correlativamente sus contenidos en un estrato *hilético* que es el ser opaco; de ahí que la experiencia de mundo misma sea nada más que un acto de la conciencia constituyente: separar la materia del conocimiento, del mundo conllevaría tal consecuencia.⁵ Subyace como fundamento último de tal fenomenología la posibilidad de una reflexión objetivante que lleve cada contenido de la conciencia a los actos constituyentes correspondientes.⁶ Hay en Merleau clara conciencia de la ruptura respecto a ese procedimiento reflexivo y de la nueva intencionalidad puesta en marcha en el análisis del sentir y explicitada al final de ese capítulo como "nuevo género de reflexión opuesto al intelectualismo que purifica la conciencia de toda opacidad y hace

³ Lachièze-Rey, Pierre, *Le Moi, le monde et Dieu*, Paris, Aubier, 1950, pags. 54 a 56, cit. en E. Bimbenet, *Nature et humanité*. Siguiendo las indicaciones de Bimbenet, Merleau-Ponty conocía muy bien el neokantismo de Lachièze-Rey al que tiene muy presente cuando habla críticamente de "intelectualismo".

⁴ E. Husserl, *Ideas I*, Cfr.par.87 y ss, págs 210-220

⁵ Fp.258 Php 281

⁶ Patocka, Jan, *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Herder, trad. Juan Sánchez, 2005, p.105: "La idea de la reducción fenomenológica, de la reducción de la experiencia a la pura inmanencia, está fundamentada sobre la afirmación de que es posible estudiar esa experiencia a través de una reflexión objetivadora capaz de aprehender los actos de tal experiencia en el original."

de la *hylé* una verdadera cosa”⁷. Aunque negativamente, caracteriza así la nueva reflexión como aquella que no consiste en proceder hacia atrás hasta reencontrar la constitución o el acto subjetivo que permita comprender el sentido de la experiencia ni tampoco en un análisis que considere finalmente lo sensible como materia del conocimiento separable. La reflexión radical es aquella que asume como fondo de todo acto constituyente la adhesión global al mundo, la experiencia irrefleja del mismo; esto es, la que reconoce lo imposible de ver cualquier percepción separada del mundo. Es a partir de lo vinculado, en este caso del espacio espacializado, que tengo secundariamente conciencia de una actividad de vinculación⁸ Como escribe E.Fink, “el rasgo fundamental del análisis intencional fenomenológico reside en el método de reflexión noemático, es decir, en la reflexión sobre el objeto en el *quomodo de entidad intencionada*”.⁹ También Patocka rescata de la anterior crítica a la intencionalidad, lo que llama “el lado noemático de la fenomenología”¹⁰ En definitiva, la intencionalidad clásica, partiendo de la conciencia, no da con la dirección hacia lo concreto que se venía reclamando desde muy diferentes enfoques (psicoanálisis, marxismo, existencialismo o bergsonismo). Una fenomenología que recoja esa dirección debe partir de lo vivido como hilo conductor o de las estructuras de la conducta y sólo en segundo lugar de analizar la conciencia. Es claro que una reflexión que surge y se alimenta de lo intencionado, de lo noemático para después analizar la conciencia de lo vivido no anticipa formas noéticas, no reduce a objetos de conocimiento lo vivido, no separa la acción o conductas corporales como materia respecto a formas cognoscitivas y aprehensoras porque en lo noemático, en lo corporal y en lo vivido se da ya una intencionalidad operante que precede a toda tesis. Si se quiere permanecer fiel a las descripciones del cuerpo propio y de la percepción, como afirma F.Robert “es el sentido de la intencionalidad de acto lo que hay que recusar.”¹¹ Para ello no hay sino que seguir al segundo Husserl, el de las *Lecciones sobre la conciencia del tiempo*, donde reconoce que el tiempo no es constituible (¿desde qué fuera del tiempo?) y es por ello intencionalidad generada desde sí misma, naciente.¹² La nueva reflexión reconoce otra intencionalidad, no ya en acto, sino operante que permita reencontrar en el análisis de la experiencia, los vínculos al mundo, la adhesión natural

⁷ Fp 255 Php.278

⁸ Véase. Fp pags 252-253 Php 275

⁹ Fink, Eugen, *De la phénoménologie*, trad .fr. D.Franck, Paris, Minuit, 1974, p.239; cit. en Bimbenet, *Nature...* p.156.

¹⁰ J. Patocka, *Introducción a la fenomenología*, p.106

¹¹ F. Robert, *Phénoménologie et ontologie*, trad. mía, p.67

¹² Como dice Levinas en Levinas, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. esp. Manuel Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005, p.223, lo que se descubre en las *Lecciones*, concretamente en el Apéndice V es que la conciencia está siempre “retrasada respecto a sí misma” (...) “el desfase entre mención y mentado.”

del cuerpo al mismo y no actos perceptivos separables como forma consciente y vacía de esos contenidos, reencontrar también el sentido naciente¹³ en los movimientos corporales dirigidos hacia las cosas y no por el contrario el sinsentido que se les atribuía como opacidad sensible de la experiencia a la espera de ser conformada. En realidad, la intencionalidad clásica y la del último Husserl son, hasta cierto punto, antagónicas: si la primera separa actos de aprehensión de lo aprehendido, en la segunda lo operante o en obra no sólo no se reduce a actos de conciencia constituyentes de sentido sino que impide la separación de lo aprehendido como reificado y ve, en cambio, en su inextricable vínculo con el mundo, la raíz misma de todo sentido.

En resumen: la reflexión radical, lo vimos en el apartado anterior, descubría en el sentir una intencionalidad operante que no es un pensamiento y que, al no reducirse, en último análisis, a actos de conciencia, respetaba el vínculo natural entre contenidos *hiléticos* de la sensación y mundo. De igual modo ahora, se propone Merleau examinar la noción simétrica de forma, de espacio desde la nueva intencionalidad que, precisamente, impide la abstracción de la forma espacial respecto de la vivencia y obliga a partir de las experiencias del espacio -conductuales, corporales- de las que nos habla la psicología, como del juez último de cualquier concepción del mismo, *dixit* Kant.

2. Ser de la orientación y estar orientados

Constatemos, una vez más, la pericia fenomenológica de nuestro autor que, inmerso en el análisis de experiencias psicológicas muy determinadas -el experimento de Stratton de imágenes invertidas o el de Wertheimer con un espejo que inclina la imagen-, es capaz de extraer de ellas conclusiones que demuestran concretamente por qué la falsa disyuntiva materia-forma de la intencionalidad clásica no funciona como explicación del espacio. En la experiencia de Stratton, se pide a un sujeto llevar lentillas que redirigen las imágenes retinianas, mostrando lo de arriba, abajo y lo de abajo, arriba. El experimento se desarrolla durante varios días, luego se interrumpe y se vuelve a comenzar. Pues bien, en la segunda fase se obtiene mucho más rápidamente el resultado, a saber, que el sujeto, que primero creía que su propio cuerpo era invertido, modifica paulatinamente el paisaje y lo restablece a la posición normal.

¹³ En Merleau, son términos claramente contrapuestos “constitución” y “naciente”, término este último que alude a algo generado desde sí mismo, claramente no desde fuera alguno ni puesto de una vez por todas.

Lo que interesa es la explicación de este resultado: para Stratton, a la discordancia primera entre la imagen visual invertida y lo que el cuerpo-táctil establece, manteniendo las coordenadas anteriores, sólo se la puede corregir rectificando las sensaciones táctiles en beneficio de las imágenes visuales hasta que la cabeza y los pies se inviertan como puntos de referencia de arriba y abajo. Según Merleau, esta interpretación realista o empirista parte de una continua confusión entre la “distribución efectiva de las sensaciones” y arriba-abajo, como si la orientación del campo pudiese venir dada por los contenidos, como si estuviese en las cosas mismas. Así, no podría entenderse cómo, de hecho, el sujeto de la experiencia ha sido capaz de pasar de un sistema de orientación o campo sensorial a otro porque las referencias espaciales se confunden con lo dado sensorialmente en las mismas. Claro que, si, para el empirista, estamos constreñidos por unas orientaciones dadas en las cosas -confusión propia de vivir en lo que llamábamos espacio espacializado, sistema de coordenadas aceptado de manera acrítica- para el intelectualista, como el punto de referencia puede ser cualquiera, el espíritu tiene el poder de trazar, desde éste, todas las direcciones del espacio -espacio espacializante- y, por eso mismo, por no considerar el espectáculo desde ninguna parte, al situarse en un espacio abstracto que nadie ve, no puede decirse, siquiera, que la imagen del mundo esté invertida por lo que deja de explicar la percepción efectiva del espacio.

Así pues, no podemos comprender la experiencia del espacio, ni bajo consideración de los contenidos, ni bajo la de una actividad pura de vinculación, y nos hallamos en presencia de esta tercera espacialidad que hace un instante hacíamos prever, que no es ni la de las cosas dentro del espacio, ni la del espacio espacializante, y que, en cuanto tal, escapa al análisis kantiano y es por él presupuesto. Necesitamos un absoluto en lo relativo, un espacio que no se deslice por las apariencias, que eche anclas en ellas y se solidarice con ellas, pero que no venga dado con ellas a lo realista, y pueda, como la experiencia de Stratton muestra, sobrevivir a su trastorno. Hemos de buscar la experiencia originaria del espacio más acá de la distinción de la forma y del contenido.¹⁴

La consecuencia “positiva” extraída de la experiencia de Stratton es la necesaria existencia de una tercera vía para la comprensión del espacio que vaya más allá de la contingencia y la necesidad, de lo absoluto y lo relativo, del contenido y la forma.¹⁵

¹⁴ Fp 263 Pp.286-287

¹⁵ Como muestra estupendamente Worms, Frederic, “Entre intuition et réflexion. Le sens de la critique dans la phénoménologie de Merleau-Ponty », en Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* », bajo dirección de R. Barbaras, Paris, PUF, 1998, pags.193-219, el sentido de la crítica merleauPontiana apunta siempre a una superación que no elimina nunca del todo los términos negados.

Aunque adolece de falta de concreción -es aún una fórmula negativa-, casa mucho con lo que podemos considerar elemento programático de *Phénoménologie*: buscar lo apriorístico no en lo formal (espacio abstracto desconectado de las experiencias) sino en lo originario, en la 'fuente' experiencial de la que se escinden, olvidados de su origen, tanto el realismo, que más que echar anclas en las apariencias, las estanca y objetiva, como el intelectualismo, que las sustituye por una "razón suficiente" de las mismas.¹⁶ Si el espacio no está absolutamente dado en las cosas como creen los empiristas, ello no implica que se lo deba relativizar hasta el extremo de carecer de todo punto de apoyo desde donde relacionar las coordenadas. En el fondo, tras la consideración del "ser del espacio", lo que se está ventilando es una nueva ontología que dé cabida a algo que no es ni fáctico ni condición formal apriorística, algo que no es experiencia sin más pero que se modifica con ella, algo que no es fijo ni dado ni lógicamente necesario pero que, sin embargo, constituye el horizonte imprescindible, variable eso sí, de toda apariencia.

Tales son las categorías -o mejor, contra-categorías- que corresponderían al nivel espacial, a las que se refiere Merleau para explicar la experiencia de Wertheimer. Consiste ésta en hacernos ver la habitación en la que estamos oblicuamente mediante un espejo que refleja con un ángulo de cuarenta y cinco grados para, en el curso de la experiencia, y por una suerte de acto global del sujeto perceptor, volver a aparecer finalmente derecha en el conjunto del campo visual. Lo que se ha producido ahí es un cambio en relación a cierto nivel espacial por el que el espectáculo observado aparecía primero oblicuo ya que, "toda constitución de un nivel supone otro nivel preestablecido."¹⁷ Lo que sea familiar o extraño, orientarse, comprender el "sentido" - en el doble sentido de la palabra- de las cosas que nos rodean, está en función del nivel espacial, como observa C. Léfert,

Tanto la experiencia de Wertheimer como la de Stratton revelan la existencia de un nivel espacial que es ordinariamente desapercibido, pero en función de la cual el cuerpo y el campo exterior se manejan siguiendo las direcciones. Así, cuando el nivel espacial, que siempre ha procurado una impresión de familiaridad con las cosas, es trastornado (*bouleversé*), el sujeto sigue primero las apariencias del espectáculo. Pero si puede

¹⁶ Pienso especialmente en el *a priori* material al que tantas veces se refiere Merleau-Ponty que debe mucho a la lectura de Eugen Fink del último Husserl. (v. para eso F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, p.144-145: « Eugen Fink insiste sur le rôle préparatoire de l'eidétique (...) comme théorie apriorique de l'objet. »)

¹⁷ Fp 264 Php 288

restablecerlo, es porque siempre ha reclamado un *sentido*, en la doble acepción de la palabra, y que esta petición predomina finalmente sobre las apariencias.¹⁸

Así pues, puede ser contingente y variable el nivel espacial desde el que nos orientemos pero siempre hay ya un nivel preestablecido porque es desde la familiaridad con las cosas que puede un espacio trastornarse y buscar otro equilibrio y porque la necesidad de sentido, de orientación, de una comprensión práctica del mundo acompaña siempre la existencia: “ser es ser orientado.”¹⁹

Lo que permite reorientarnos en este espacio inclinado son los objetos –paredes, puertas- que actúan como punto de anclaje, no el cuerpo que, como se ve al tumbarme, no lleva siempre consigo las direcciones –arriba y abajo en este caso. Cabe distinguir entre el cuerpo como mosaico de sensaciones dadas, que no define ninguna dirección, del cuerpo como sistema de acciones posibles, cuerpo virtual cuyo ‘lugar’ fenomenal viene definido por su tarea y situación. El cuerpo virtual, en la experiencia de Wertheimer, acaba desplazando al cuerpo real: siente en él las piernas que necesitaría para andar en la habitación reflejada. Comprender, sin concepto, el sentido de lo que me rodea, orientarme, habitar, en fin, es posible porque el cuerpo ‘posee’ el mundo, porque tiene el poder de ciertos gestos que solicitan precisamente las cosas que observo. Somos capaces de reorientarnos en un lugar del que hemos perdido la familiaridad porque el cuerpo tiene el poder de cambiar de nivel para comprender el medio, igual que somos capaces de cambiar el tono de voz. Lo previo de la experiencia espacial, lo vemos con Wertheimer, no es el cuerpo como conjunto de sensaciones que sirven como coordenadas fijas sino, por un lado, cierto nivel espacial que, sin que pertenezca a las cosas mismas, sí depende de los puntos de anclaje de ciertas cosas en mi campo perceptivo y, por otro, el cuerpo ahora entendido como poder de habitar diferentes niveles espaciales, como poder de comprender sin conceptos las modificaciones del campo visual y producir un cambio de nivel. Ser en el mundo supone estar precedidos por un nivel espacial en relación al cual algo puede aparecer como torcido o invertido, supone arrancar ya desde cierta comprensión orgánica o pacto entre un cuerpo activo que toma posesión y el mundo que reclama ciertas respuestas corporales y no otras. Eso es, en definitiva, lo que quiere decir Merleau cuando identifica ser y ser orientado, a saber, que estar situados es un hecho que precede a cualquier dato como facticidad originaria, como remisión inexcusable a cierto nivel espacial y a un poder corporal de los que no puedo dar cuenta conscientemente pero en los que estoy.

¹⁸ Léfert, Claude, “Le sens de l’orientation”, en *Notes de cours sur l’ Origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p.228, trad.mía

¹⁹ Fp 267-268 Php 292-293

El espacio, y en general la percepción, marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento. He ahí por qué atacan a la conciencia y son opacas a la reflexión. La labilidad de los niveles no solamente da la experiencia intelectual del desorden, sino la experiencia vital del vértigo y la náusea que es la conciencia y el horror de nuestra contingencia. La posición de un nivel es el olvido de esta contingencia, y el espacio está asentado sobre nuestra facticidad.²⁰

La situación es lo propio de una existencia corporal no ya la condición, el *a priori* formal de una conciencia constituyente. Si el espacio puede aún verse como *a priori* sería ahora como *a priori* material, inseparable del mundo, de lo percibido y del sujeto perceptor corporalmente situado. Sin embargo, esa contingencia del existir constituye la más necesaria y previa condición humana. Los diferentes niveles espaciales remiten a una situación primordial y, así, el sujeto actualmente situado y orientado en su mundo sobre el que ejerce su poder se revela, a su vez, proto-situado por un pacto primigenio con el mundo que me precede porque el mundo estaba antes que mi conciencia y que remite a una tradición pre-personal.²¹ Puede decirse que el espacio no depende del sujeto corporal actualmente situado, que “hay” arriba y abajo, sin recurrir a trascendentalismos porque el espacio ya estaba constituido antes de mi mirada, igual que puede superarse su dependencia de una conciencia concreta por el anonimato, lo pre-personal como constatación de que “hay” siempre una mirada situada pero no es nunca aprehensible desde una conciencia de sí. De ahí que todo asentamiento en un nivel espacial suponga el olvido de la contingencia, el dar por absolutas ciertas referencias espaciales objetivándolas: cuando se ve su carácter existencial y provisional es en la experiencia de la náusea o del vértigo que es la pérdida de fijeza y seguridad en las coordenadas, la desorientación que devuelve la facticidad primigenia de la situación. Estar fácticamente situados en un nivel espacial no remite a otro hecho como el efecto a la causa ni a algo que lo condicione trascendentalmente (*verbig.* el espacio como forma única) sino a otra facticidad anterior que prueba que ese nivel no era la única espacialidad posible sino que era contingente pero prueba también que esta contingencia es necesaria porque lo fáctico no descansa en nada que lo supere sino que remite necesariamente a una más originaria facticidad. La relación es entre contingencias, por así decir, o entre niveles, una situación inestable siempre, si es situación, porque es relativa al cuerpo y la

²⁰ Fp 269 Php 294

²¹ Php 293 Fp 269 : « Ma première perception () comme l'exécution d'un pacte plus ancien conclu entre X et le monde en général, que mon histoire soit la suite d'une préhistoire dont elle utilise les résultats acquis, mon existence personnelle la reprise d'une tradition prépersonnelle »

existencia, y porque remite a un ser ya siempre situado que precede a mi orientación actual -la relación presente con el mundo y su sentido, aparentemente sólida- hacia un nivel pre-personal, un pacto anónimo entre el mirar (en general) y el espectáculo. La náusea puede convertirse en camino por el que, mediante la pérdida de las certidumbres, podamos hundirnos en la pura contingencia, que es, al tiempo, pérdida de todo anclaje y asunción de una ligazón original con el mundo. Si atendemos a la náusea como des-ubicadora, y es imprescindible hacerlo para no olvidar la provisionalidad de las coordenadas espaciales que establecemos como objetivas, no sólo nos arrojamos a nuestro ser contingente sino que éste se desvela como estar ya siempre situado y mirando, pacto natural entre mi cuerpo, gestos y miradas, y la solicitud del mundo como espectáculo. Así las cosas, no podemos hablar ni de orientación, o sentido, ni de desorientación, o sinsentido, originarios: tan cierta es la incertidumbre que planea sobre las objetividades de la actitud natural y de la ciencia, que se derrumban en la náusea o el vértigo, como la raigambre existencial, que no teórica, de un estar y ver el mundo desde una certeza sin concepto que es la fe perceptiva, la coincidencia con el mundo.

3. La irreducible originalidad de la profundidad y del movimiento

Profundidad: La profundidad ha representado habitualmente un problema para las teorías clásicas del espacio porque se trata de una dimensión subjetiva, 'existencial' -cerca o lejos son inseparables de la perspectiva- y porque, lejos de explicarse desde su propia experiencia, se ha intentado reducir a las dimensiones 'reales' del espacio: anchura y altura. Pero no puede considerarse la profundidad como "anchura vista de perfil", como hace Berkeley, más que si partimos de un espacio isotrópico, es decir, más que si perdemos nuestra condición de espectadores situados y nos convertimos en un Dios ubicuo. De lo que se trata aquí, una vez más, es de recuperar la profundidad olvidada por el geómetra, por el científico, y por el hombre común tras ellos, para reencontrarla como fenómeno original, no identificable con otras dimensiones espaciales. Cuando decimos "fenómeno original", indicamos lo que nace en la experiencia, situada y con perspectiva, esto es, justo lo contrario que la hasta ahora dominante explicación de la profundidad desde otras dimensiones, posible precisamente por abstraerla de la subjetividad del mirar.

En efecto, decir que la magnitud relativa de las cosas -la aparente disminución del tamaño con la distancia- es signo de profundidad, supone reducir profundidad a otra dimensión, creer que el tamaño, por ejemplo, puede explicarla como la causa al efecto. Aquí no sólo es criticable este esquema dualista y externo al fenómeno por razones, digamos, de método -en Merleau, lo vivido nunca es reducido a causas

fisiológicas o psicológicas sino comprendido desde el interior de la experiencia-, sino por hacer justicia a la dimensión de la que hablamos, caracterizada precisamente por el involucramiento mutuo de los diferentes aspectos que conforman lo profundo, que desaparece como fenómeno si se trata de yuxtaponerlos espacial o temporalmente, si se ve uno como causa o signo del otro. Como escribe nuestro autor, “convergencia y magnitud aparente no son ni signos ni causas de la profundidad: están presentes en la experiencia de la profundidad tal como el *motivo*, incluso cuando no está articulado y puesto aparte, está presente en la decisión.”²² La relación que hay entre el converger de los estímulos cuando se alejan o su disminución y la profundidad es, pues, más bien, la misma que hay entre motivo y decisión, es decir, una implicación mutua porque, igual que, al actuar, tanto puede decirse que ciertas razones me empujan como que la decisión justifica *a posteriori* esas razones, así también es imposible definir magnitud aparente al margen de la distancia porque se leen una dentro de la otra, se simbolizan una a otra, intercambian sus papeles de signo y significado. ¿Puede obtenerse, por ejemplo, cuando representamos con un dibujo -dimensión de plano- lo cúbico por la suma, la yuxtaposición o síntesis entre sus aristas y lados? Como muestra la ilusión de Necker, podemos pasar, incluso, por una suerte de transición, de captar el cubo como tal desde una cara, a verlo desde otra y eso, no como resultado de una deducción a partir de relaciones geométricas entre los lados, sino por una mirada que “endereza las apariencias, da a los ángulos agudos u obtusos valor de ángulos rectos.”²³ La transición operada desmiente precisamente una concepción espacial basada en la yuxtaposición de anchuras y alturas.

Esta presencia simultánea a unas experiencias que no obstante se excluyen, esta implicación de una en otra, esta contracción en un solo acto perceptivo de todo un proceso posible, constituyen la originalidad de la percepción, es la dimensión por la que las cosas o los elementos de las cosas se envuelven unos a otros, mientras que la anchura y la altura son las dimensiones por las que se yuxtaponen.²⁴

Lo original de la profundidad se corresponde con el acto de una mirada en la que se dan cita, co-implicados, los elementos de las cosas en contraste con la filosofía idealista que reduce su originalidad porque da por supuesta la posición real de alturas o anchuras yuxtapuestas, de aristas y lados idénticos y opuestos que precisarían de la síntesis del entendimiento para llevarlas a unidad objetiva. Si, ahora, no podemos hablar ya de síntesis, es porque ésta implica puntos discretos, discontinuidad espacial

²² Fp 274 Php 299

²³ Fp 279 Php 306

²⁴ Ibid.

y temporal, mientras que la experiencia de la profundidad parte de una continuidad de fondo que justifica la retención del objeto presente en el objeto a distancia, así como, en general, de la perspectiva pasada en la futura, en una coexistencia de los elementos de las cosas que es también simultaneidad temporal. “La coexistencia, que define efectivamente al espacio, no es extraña al tiempo, es la pertenencia de dos fenómenos a la misma ola temporal.”²⁵ Puestas así las cosas, es claro que, para entender la profundidad, debe superarse también la división entre lo espacial y lo temporal (como ha visto E. Strauss²⁶) y, por ello, guiado por el Husserl de *Zeitbewusstsein*²⁷, convierte en marco ontológico su *Präsenzfeld* que comporta, a la vez, la dimensión aquí y allí y la de presente-pasado-futuro²⁸, o sustituye la síntesis idealista por la “síntesis de transición” o semi-síntesis temporal. Es solidaria la concepción de un espacio geométrico, de puntos y figuras (plano, sin fondo), con una idea del tiempo basada en la sucesión de puntos-ahora; es contra todo ese marco, en su conexión, como hay que resaltar el papel ontológico del espacio vivido, único en el que tiene cabida la profundidad. Así lo ha visto Nino Firenze, en su detallado análisis de la especialidad merleau-pontiana.

A diferencia del análisis objetivo, que concibe el espacio como subdividido en puntos y figuras y la estructura figura-fondo como un contenido contingente de una forma universal, el horizonte espacial adquiere en el pensamiento de Merleau-Ponty una centralidad inédita, en cuanto es el movimiento ontológico de espacialización que hace pensable el ser-en-el-mundo del cuerpo fenoménico.²⁹

La síntesis objetiva tiene como condición de posibilidad un espacio-tiempo planos, sin fondo y sin profundidad, sin imbricaciones espaciales ni temporales entre perspectivas o aspectos de la cosa. Lo plano de este espacio-tiempo radica a su vez, tanto en la discontinuidad entre puntos espaciales y puntos-ahora temporales, como en la homogeneidad formal de los mismos. Para hallar lo profundo, en su doble dimensión espacial y temporal, deberemos enfrentar, a la separación y diferencia, un campo de presencia de coexistencia y envolvimiento recíproco de momentos temporales y elementos cósmicos sobre un fondo de continuidad, de “presencia”, en sentido lato. Sólo desde la noción de simultaneidad podemos comprender esas

²⁵ Fp 280 Php 306

²⁶ Strauss, E. *Vom Sinn der Sinne*, pags. 302-306, cit. Fp 280 Php 306

²⁷ Husserl, E. *Zeitbewusstsein*, pags. 32-35, cit. en Fp 280 Php 306, ed fr. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, pags.54-58

²⁸ Fp 281 Php 307

²⁹ Firenze, Antonino, *Il corpo e l'impensato della filosofia. Saggio sul rapporto tra fenomenologia e ontologia in Merleau-Ponty*, Barcelona, Univ. Pompeu Fabra (Tesis doctoral dirigida por F.Fernandez Buey inédita aún a cuya lectura y citación he podido acceder por amabilidad de su autor) pags. 126-127

influencias mutuas, y oponer, a la homogeneidad y equidistancia de los puntos, espaciales y temporales, la génesis siempre renovada que es el presente vivo desde el cual el “ser de lejanía” o el de lo pasado constituyen la espesura misma del pasaje temporal. Es al presente vivo al que debe remitir la distancia y el recuerdo, ya no como punto fijo de referencia, idéntico a cualquier otro en un espacio-tiempo homogéneos, sino como fondo cargado de referencias pasadas y de contenidos perceptivos desde el cual la distancia o el recuerdo se evidencian en la mirada y en el presente vivido, no porque se conserve lo pasado o remita el allí al aquí sino porque el aquí-presente del fenómeno es viva relación y continuo pasaje, nunca aquí separado del allí, ni presente separado del pasado o del futuro.

Así como no hay discusión que instaurar sobre la “conservación de los recuerdos”, sino solamente una cierta manera de mirar el tiempo que pone el pasado de manifiesto como dimensión enajenable de la conciencia, no existe problema de la distancia, y la distancia es inmediatamente visible, a condición de que sepamos encontrar de nuevo el presente vivo allí donde aquélla se constituye.³⁰

Es una vez más la intencionalidad operante y no la objetivadora del conocimiento la responsable de ese tránsito, a la vez a la cosa y temporal, ‘ser a’ mundo sin necesidad de puentes, comprensión directa también del pasado sin necesidad de partir de contenidos, de recuerdos o vestigios presentes.

No es de extrañar que Merleau, para dar cuenta de esa dimensión ‘invisible’ en el orden de lo objetivo, use con frecuencia, en este contexto, la palabra “ser” -“ser en distancia” o “ser del camino” serían ejemplos de eso- o resalte la profundidad como la dimensión más existencial. Si dar cuenta de ésta, requiere de un “sujeto comprometido y no acósmico”³¹, es todo el ser el que se desvela siempre como orientado; no hay ser sin perspectiva, luego puede y debe hablarse de “ser en lejanía” o de “ser del pasado”. La existencia, a la que remite la profundidad, es temporalidad y transición, ser a mundo, no objetivables en ningún caso como contenidos de conciencia. Pero hay más: ¿cómo entender la “profundidad primordial”, “*sin cosa*”, que subyace “bajo la profundidad objetivada”, qué es esa profundidad “no aplicada primeramente a las cosas” y “anterior a cualquier punto de referencia”³²? Tal vez quepa entrever en el ser de la profundidad, en su originariedad, el ser mismo del ser: lo profundo, como el ser, tal vez lo profundo del ser, es su no dependencia de anclajes ópticos, su dimensionalidad jamás aplanable ni fáctica ni geoméricamente. Si el ser del ser se

³⁰ Fp 281 Php 307

³¹ Fp 282 Php 309

³² Fp 281 Php 308

llamará “chair” en *Le visible et l’invisible*, ¿cómo no asociar la coimplicación y simultaneidad de la misma a los rasgos originales de la profundidad?

Movimiento: Claro que no sólo la profundidad escapa de unos marcos ontológicos planos hacia una dimensión propia que propone el involucramiento mutuo de lo espacial y lo temporal; la expresión más acabada de esa implicación mutua la da, sin duda, el movimiento, igualmente irreducible a coordenadas fijistas espacio-temporales. “El fenómeno del movimiento no hace más que manifestar de una manera más sensible la implicación temporal y espacial.”³³ Como veremos, una vez más se manifiesta la imposibilidad de acotar realísticamente -esto es, desde una realidad presupuesta como totalmente determinada y objetivada- el movimiento, y eso tanto si se propone pensarlo, al margen de la experiencia, como si se quiere hacer del mismo nada más que un “hecho” aunque sea psicológico.

Pensar el movimiento, viene a decir muy cartesianamente Merleau, ha sido hasta ahora sinónimo de clarificarlo, lo que a su vez implica analizarlo descomponiéndolo. En realidad, toda pretensión de llegar a la ‘esencia’ del movimiento, a su ‘verdad en sí’ resulta incompatible con el movimiento. Pero al dividirlo, para comprenderlo, en un móvil, que debe suponerse igual al principio y al final del movimiento, y el movimiento como atributo accidental del móvil, se llega a la paradoja -de la que las antinomias de Zenón no son sino un reflejo- de que el móvil no se mueve y que lo único que hay es un cambio en relación con lo que circunda al mismo, esto es, que todo movimiento no es sino en relación, relativo. (La lógica, como se ve, no puede prescindir de la identidad, tanto la del móvil como de las coordenadas objetivas que lo circundan, y esa identidad-realidad supone reposo.)

Ante el fracaso de apresar la esencia del movimiento, la psicología propone aferrarse a la experiencia, a lo aparente, al “para sí” del movimiento. Como demuestra el movimiento estroboscópico en el célebre experimento de Wertheimer -si iluminamos alternativamente los segmentos A y B percibimos un movimiento de uno a otro-, no es preciso ni móvil ni referencias objetivas ni movimiento real alguno para que un sujeto perciba movimiento. Podemos, pues, prescindir totalmente de los “momentos” del movimiento y de los componentes que la lógica separaba porque el movimiento sería un fenómeno unitario (no una síntesis) que precede en realidad a sus momentos y que es original (fenómeno *fi*, lo llaman los gestaltistas) y absoluto, porque no consiste en relación alguna entre móvil y referencias objetivas.

Ahora bien, aunque la experiencia psicológica evidencie un fenómeno *fi* nuevo, irreducible a coordenadas externas, este fenómeno puede quedar como algo

³³ Fp 291 Php 318-319

meramente psicológico, algo interior sin relación con el movimiento real inexplicable si no se acepta que, en efecto, es un móvil lo que se mueve. Más allá de un pensar al margen del fenómeno del movimiento, o de constatarlo como experiencia sin justificar por qué lo es “del movimiento”, cabe pensarla de otro modo, sin el supuesto de la identidad sustancial y presentificadora. No es partiendo del objeto en reposo, antes y después del movimiento, como captamos su unidad sino sólo *en él*, en una identidad móvil a la que convendría llamar mejor “motriz”. Queda suspendida, pues, la identidad como reposo que es, a su vez, correlato de un presente absoluto y de un ser puro, así como del principio de identidad tan caro a la lógica, y eso abre el reto de comprender el movimiento sin posiciones fijas espacio-temporales (estamos situados, no posicionados) por la co-implicación de espacio y tiempo, de apresar su sentido no temático -tematizando el movimiento, fijándolo conceptualmente necesariamente lo perdíamos- sin caer en la pura contradicción, de comprender la cosa “por su comportamiento y no por unas propiedades estáticas.”³⁴. La comprensión ante-predicativa del movimiento es la anterioridad de lo familiar, de un medio del que el movimiento no sería sino su “modulación”. Podría pues hablarse de un nuevo punto de referencia que sería esa previdencia al ser y pensar de la lógica, siendo ese anclaje el ser habitual en el mundo y que, en último término, es el cuerpo. Ahora bien, no hablamos del cuerpo-objeto sino del cuerpo enraizado a su vez en el mundo como fondo último de movimiento y reposo porque el cuerpo-propio es lo único cuyo movimiento no implica relación, que es de algún modo absoluto. Sin duda tenemos el poder (del cuerpo) de variar el nivel (como vimos con la orientación de arriba y abajo), de modificar el dominio en el interior del *mundo*, pero una vez empeñados en el *medio*, el movimiento es, para nosotros, absoluto.

Parece un tópico de la crítica al realismo y al idealismo de Merleau-Ponty la denuncia a la vez de la con-fusión y de la simplificación del análisis. Hemos comprobado en efecto que, si afirmamos la multiplicidad de momentos, el movimiento, como experiencia, se desvanece, pero que, si la reducimos a unidad psicológica irreducible pero también inefable, contradecimos la lógica del evento, el que un móvil permanezca en el cambio. Aunque de otro modo, también Bergson apuesta por la unidad del movimiento, también de espacio y tiempo, en la interioridad de una conciencia, concebida como flujo de vivencias en el que se diluyen los momentos del movimiento, del tiempo y del espacio. Pero esa fusión es inevitable con-fusión, viene a decir Merleau en la importante nota de la p.291 (*Ph.p.*, p.319), porque si la unidad del movimiento en la conciencia es real, como parece entenderlo Bergson, no hay

³⁴ Fp 290 Php 318

entonces movimiento -como no hay tiempo sin momentos temporales. La alternativa a esa constitución de la unidad de lo temporal o del movimiento sería la síntesis kantiana pero en este caso un Yo trascendental idealizado no elimina sino que supone la multiplicidad real de lo dado en puntos discretos espacio-temporales. Lo que, en mi opinión, no queda completamente aclarado, al menos como limpia línea de demarcación, es la alternativa de nuestro autor que, en la nota, se limita a deslindar su síntesis de la kantiana con un término que no reaparecerá: “sinopsis”³⁵. Tiene derecho Merleau a preguntarse qué clase de realidad sería esa que opone sin más lo vivido a lo objetivo, lo intuido internamente a lo intuido externamente, o cómo puede hablarse de unidad si ésta no puede consistir sino en la aniquilación de toda multiplicidad o en una síntesis que la supone. Resulta claro que el ser en el mundo puede verse como transición, entendida como relación que ni anula ni implica los términos, pero no como fusión; también lo es que al afirmar la irreductibilidad y originalidad del movimiento no está oponiendo vivencia a lo real externo sino sólo a la ‘objetivación’ y ‘realidad’ del mismo porque movimiento y profundidad, como experiencias, no son aprehendibles al margen de las cosas sino en ellas, que ahora son, existencial y orientadamente, móviles y profundas. Pero podemos preguntar a Merleau por la nueva ontología que lleva implícita su respuesta y que aquí sólo podemos sospechar. El problema en términos generales sería: ¿es preciso aún hablar de síntesis, aunque sea semi-síntesis o síntesis temporal, si asumimos como hipótesis que el movimiento y el co-entrelazamiento de espacio y tiempo son lo ‘real’, lo ‘idéntico de lo real’? Lo irreal de lo múltiple externo dado radicaría en partir siempre de puntos-ahora y puntos-aquí que falsean nuestro ser en el mundo que es acción, movimiento, manipulación en las que no hay puntos de partida o de llegada sino sólo un fondo o medio familiar en el que me oriento y para el que mi acción es mediación. Negamos también el presente como disolvente de toda ausencia -temporal o espacial- tanto como el ahora formal del Yo constituyente porque en los dos casos partimos de instantes en los que se desvanece el tiempo como movimiento. Pero no desaparecen de la solución merleaupontiana ni el presente ni la síntesis. Para entender la profundidad era el tiempo de la simultaneidad el que permitía la coexistencia espacial y hablábamos de una presencia dilatada, de un “campo de presencia” que abarcase pasado, presente y futuro así como lo cercano y lo lejano. Lo simultáneo y la coexistencia es horizonte y medio, que está en las antípodas del espacio-tiempo como horizonte de exclusión y yuxtaposición, y es fondo último implicado en todas nuestras acciones, conductas que, por su parte, son la

³⁵ Fp 292 Php 320 “Sinopsis” es empero la suerte de unidad arquitectónica e ideal de la que habla Kant especialmente en la dialéctica. (cfr. A 583 B 611, en la Dialéctica, y A 832 B 860, en la Arquitectónica)

mediación concreta, lo que produce el tránsito tanto entre las perspectivas temporales como entre la existencia y las cosas; ése es el presente no formal al que llamamos viviente que ni anula los otros momentos en él ni los excluye. La síntesis de transición mentaría así algo tan primordial, genética y ontológicamente, que, al aludir al movimiento temporal y espacial, a la temporalización y espacialización que son el marco o fondo últimos de la situación, no cabrá malentender aún puntos, momentos dispersos y estancos que precisen nexo ulterior. Para evitar, en conclusión, que la transición operante y temporal aluda aún a un ir de aquí para allá, de lo presente a lo futuro, esto es, a un esquema espacio-temporal ingenuo y discontinuo, no cabe sino revolver a fondo lo que entendemos por ser y por presencia, identificando ésta última con una noción tan amplia que termine por corromper totalmente la puntualidad y discreción del ahora. Si presencia es el nombre para un ser que es relación, movimiento y génesis, de tal modo que no quepa recuperar por ningún otro lado perspectivas discontinuas y aspectos separables de las cosas que deban luego juntarse, es decir, de tal modo que el mirar perspectivo y situado, lo fenoménico sustituya por siempre a la cosa en sí 'presente', únicamente entonces hablar de transición remitirá al simultáneo coexistir de los aspectos en el todo imperfecto y abierto desde un horizonte espacio-temporal siempre naciente. A la espera de profundizar en la temporalidad que es clave de bóveda del edificio de *Fenomenología de la percepción*, todo apunta al movimiento como respuesta a las paradojas de la unidad y la multiplicidad, de la presencia y la síntesis, si bien R. Barbaras³⁶ y F. Robert³⁷ creen que el uso mismo de esos conceptos delata la relativa timidez de su propuesta en esta obra mientras N. Firenze defiende que ya en ésta pueden encontrarse algunas indicaciones para considerar el movimiento como "ontológico."³⁸ Por mi parte creo que sólo con la remoción de espacio y tiempo, sólo si se conmueve de raíz lo que tradicionalmente ha sido lo existente-múltiple-dado y lo "presente", la síntesis precederá ontológicamente como génesis espacializante y temporalizante, como verdadero presente viviente, y no formal, como acción, a cualquier prejuiciado presente-cosa-posición aislados, cerrados sobre sí, luego falsos.

³⁶ R. Barbaras, "Motricité et phénoménalité », en *Le tournant...*, p.232 : « Le mouvement du sujet au sein du monde (es decir el de Fenomenología) est tout autant dévoilement du monde par le sujet : le devenir-monde de la chair est bien devenir-chair du monde. »

³⁷ Cfr. F. Robert, *Phénoménologie...* pags 73-75

³⁸ A. Firenze, Tesis, p.133 "La motricità del corpo in movimento è allora la struttura originaria in base alla quale è possibile sucesivamente rappresentare lo spazio, il tempo ed il movimento in modo oggetivo." Más adelante, al referirse a la temporalidad es aún más explícito P.140: "Infatti la "coesistenza" che ci ha aiutato a definire la dimensione "ontologica" dello spazio e del movimento definisce la stessa temporalità. Questa è infatti pensata come il transito ed il movimento dell'essere-al-mondo che si manifesta fenomenicamente nella ripresa costante del mondo da parte del soggetto corporeo."

4. Espacio(s) vivido(s)

Se ha partido hasta ahora de la psicología para analizar la percepción del espacio por más que la reflexión sobre sus experimentos nos haya permitido llevarlos más allá de las constataciones científicas. Elegir esos casos -experiencias que ‘neutralizan’ precisamente al sujeto del experimento- condiciona la profundidad del análisis sobre el espacio ya que, si bien han quedado de manifiesto, como condiciones de especialidad, relaciones de estructura, la fijación del sujeto en su medio contextual o su inherencia al mundo, el punto de partida ha sido aún el acto perceptivo y sus relaciones espaciales o propiedades de unos objetos y no la corriente de experiencia cuyo trasfondo es un mundo ya familiar. Si ahora, pues, desplazamos la perspectiva desde el psicólogo experimental a la actitud natural, a la experiencia cotidiana, redescubriremos el significado, la esencia afectiva de los paisajes, de las ciudades, su estilo o su ser total³⁹; esto es, redescubriremos ese sentido latente y subjetivo que la “neutralización” del prisma científico ocultaba.

En la actitud natural, no tengo percepciones, no sitúo este objeto al lado de este otro y sus relaciones objetivas, tengo un flujo de experiencias que se implican y se explican una a la otra lo mismo en lo simultáneo que en la sucesión.⁴⁰

Dicho de otro modo: a la recuperación de los intereses y de la centración subjetiva del espacio que conlleva el paso de la actitud científica a la natural, corresponde un nivel de profundidad mayor, una dimensión no identificable con altura o cercanía pero que horada toda espacialidad geométrica y explica, no sólo relaciones objetivas, sino significativas entre las experiencias fluyentes, y eso, tanto en la sucesión como en la simultaneidad de las mismas: es la dimensión de lo vivido, de la familiaridad, del secreto vínculo con el mundo en el que siempre estamos y que es fondo último de los actos perceptivos.

Aunque apela primero a la actitud natural para superar el distanciamiento objetivante del científico, y, por ella, reconocemos la totalidad significativa y afectiva, pongamos, del estilo de París, que domina todas mis vivencias sobre la ciudad, pasa de inmediato a describir experiencias extrañas a lo cotidiano que descentran de nuestra razón, o incluso de nuestro centro subjetivo, para ampliar las perspectivas posibles: desvelar lo subjetivo del mundo supone recorrer la multiplicidad de centros, de mundos posibles por excéntricos, extraños a uno que sean, ya sea el surreal

³⁹ Fp 296 Php 327: “La percepción del espacio no es una clase particular de “estados de conciencia” o de actos y sus modalidades expresan siempre la vida total del sujeto, la energía con la que tiende hacia un futuro a través de su cuerpo y de su mundo”.

⁴⁰ Fp.295 Php.326

mundo de la mezcalina o el obsesivo del esquizofrénico. Tales experiencias son, como bien ve E. Bimbenet, una “suerte de *epoché* espontánea () de la conciencia adulta, civilizada y normal que termina por revelar el núcleo de nuestro ser en el mundo.”⁴¹ Al extrañarnos de nuestras vivencias habituales perdemos la unilateralidad subjetivo-familiar que corre el riesgo de, cerrándose sobre sí, creerse única identificándose con lo “real y objetivo”. Se trataría de alejarnos de lo recibido como definitivo-objetivo hacia lo primigenio donde se gesta lo subjetivo, camino que nos lleva del espacio geométrico al mundo vivido, que son mundo(s) vivido(s). Pero, naturalmente, el sujeto que constituye mundo está, aunque suene paradójico, profundamente arraigado en él.

Toda percepción supone cierto pasado del sujeto que percibe, y la función abstracta de percepción, como reencuentro de los objetos, implica un acto más secreto por el que nosotros elaboramos nuestro medio.⁴²

Late un fondo y un pasado siempre por desempolvar tras toda percepción, acto presente que le debe su evidencia y su riqueza a ese acto más secreto que ya ha constituido la familiaridad del mundo que facilita el “reencuentro con los objetos”. Una arqueología de este fondo reconstruiría así la corriente de vivencias por las que habitamos un mundo siempre diferente; los espacios antropológicos no serían sino los resultados palpables de las diferentes existencias, de la subjetividad que preside el mundo, lo que, a su vez, hace que todo nos exprese y simbolice nuestro ser. Si dejamos de lado la dimensión teórica y objetivante, recuperamos el fondo oscuro de la existencia, fondo de todos los espacios. Se trataría de un espacio primigenio, anterior a la cultura y a la conciencia, en el que radica el vínculo afectivo e irracional en el que, desde siempre, consiste el mundo.

Imaginémonos ahora en la noche oscura: el espacio que nos envuelve no sólo no es visible sino que tampoco es exterior. Ante la noche imposible “tomar distancias” (no caben referencias objetivas en una oscuridad sin cosas) y, con todo, me impregna una atmósfera, tal vez inquietante, que parece probar la existencia de un nivel espacial primero. La dimensión afectiva, en ausencia de cualquier *theorein*, lo íntimo de la noche cuya realidad preexiste a la exterioridad del *pars extra partes*, nos conmueven al igual que a los niños o a los primitivos: ¿será, pues, ése el nivel general de lo espacial, aquel al que no afectan representaciones culturales sobrevenidas porque es espacio-experiencia, espacio existencial antes que espacio de la mirada, que distancia y objetiva? Noche oscura del alma, dice Juan de la Cruz, “unidad mística del *maná*”⁴³,

⁴¹ E.Bimbenet, *Nature....* p.183, trad.mía

⁴² Fp 296 Php 326

⁴³ Fp 298 Php 328

dice Merleau: ¿o acaso no precisamos apagar la luz de la conciencia pretendidamente transparente a sí para recuperar la unión afectiva con el mundo envolvente, experiencia que es, a la vez, empatía con mi fondo primigenio, ése que para los niños y salvajes es patente también de día?

Nuestro autor nos conduce por espacios cada vez más irreales, quiere decirse alejados de lo objetivo: los “fantasmas” del sueño, el espacio mítico del salvaje, el obsesivo mundo cerrado sobre sí del esquizofrénico. Lo inquietante es que, siguiendo cierto razonamiento latente en la obra, se diría que cuanto mayor es la extrañeza, perdidas las referencias objetivas, tanto más nos acercamos al fondo oscuro de la existencia –acertaríamos llamándolo dionisiaco (noche, sueños, sentimiento de angustia)- al “espacio general”, el que persiste como fondo de todos los niveles espaciales. “Los fantasmas del sueño aún revelan mejor la especialidad general en la que se incrustan el espacio claro y los objetos observables.”⁴⁴ En la otra escena que es lo onírico, las direcciones, lo de arriba o lo de abajo, son comprendidas desde un significado “existencial” que, a su vez, es precisamente dirección, orientación y “sentido”. Decepción y caída, como deseo y elevación, “expresan la misma estructura esencial de nuestro ser como ser situado en relación con un medio () único que da sentido a las direcciones de lo alto y de lo bajo en el mundo físico.”⁴⁵ Si partimos de la situación originaria como ‘ser en’ de la existencia humana, las direcciones tienen un simbolismo unido al proyectar, un significado previo que ver-teorizar (*theorein*) han trasladado hacia un mundo objetivo. Tanto en el sueño como en el mundo mítico, las significaciones espaciales están tan íntimamente unidas a los “lugares-signo”, tan encarnadas como símbolos que pierden todo sentido fuera de estos mundos, lo que parece alejar la posibilidad de ser comprendidas interculturalmente o intersubjetivamente. Así, no sólo el sueño, como vimos en el capítulo quinto de la primera parte, es incomprendible si se disocia el simbolismo de las imágenes, lo latente de lo manifiesto, sino finalmente toda vivencia, sea la del salvaje, la del niño o la del sano-adulto, parece caracterizada por la auto-referencia de lo vivido: como señaló Cassirer, incluso la vivencia perceptual se caracteriza por la preñez simbólica por la cual “lo sensible entraña al mismo tiempo un determinado significado no intuitivo que es representado concretamente por ella.”⁴⁶ La imagen onírica, como el mito, refieren a un mundo al que estoy naturalmente vinculado y sólo en el cual se comprende su sentido encarnado. El mundo del soñador o el de los mitos aparecen cerrados en una clave interior, lastrados por el peso del pasado, sea el flujo de

⁴⁴ Fp 299 Php 328

⁴⁵ Fp 299 Php 329

⁴⁶ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, .III, p.238

experiencias vividas o el primigenio pacto con el mundo, sea la infancia individual o el primitivo pensamiento mágico como infancia de la humanidad. Pero no sólo esos mundos: son todas las vivencias las que parecen encerradas en el círculo de la infancia, de la costumbre o de una afectividad no recuperable racionalmente y por ello obsesiva; círculos mágicos que no se podrían romper porque no se escapa del origen, la infancia o la irracionalidad más que aparentemente, en el olvido que permite una conciencia predicativa, pero reaparecen siempre que la delgada capa cultural cae –en el sueño y en la neurosis, también en la poesía.

Los espacios centrados subjetivamente, enriquecidos por las vivencias que los nutren de sentido, resultan por ello mismo, tan cerrados sobre sí que se dirían antagónicos de lo “espacial”: como si, al remarcar lo vivido del espacio incluso en sus formas patológicas (espacio obsesivo del esquizofrénico por ejemplo cuyas fobias le encierran en su casa), se perdiese el “espacio de juego” que parece condición de posibilidad de la experiencia de todo espacio. “La vida y la sexualidad acosan (*hantent*) a su mundo y a su espacio. Los primitivos en la medida que viven en el mito no superan este espacio existencial.”⁴⁷ Etienne Bimbenet no duda en describir la falta de exterioridad del mundo vivido como narcisismo, esa etapa aparentemente superada de la infancia en la que no se ha establecido límite alguno entre yo y el mundo, ni entre yo y el otro; la crítica de fondo es que tal vez la filosofía de Merleau tampoco haya superado ese narcisismo (lo que explicaría su rasgo central: la ambigüedad⁴⁸). En palabras de Bimbenet: “Para el esquizofrénico, su espacio vital se encoge: se siente poseído, no puede respirar. (Pero con eso) caricaturiza como posesión irrespirable el acto por el que nuestro cuerpo posee y se apropia su medio.”⁴⁹ Conviene matizar: es claro que para Merleau, si hablamos de un individuo sano y adulto (¿y civilizado?) la posibilidad de desarraigo, o mejor de des-centrarse de un espacio para re-centrarse en otro, le es esencial. Es una característica propiamente humana poder familiarizarnos, habituarnos, sentirnos vinculados -pero nunca del todo- a diferentes escenarios vitales pero ello no nos convierte en seres desapegados, sino que es más bien de cierto apego originario que proviene mi adaptabilidad. Tampoco, en ningún caso, se des-objetiva el mundo para referirlo ahora, en cada caso, al mero proyecto personal ; es en la existencia como ‘ser en’, en relación a la cual conceptos como “exterior” o “interior” carecen de significado, donde se produce la intimidad entre la existencia y su espacio. Así, ni de un espacio concreto ni de lo subjetivo surge el vínculo afectivo originario con los lugares sino de lo que precede tanto a uno como a

⁴⁷ Fp 300 Php 330

⁴⁸ Véase especialmente las críticas a las contradicciones insolubles en *Phénoménologie...* según el autor en Bimbenet, *Nature...* pags.192-193,

⁴⁹ E. Bimbenet, *Nature...* p.188

otro, de un ambivalente, materno, natural, pertenecer a la tierra. Todo ocurre como si el espacio vivido fuese también nutriente de sentido, vínculo umbilical que nos une al mundo, pacto natural fuera del cual se siente uno a la intemperie, matriz afectiva de ciertos lugares; hablamos de paisajes del alma. Si podemos, y debemos, desarraigarnos de tal o cual espacio concreto, aún así permanece siempre cierta matriz originaria del mundo y su sentido.

Es desde un existir situados y no desde la indiferencia como se nos ha hecho patente lo íntimo y significativo del espacio, lo que podríamos llamar “centramiento subjetivo” del espacio. Mundo íntimo no es el imaginado o reducido a mundo ‘de la conciencia’ sino máxima fusión entre espacio y existir que hace inseparables los lugares de nuestros afectos y, por ello, los expresan de manera inmediata, porque son uno con ellos. Esto es: no conciencia como lo íntimo que se caracterizaría por ser nada de ser, posibilidad de aniquilar al mundo con la imaginación, sino porque lo más secreto y profundo de mi ser no es sino el pacto afectivo con el mundo en el que estoy realmente arraigado, puedo alimentar esas fantasías; lo que niega continuamente el sujeto-conciencia confrontado con objetos como “irreal” (la unidad vivida con el mundo) es el fondo mismo de ser, lo real-vivido del que surgen mis sueños e imaginaciones. Así las cosas, ¿son los mundos onírico, mítico e infantil mundos subjetivos en los que estamos narcisistamente encerrados impidiéndonos acceder a la objetividad o cuando menos a la inter-subjetividad?

Se infiere de lo anterior que ni el mundo del niño ni el del primitivo son mundos arbitrariamente creados desde el poder constituyente de la conciencia o desde la imaginación sino tejidos laboriosamente en ese íntimo ‘estar en’ que va creando significado, complicidades con el lugar que habitamos en un sentido activo y pasivo a la vez, constituyéndolo afectiva y simbólicamente al tiempo que nos constituye como somos. Pero es cierto también que esa relación tan estrecha con las vivencias, con los proyectos, con el pasado, con las creencias, proyecta una realidad con claves internas de interpretación, luego incompatible “*prima facie*” con cualquier asimilación teórica, desde la distancia que quiebra esos mundos. Además debería impedir -por lo estrecho de esa intimidad- todo espacio de juego (*Spielraum*⁵⁰, lo llama Minkowski, de cuyo análisis sobre espacio y psicopatología se hace eco Merleau) como el poder de salir o entrar de esos mundos a voluntad (cuando menos eso sucede en los casos límite del esquizofrénico o del primitivo). Así la cerrazón respondería a una perversa fórmula: a mayor “pregnancia” simbólica-afectiva del espacio como origen último de los

⁵⁰ Citando a Minkowski, « Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psycho-pathologie », Cfr. *Le Temps vécu*, c.VII en Fp p.301 Php 331: “Ora se da entre mí y los acontecimientos cierto juego (*Spielraum*) que preserva mi libertad...”

significados del espacio objetivo, menos posibilidad de llegar de aquél a éste último. Y cuanto más distante y sana es la relación con el mundo más me alejo justamente del mismo, menos lo comprendo, desde una comprensión significativo-afectiva generada por mi ser en el mundo; esto es, más abstracto e irreal en cierto modo se torna el espacio. ¿Cómo sale, si sale, Merleau-Ponty de esa paradoja que lúcidamente reconoce?

En realidad, ciñéndonos al texto, ese reconocimiento tiene la forma de una doble objeción. La primera cuestiona el valor filosófico de estas descripciones psicológicas de espacios antropológicos (en el sentido contrario a como antes lo hizo con la psicología clásica por centrarse aún en el espacio objetivo): ante la reflexión, todas las direcciones de los espacios vividos refieren finalmente a un solo espacio (*verbigratia* la izquierda como “sinistra” no suprime sino que supone la izquierda del espacio geométrico); además, lo onírico como el espacio del esquizofrénico son apariencias desmentidas por la vigilia o la salud, verdadera conciencia. Es, en suma, la conciencia última del filósofo o del sano la que rinde cuenta de la(s) conciencia(s) no suficientemente conscientes de sí del primitivo o del niño o del enfermo. Pero el que tales descripciones carezcan de sentido para la claridad lógica de la conciencia no las convierte en sinsentidos absolutos.

Carecen, respondemos nosotros, de sentido temático o explícito, se desvanece ante el pensamiento objetivo. Pero tiene un sentido no temático o implícito, lo que no es ya un *sentido mínimo*, puesto que el pensamiento se nutre de lo irreflejo y se ofrece como una explicitación de la vida de conciencia irrefleja⁵¹

Las descripciones psicológicas albergan, pues, un sentido implícito del que se nutre el mismo pensamiento reflejo o temático: hay conciencia y sentido más allá de la reflexión como vimos ya en capítulos precedentes (sobre descripción y reflexión v. c. II de este trabajo), pero además las descripciones psicológicas parecen respetar mejor la(s) conciencia(s) otras como conciencias de sí, que la reflexión que las substituye por la conciencia del filósofo, verdadero otorgador de sentido. En efecto, al negar éste cierto sentido implícito de las descripciones niega también que el primitivo o el esquizofrénico sepan algo de lo que viven cuando lo viven y, por tanto, sus propias descripciones de lo vivido, pero no reparan en que eso supone de paso rechazar todo testimonio de conciencia de sí en la medida en que también la percepción, por ejemplo, no la efectúa un yo transparente a sí, y de este modo convierte en problemáticas la propia evidencia y la fuente nutricia de todo pensar. En realidad, este sentido implícito del mundo mítico u onírico no precisa en modo alguno ser tematizado

⁵¹ Fp 304 Ph 334

o explicitado desde fuera, desde un significado externo del que por sí carecerían, porque, en los mitos, el sentido es encarnado, lo expresan inmediatamente. La conciencia mítica y el espacio mítico son “todos” que no permiten fisuras por las que pueda discernirse otro espacio u otra conciencia. Así pues, no entran en la contraposición apariencia (imagen onírica o mito), por un lado, y verdad, como significado representable, por otro, porque tal oposición es totalmente ajena a su forma de conciencia. Desde la conciencia lógica estamos fuera del mundo mítico y eso impide representarlo aunque sea como apariencia engañosa porque tildarlo de apariencia sólo cabe en el discurso apariencia-verdad lógica, de ningún modo en la inmediata expresividad significativa de la imagen mítica. Por lo mismo, no alcanza a comprender el esquizofrénico su error por más que la óptica del sano así lo vea y se lo exponga. Pero además, y eso es decisivo, el primitivo o el niño están en el origen de este pensar lógico que se enraíza en esa expresividad de modo que no puede pretender subordinarlas, callarlas o negarlas sin callarse a la vez. No reconocer su conciencia al otro pone en peligro mi propia conciencia: a) Porque si no reconoce al otro que algo sabe de lo que vive tampoco lo reconocerá de su propia vivencia acompañada de cierta conciencia; b) en segundo lugar, porque otras conciencias son limítrofes de la sana y adulta por lo que lejos de ser otras me pertenecen al menos como posibilidad; c) finalmente, porque sentido mítico o conciencia infantil son el origen mismo de mi conciencia y si se reduce tal origen a sinsentido y no conciencia es mi propio juicio lógico el que peligra.

La resolución de esta primera objeción en favor del *cogito* del psicólogo nos aboca a otra objeción mucho más seria.

¿Quiere eso decir que se da razón al psicologismo? (...) ¿no encerramos cada tipo de subjetividad y, en última instancia, cada conciencia en su vida privada? ¿No hemos sustituido al *cogito* racionalista que encontraba en mí una conciencia constituyente universal, el *cogito* del psicólogo que permanece en la vivencia de su vida incomunicable? ⁵²

La ventaja del *cogito* del psicólogo sobre el del filósofo radicaba en que aquél, en lugar de juzgar desde fuera, trataba de comprender desde sus propias claves el sentido global del comportamiento mítico ya que, en efecto, hay una coherencia de totalidad que justifica que se hable de sentido aún en conciencias carentes del control de la lógica. *Pero, añade, eso no significa compartir sus creencias.*

Pero comprender el mito no es creer en el mito, y si todos los mitos son verdaderos, es en cuanto que pueden re-situarse en una fenomenología del espíritu que indique su función

⁵² Fp 306 Php 337

en la toma de conciencia y funde, finalmente, su sentido propio y su sentido para el filósofo.

53

El sentido creído por el primitivo y comprendido por el psicólogo ¿requiere, pues, otra mirada externa, finalmente la del filósofo, para no quedar abocado a la incomunicabilidad de un sentido solipsista, para poder ser evaluado veritativamente, para cumplir con la imprescindible exigencia humana de procurar el paso de 'mi' mundo al horizonte de objetividad? Sólo desde otra totalidad más amplia que los resitúa podrá contemplarse fenomenológicamente el alcance 'real' de esos sentidos comprendidos, esto es, podrá vincularse sentido(s) y verdad. De hecho, en ninguna vivencia, tampoco en el sueño, estamos plenamente (queda cierta 'nada' que posibilita la des-espacialización, el cambio de mundo, despertar por ejemplo) y si eso vale para el niño, el primitivo o el esquizofrénico es, sin más, la apertura, la característica esencial de la existencia sana. Todo un giro parece sufrir el tratamiento existencial del espacio: la comprensión del espacio desde la experiencia vivida no lo encierra en una interioridad porque, lejos de eso, la existencia es proyección a mundo y por tanto "espacial", apertura. Parece completarse un círculo: del espacio al hombre que lo experimenta y vive pero para reencontrar en su existencia espacio y mundo. Es la ambivalencia de lo subjetivo y lo objetivo en la existencia como ser en el mundo la que impide, en fin, tanto una espacialidad neutra de toda vivencia como el puro cierre de lo espacial en los mundos subjetivos.

Pero la defensa merleauPontiana contra la crítica de psicologismo descansa aún en otros argumentos. En primer lugar, lo que permite situar cada sentido en su lugar y no convertirlo en lo real-objetivo sin más es, además de mi existencia ambivalente, la continuada presencia, detrás de los espacios antropológicos del espacio natural e inhumano. Suerte de 'en sí vivido' o de 'materia primera' del conocimiento actúa en el mundo percibido como el esquema corporal en relación a la percepción: igual que éste, asegura la sinergia, posible al menos, de las vivencias de los diferentes espacios hacia un horizonte de sentido que permita significados comunicables. El fantasma del relativismo y del psicologismo acechan a Merleau desde la aún, en *Fenomenología...*, estricta vigilancia husserliana y, como su maestro, le compelen a señalar el horizonte objetivo como *telos* último de la *Lebenswelt*. Tal sería el peligro de no efectuar la reducción eidética. ¿No quedarían si no sus descripciones como sentidos múltiples, finalmente sin referente de verdad, ya que, al no distanciarse con la *epojé*, las asumiría como verdad inmediata quedando su discurso filosófico desprovisto de toda pretensión de validez? Debemos aún entender cuál es el sentido propio del discurso

⁵³ Fp 307 Php 338-339

filosófico de Merleau más allá de la disyuntiva entre el relativismo al que nos lleva comprender al otro y la evidencia absoluta descubierta por la reflexión y reducción filosóficas. Su reto propio es dar cuenta de lo vivido, como en este caso el espacio vivido, sin una reducción eidética que pierde esa diversidad al unificar verdad y sentido en una conciencia filosófica única, y sin que ello signifique renunciar a la reflexión en beneficio de la descripción, sólo que haciendo de aquélla el dejar salir a flote las motivaciones no reconocidas que laten implícitas en lo vivido descrito o asumir, en lugar de imponer o forzar, que “hay sentido” mucho antes de que el examen filosófico dictamine si todo tiene sentido absoluto o es, en cambio, un sinsentido.

El racionalismo y el escepticismo se nutren de una vida efectiva de la conciencia que, hipócritamente, las dos sobreentienden, sin la cual no pueden ser ni pensados ni tan solamente vividos, y en el cual no puede decirse que todo tenga sentido o que todo sea sinsentido, sino solamente que hay un sentido.⁵⁴

Si afirmamos dogmáticamente la posibilidad de un discurso filosófico amparándonos en la existencia de un sentido y verdad absolutos, explicitables desde una plena conciencia, deberemos reconocer que esa afirmación resulta de la negación de la interrogación infinita que debe comprobar tal evidencia, pero si negamos sin más tal posibilidad al negar la evidencia y, con ella, todo discurso, nos contradecemos también ya que cualquier exposición, aunque sea negativa, supone afirmación (“nada tiene sentido”) así que el único modo de interrogar verdadero sería el estado silencioso de no verdad, al que hemos llamado “opacidad de la existencia”. Ya no es sólo que ambas posiciones equivalgan al silencio al contradecirse sino que no pueden ser vividas, son abstractas puesto que dejan al margen el fondo implícito de realidad vivida de la que se nutren aunque lo nieguen: el racionalismo rechaza el fondo opaco y absurdo de lo real que interroga todas sus tesis, el escepticismo, la complicidad con el mundo que es lo que le permite, sin embargo, vivir negándola. El verdadero silencio e interrogar es el descubierto desde la admiración por la existencia (véase interpretación de la *epojé* husserliana de Fink), sumergiéndose en lo implícito en una recuperación sin violencia, que deja salir las motivaciones vitales habitualmente encubiertas sin objetivarlas a su vez, para decir las desde lo silencioso en lugar de condenarse al discurso vano y auto-contradictorio, en fin, al silencio.

La solución a las aporías planteadas pasa por evidenciar, más acá de la reflexión, un *cogito* prerreflexivo que es extensivo a cualquier vivencia de mundo y es, por ello, múltiple y heterogéneo, y por la asunción de los lazos intencionales que nos unen al mundo y a nosotros mismos como raíz de sentido que permitan decir y rompan el

⁵⁴ Fp 310 Php 342

silencio que, en último análisis, presiden tanto las reflexiones idealistas como la duda del escéptico y el sinsentido del esquizofrénico. En efecto, al decir filosófico autocomplaciente que se esconde tanto la fuente misma de verdad y sentido como cierto reverso y opacidad existencial que lo envuelve necesariamente, corresponde una conciencia que lo atraviesa todo y a sí misma con transparencia plena, sea como absoluta evidencia o como lúcido escepticismo. En cambio, el decir filosófico que quiere acompañar la experiencia bebe de una conciencia no reflexiva de nuestros actos, nunca totalmente presentes ante mí, que es más bien apertura a sí (“no disimulada a sí”) y al mundo (fenómeno: “nada hay que no se le anuncie”); apertura a sentido que se encuentra en toda conciencia, despierta o dormida, infantil o salvaje, en mayor o menor grado, y que es el fondo mismo de la verdad. Esos motivos así descubiertos, relaciones inmediatas con mi ser o con el ‘ser salvaje’, constituyen, a la vez, el sentido del que se nutren lenguaje y filosofía y, si ésta quiere ser fenomenológica, debe permitir simplemente que afluyan, descubrirlos o recogerlos en una conciencia más reflexiva pero no ‘otra’, desde unos significados más explícitos pero en el fondo expresivos de aquel sentido. La reflexión verdaderamente radical y el ir a los fenómenos es así, ante todo, desplegar la intencionalidad operante de la que empezamos hablando, el sentido implícito de las vivencias en toda su diversidad, revelar lo que nunca ha estado disimulado, el mundo como fenómeno, la conciencia como apertura al mismo, aunque, o porque, tampoco el mundo podrá ser nunca objeto de una conciencia transparente a sí que lo refleje.

Capítulo X

Sobre la problemática certeza de lo real

1. La primacía de la percepción sobre los prejuicios objetivistas

Parece proyecto situado fuera de los límites de la fenomenología el que emprende Merleau-Ponty en el capítulo “La cosa y el mundo natural”¹ dedicado a desvelar el sentido o la experiencia de lo real y de la cosa. Si atendemos a la premisa husserliana de suspender cualquier presunción sobre la realidad para centrarnos exclusivamente en los fenómenos tal como aparecen, tal proyecto, se diría que, o se salta ese presupuesto, o se concede a los fenómenos, especialmente a la percepción, un privilegiado papel ontológico. De hecho, Husserl, tras apartar el prejuicio de lo real, se pregunta continuamente por lo objetivo como referencia del sentido noemático y como horizonte final y necesariamente inacabado de las operaciones constitutivas de la conciencia. El sentido de lo real es, así, por un lado, no interrogado, al quedar en suspenso, junto con la actitud natural, todo aserto sobre existencia, y, por otro lado, determinado como “objetividad”, producto de la actividad de la conciencia e ideal de una razón intersubjetiva universal.

Merleau-Ponty, en cambio, al tiempo que critica los supuestos ontológicos no examinados que subyacen al idealismo y empirismo, aspira a comprender y describir, no a sobrevolar, la experiencia e, incluso, la fe perceptiva en la que se ampara la actitud natural, porque las entiende como suelo de toda evidencia y génesis de todo conocimiento. Quien pregunta fenomenológicamente por la experiencia inmediata de “ser” o de “cosa” no está anclado en la actitud natural que olvida el surgimiento de lo real, la experiencia-de-cosa, y se limita a recibirlo como dato, sino que pregunta por esa certeza inmediata con la que distinguimos lo real de lo aparente sin necesidad de reflexión, pregunta por lo demás formulada desde esa misma evidencia.² La paradoja de la actitud merleau-pontiana es que debe distanciarse con la *epoché* para discernir el ‘sentido’ de la cosa pero debe identificarse-confundirse con la experiencia primordial para describir el sentido ‘de la cosa’.³

¹ C.3 de la segunda parte

² Cfr. Th. Geraets, *Vers une nouvelle...*, p.143: « Le phénoménologue met de côté toutes les théories établies sur ‘immanence’ et ‘transcendance’, non pas pour les nier, mais parce que, dans sa lutte pour une ‘expérience originaire de l’étant, tout est encore ouvert ».

³ El problema que representa para la fenomenología la cuestión de la objetividad o realidad ha sido fuertemente subrayada por F. Robert, *Phénoménologie et ontologie* p.62: “El reto es reencontrar el sentido de la realidad mientras que este sentido ha sido puesto fuera de circuito, sin renunciar, sin embargo, a la reducción fenomenológica y volver a un realismo o a un idealismo ingenuos.”

La pregunta por lo real debe plantearse, pues, desde la experiencia corporal en lugar de dar por supuesto en el análisis de los fenómenos que “existe” lo objetivo como lo que mantiene ciertas propiedades invariables, de las que las apariencias no serían sino sus signos. La reflexión intelectualista sobre lo percibido olvida lo que la percepción enseña y, por ello, reduce a la insignificancia la apariencia y “constituye” el objeto desde la conciencia, como haz de relaciones estables.

Si queremos, por el contrario, describirlos, hay que decir que mi experiencia desemboca en las cosas y se trasciende en ellas, porque se efectúa siempre en el marco de cierto montaje respecto del mundo, montaje que es la definición de mi cuerpo.⁴

La recuperación de la pregunta por “realidad” y “apariencia” pasa por recorrer el laborioso trabajo de la mirada o de la mano gracias al cual el mundo se muestra como tal –como totalidad, evidencia y constancia. Las relaciones estables constitutivas de la objetividad marginan la pro-posición perceptiva y corporal del mundo, el ser-en-el-mundo que es el cuerpo, cuando, en verdad, cualquier relación, propiedad etc. debería reconocerse precedida por la evidencia de mundo proporcionada por la experiencia. “Es en la evidencia de la cosa que se funda la evidencia de las relaciones, lejos de que la cosa se reduzca a relaciones constantes”⁵. Lejos de que ‘cosa’ y ‘mundo’ queden certificados por la comprobación de la constancia de sus propiedades cósmicas y sus relaciones, ambos se nos presentan con una globalidad y una verdad de la que toda objetividad depende y en eso, más que en ningún otro tema, se hace patente la “primacía de la percepción” sobre reflexión o conciencia constituyente, porque es la fuente de la que emana lo real, lo evidente y lo verdadero, en lugar de ser éstos el resultado de una reflexión sobre las apariencias.

La primacía de la percepción quiere decir que la experiencia de la percepción es nuestra presencia en el momento en que cosas, verdades, valores son constituidos por nosotros; esa percepción es un “nascent logos”, que nos muestra, más allá de todo dogmatismo, las verdaderas condiciones en la objetividad misma. No es cuestión de reducir conocimiento humano a sensación sino de asistir al nacimiento de este conocimiento⁶.

Sería del todo inapropiado entender el texto como una refundación perceptiva de la objetividad cuando lo que mienta es el “nacimiento del conocimiento” que desautoriza

⁴ Fp 317 Php 350

⁵ Fp 315-316 Php 348

⁶ Merleau-Ponty, Maurice, “Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques”, en Bulletin de la société française de philosophie. Diciembre 1947, págs.. 119-153; traducción inglesa de James M. Edie “The Primacy of Perception and its Philosophical Consequences” en *The Primacy of Perception*, edit. Northwestern University in Phenomenology and Existential Philosophy., p. 25 (Pri.P desde ahora)

cualquier sustitución de un dogmatismo idealista y objetivante por otro, digamos, empirista. Aunque la “primacía de la percepción” ponga en solfa los supuestos positivistas de los que parte cierto empirismo, por ejemplo la Gestalttheorie, para la que, “en último término, el mundo real es tal como la ciencia lo concibe”⁷, así como el prejuicio idealista que pretende que lo real-objetivo se constituye al margen de la percepción, sobrepasando sus apariencias hacia lo verdadero, esa negación de supuestos no se realiza desde otra base incuestionable y acabada sino porque continuamente asistimos, en la percepción, a la acumulativa y progresiva operación, a las “síntesis horizontales o pasivas”⁸ por las que se genera lo real. Si la percepción es el cuestionamiento permanente de toda tesis dogmática, es porque no consiste en acabamiento alguno sino en la génesis ante-predicativa de las verdades racionales y predicativas. Más inquisidora que ninguna duda escéptica, más fundamentada que ninguna demostración, la experiencia se muestra, a la vez, como el movimiento y exploración interminable del mundo por el que, minuciosamente, se desmienten o comprueban las “hipótesis” del cuerpo y se amplía el “campo de presencia”⁹), y como montaje sobre el mundo desde el cual y por el cual “hay” cosas y mundo con una evidencia en la que sólo cabe comparar entre experiencias, no entre “apariencias” y “objetividad” (propiedades estables cuya unidad última deriva de la conciencia).

Objetividad y dogmatismo corresponden, en realidad, a una óptica sin-óptica, la absoluta de Dios, no la de la finita existencia.

Pero el sistema de la experiencia no está desplegado ante mí como si yo fuese Dios, es vivido por mí desde cierto punto de vista, no soy su espectador, formo parte del mismo, y es mi inherencia a un punto de vista la que posibilita, a la vez, la finitud de mi percepción y su apertura al mundo total como horizonte de toda percepción.¹⁰

Si Dios representa la figura del espectador ubicuo para el que situación y perspectiva poco importan, indiferencia de prisma que corresponde con el espacio geométrico, y al objeto como pensable independientemente de las apariencias que lo señalan, la perspectiva de Merleau es la del sujeto situado y la percepción deviene una función existencial. “La constancia de las formas y magnitudes no es (...) una función intelectual, sino una función existencial.”¹¹ Pero la finitud de la mirada no encierra al sujeto en su punto de vista sino que lo reclama para explorar el horizonte de esa mirada: inherencia a una perspectiva y apertura al mundo no sólo no son

⁷ Pri.P, p.23

⁸ Pri.P. p. 15

⁹ Fp 318 Php 350

¹⁰ Fp 317 Php 350

¹¹ Fp 317 nota 2 Php 350, nota 1

incompatibles sino que son, en el fondo, el mismo fenómeno.¹² Como señala nuestro autor en *Primacía de la percepción*, en la percepción se produce la paradoja de la inmanencia y la trascendencia: “inmanencia porque el objeto percibido no puede ser extraño al que lo percibe; trascendencia porque siempre contiene algo más que lo que es actualmente dado.”¹³ Es la paradoja, sin más, de ‘ser-en-el-mundo’: nunca contemplado desde fuera, como Dios, porque se es *en* lo contemplado, pero sin que cosa o mundo estén nunca del todo en este punto de vista, dado que existir es estar abierto al mundo y abrir mundo.

Sugerimos, en fin, la profunda coherencia entre el prejuicio objetivista que imposibilita la pregunta por lo real y el no asumir la perspectiva de toda percepción, vinculada, a su vez, al predominio de una concepción geométrica e indiferente del espacio. Poco sorprende, en este contexto, que, tras acompañar someramente a los psicólogos clásicos en el análisis de la constancia de los fenómenos perceptivos partiendo de las supuestas propiedades ‘objetivas’ (magnitud etc.), inicie su propio examen sobre constancia y realidad sin presuponer estabilidad y realidad en las determinaciones geométricas de las cosas, y prefiera, en esta vuelta a la experiencia des-prejuiciada, principiar, en todo caso, por lo aparentemente menos real, el color, para probar que esta humilde apariencia encierra ya la pre-comprensión de lo real y la prepara. Cuando se ‘piensa’ sobre la percepción, se soslaya tanto la perspectiva como el inacabamiento y variabilidad de lo percibido pero eso no pasa al percibir y, si nos limitamos a describirlo, constataremos que es un paulatino y corporal habérselas con las cosas, una función existencial que no representa, sino que funda, lo real.

La percepción del color, directamente descrita desde la complejidad del campo perceptivo, enseña, en su humildad, más sobre la cosa que la reflexión idealizante. Percibimos los colores dentro de una atmósfera de iluminación variable y nuestro cuerpo es el poder que tenemos de habitar todos los medios del mundo, de trasponer los niveles de iluminación para, desde cada uno de ellos, establecer las equivalencias entre colores. Si el pintor quiere acertar en la iluminación del cuadro, no lo conseguirá con tal o cual tono de color sino asumiendo la coherencia global del espectáculo, de la iluminación y del cuadro, su lógica interna, previa a cualquier parte, a cualquier color, y gracias a la cual se tacha como irreal todo dato aberrante mucho mejor que como lo

¹² De Waelhens, Alphons, *Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme chez Merleau-Ponty*, París-Lovaina, Nauwelaerts, Universidad de Lovaina 4ª ed., 1978, p.40, trad. mía de este texto: “En cierto sentido, el perspectivismo de la experiencia inmediata es sobrepasado. Ya que si la experiencia perceptiva es perspectiva, el hecho de que pueda ser considerada indirectamente y por mediación del yo reflexivo quita ya de algún modo este perspectivismo. Verse en situación no es ya simplemente una situación, incluso si esta visión es inseparable de la visión de la situación que la propicia. La posibilidad de reflexión que recién se ha puesto comporta cierta *Aufhebung* de la perspectiva”.

¹³ Pri.p., p.16

haría cualquier análisis ulterior de los componentes del cuadro. “La constancia del color no es más que un momento abstracto de la constancia de las cosas, y la constancia de las cosas se funda en la conciencia primordial del mundo como horizonte de todas nuestras experiencias.¹⁴” Así, finalmente, la constancia del color es inseparable del campo perceptivo del que iluminación y cuerpo son sus otras variables, inseparable también del sentido de ‘cosa’ al que aparece unido (no hay ‘verde’ sino verde de un árbol, por ejemplo), y ésta, a su vez, de la atmósfera, horizonte, mundo, como encadenamiento continuo de perspectivas perceptivas, motivaciones sensoriales sin cuento que confluyen sin cierre definitivo. Tal vez así entendamos por qué el cuadro es también un mundo que precede como horizonte y sentido global cualquier examen de sus partes, y como dimensión que resume cualquier otra dimensión (los colores pueden ser “profundos”, “tranquilizadores” o “inquietantes”). La comprensión de la lógica del cuadro, de la coherencia ‘real’ de la cosa, de su inserción en un marco global nos ‘precede’ como evidencia perceptiva, inscritos como sujetos perceptivos en esa fe, esa lógica, y ese mundo en el que somos.

La interrogación sobre el carácter de lo real, más allá de todo *parti pris* empirista o idealista, y comenzando por la experiencia de la constancia de las diversas cualidades perceptivas, desemboca, paradójicamente, en una fe o evidencia sin la que ningún análisis parcial tiene sentido porque precede a toda experiencia de cualidades o de cosas, como la vivencia de la coherencia real preside el mundo más allá de todo cuestionar teorizante. La interrogación radical conduce, en fin, a un llamamiento a tener fe en la fe perceptiva, y ésta es, a su vez, un cuestionamiento de los distanciamientos teórico-objetivantes (como posteriores y abstractos) y una evidencia convertida en cuestión última.

2. Unidad, sentido y alteridad de la cosa

En el primer epígrafe hemos visto como nuestro autor refuta la tesis de la constitución del ser de la cosa desde propiedades constantes, independientes, por así decir, de la mirada y, por tanto, de la perspectiva y del cuerpo. En lugar de ese modelo teórico, caracterizamos nuestra relación corporal con la cosa como una suerte de diálogo por la que mi mirada, o mi mano reanudan una propuesta o un estilo, o una típica de la cosa. Cuando cita la frase de Kant “la mano es el cerebro exterior del hombre.”¹⁵), pretende sustituir la idea de conciencia que intuye lo esencial de la cosa, por el procesar cauteloso de una mano que explora el mundo y lo inquiere o lo retoma,

¹⁴ Fp 327 Php 362

¹⁵ Fp 330 Php 365

que duda y descarta, como la mano del pintor al elegir sus trazos, pero siempre según el ritmo y la típica de la cosa. Pero, correlativamente, tampoco la cosa podrá aparecer ya como un conjunto de propiedades estables aprehendidas sin más por la conciencia, sino como polo que incita intenciones motrices, exploratorias dirigidas al ser del objeto.

Lo duro y lo blando, lo granulado y lo liso (...) no como contenidos sensoriales, sino como cierto tipo de simbiosis, cierta manera que tiene lo exterior de invadirnos. (Luego) la cosa intersensorial en la que se unen no puede definirse por un conjunto de atributos estables.¹⁶

Es en esa simbiosis donde se genera la unidad intersensorial de la cosa, que responde a las potencialidades de los diversos sentidos orgánicamente unidos en el esquema corporal: así, la cosa, lejos de objetivarse y darse intuitivamente a la mirada, solicita o responde al cuerpo. Al responder a su exploración, lectura y apropiación, la cosa se subjetiviza, carga con todos nuestros atributos, pero como solicitud es también “sujeto”, interlocutora pasiva y silenciosa que nos reclama desde su núcleo de sentido.

En resumidas cuentas, la unidad de la cosa no es la del objeto como conjunto de propiedades sensoriales accesibles a la apropiación por un acto visual o intelectual (mirada o *theorein*), y separables entre sí, al menos *de iure*, sino que resulta de una simbiosis activa con nuestro cuerpo al que pro-pone, desde su núcleo o su “típica”, unas disposiciones o potencialidades (nada de propiedades “estáticas”) a las que éste responde con toda su capacidad sensorio-motriz. La comprensión del ser de la cosa, de su acento único es dinámica, no teórica: igual que se comprende la conducta nueva de alguien imitándola, así también es al reanudar por nuestra cuenta las solicitudes de la cosa, al hacerla ser con mi cuerpo, al realizarla existencialmente, que se aprehende su singularidad. Son los movimientos corporales los que actualizan las posibilidades o disposiciones de la cosa al retomarlos. Y es con todo el cuerpo sensorio-motriz, cuyas reacciones perceptivas son siempre movimientos oculares o táctiles, que se comprende-percibe en su plenitud la cosa. En efecto, una apropiación unilateral de la cosa nos daría una apariencia visual o táctil pero no la cosa en su máxima realidad porque la plenitud de posibilidades de la cosa solicita todo mi cuerpo y todo mi ser. Esa apariencia aislada es fantasmal porque sólo en la máxima articulación con mi cuerpo, que es a su vez articulación intersensorial y articulación con mi existencia, puede presentarse la cosa en toda su unidad y realidad. Así, a la plenitud y unidad de la cosa sólo puede corresponder la plenitud de mi existir corporal y comprensivo.

¹⁶ Fp 331 Php 367

Pero, si esto es así, es porque ni hay propiedades sensoriales dissociables unas de otras ni hay sentido que no se engarce en la unidad del cuerpo, así como no hay tampoco movimientos al margen de la unidad de una acción que se inscribe, a su vez, en mi existir (unidad de la cosa como correlato de unidad corporal y existencial). Esto es, el motivo fundamental por el que resulta fantasmal la mera apariencia visual de la cosa es porque sólo comprendemos su aparecer cuando en éste resuena también lo táctil o lo acústico (cuando en la transparencia del vaso se vislumbra también su fragilidad o su tintineo) o, en general, el ser de la cosa (*verbigratia* el ser de lo cristalino) porque toda aparición sensible simboliza a todas las demás, comporta el ser de la cosa igual que todo sentido implica todo mi cuerpo o toda acción envuelve mi existencia entera. Dicho de otro modo, la singularidad de la cosa es la de un mundo, conlleva toda una atmósfera y puede expresar con cada dimensión sensorial todas las dimensiones extrañas.

La expresividad de la cosa es la transmisión, que se traslada a todas las propiedades sensibles de un acento único. Si se expresa es porque puede exteriorizarse cierto núcleo “de la cosa” que no es una X abstracta sino un sello propio. La unidad así manifestada tampoco es la suma de las cualidades sensibles como propiedades objetivas y, por ello, neutras expresivamente, sino que, a semejanza de la existencia humana, podría hablarse de un ser no objetivable y singular que se manifiesta y simboliza en cada una de sus exteriorizaciones sensibles.

La unidad de la cosa, más allá de todas sus propiedades envaradas, no es un sustrato, un X vacío, un sujeto de inherencia, sino este único acento que se encuentra en cada una, esta única manera de existir, de la que ellas son una expresión segunda.¹⁷

Merleau-Ponty nos invita, una y otra vez, a tomar literalmente, y no metafóricamente, frases como “el acento o el estilo de las cosas”, que “los datos sensibles (sean) como un lenguaje que se enseña a sí mismo”, que la cosa “realice el milagro de la expresión antes que el otro”, en fin, que “literalmente puede decirse que nuestros sentidos interrogan las cosas y que éstas respondan”¹⁸. Debemos entenderlas literalmente porque no es fuera de las cosas ni de los sentidos donde los datos sensibles se unen sino por una suerte de articulación interna, por una estructura sígnica de las sensaciones o por un estilo propio de las cosas presente en cualquier manifestación expresiva. Cabría hablar de lenguaje natural de los sentidos y de una comunicación corporal con las cosas que no requeriría de lenguaje artificial ni de juicios: la significación se encuentra en la mirada o se palpa en el tacto porque se ha

¹⁷ Fp 333 Php 368

¹⁸ Citas, todas ellas, en Fp 333 Php 369

hecho mundo, se ha exteriorizado, se ha “signalizado”, si se me permite el palabro. Todo el juego se daría entre signos sensibles y sentidos que interrogan-miran y no entre un entendimiento que enjuicia, presupone y anticipa formas *a priori* y cosas que responden a ese corsé. El verdadero *a priori* es el sentido obtenido por la familiaridad con las cosas y, por así decir, ofrecido por ellas, no el sentido implementado por el entendimiento; al *a priori* formal kantiano que parte de lo sensible como puro material in-forme y ve las cosas como lo opuesto a sentido, como en sí, contraponen Merleau un *a priori* material, sobre la base, y como el fundamento mismo, del diálogo-comprensión del mundo.

El sentido o el estilo atribuibles a la cosa o a su ahora mentada expresividad parecen conferir a ésta una especie de subjetividad, aunque sea una subjetividad vicaria de la vida que le insufla el sujeto perceptor. Aún reconociendo esa dependencia, si hablamos de diálogo en la relación con la cosa es porque presuponemos en ésta cierta alteridad que no es la simple resistencia de lo en sí. Muy alejado aquí de la óptica sartreana, Merleau-Ponty dibuja una ontología de la cosa como *alter ego* genuino y primero: “antes que el otro, realiza la cosa este milagro de la expresión”¹⁹. La cosa se presenta, en efecto, como un ‘existente’, con un modo de ser propio que se expresa a través de sus cualidades y con la que mantengo una comunicación, igual que el otro puede exteriorizar su conciencia otra en la expresión corporal. Si la cosa es verdadero ‘otro’, no es por su diferencia absoluta respecto al sujeto encarnado sino precisamente por su proximidad: cosa dotada de sentido propio, expresada en sus propiedades sensibles, a lo que más se asemeja es al prójimo con el que dialogo desde el estilo propio de cada cual y al que conozco por su exteriorización expresiva inmediatamente significativa, y no al extraño absoluto que es el en sí sartreano. Pero, por otro lado, ¿de dónde sale tanta semejanza de la cosa con su sujeto perceptor si no es de la familiaridad del trato que les une, qué es su sentido sino el reflejo de los atributos humanos que le conferimos? Cuando Merleau afirma que “la naturaleza es la puesta en escena de nuestra propia vida o nuestro interlocutor en una especie de diálogo”²⁰, ¿no señala dos sentidos totalmente distintos a la naturaleza? A la naturaleza cargada con los atributos humanos no la vemos como alteridad sino como mismidad, no vemos, en ella, sino las propiedades que le hemos conferido aunque no sea en una operación del entendimiento sino en pasivas y enigmáticas sedimentaciones de sentido. La alteridad de la cosa obliga, en efecto, a un giro en su discurso, (desde el “no obstante”–“*cependant*”- de Fp 335; Php 372) siguiendo un ritmo patentemente dialéctico: al reconocimiento de la cosa como

¹⁹ Fp 333 Php 369

²⁰ Fp 334 Php 370

“conciencia”, espíritu humano (en este caso, frente a Hegel, existencia encarnada) (Fp 331-335 Php 366-372), debe sucederle el reconocimiento de la “alteridad de la cosa” sin la cual ésta dejaría de serlo, para integrarse sin más en mi existencia (Fp 335-339 Php 372-375), y a esta alteridad le sucederá aún el reconocimiento del fenómeno pleno, en la intersensorialidad, en el núcleo expresivo de la cosa, esto es, en la experiencia pero no desde la pro-puesta del espíritu, no cargada con sus valores y significaciones, sino desde una experiencia, por así decir, de lo inhóspito y otro de la cosa, de su carácter “cósico” (Fp 339-340 Php 376-377). Tomarse en serio que la percepción es diálogo con las cosas (y ésta es la “dialéctica” merleau-pontiana) conduce también a la misma conclusión ya que tal diálogo desaparece al subsumir la cosa bajo *una* perspectiva y reaparece sólo cuando se asume lo que comporta aquella de interrogación ‘real’ para mi existencia, de extrañeza, de solicitud no inmediata ni plenamente satisfecha; lo que tiene de pre-humana, naturaleza salvaje etc. En resumen, Merleau-Ponty se ve obligado a asumir que el precio a pagar por comprender la cosa en su unidad y significación ante-predicativa es la pérdida de su carácter ‘real’ de cosa por su reducción a mi corporeidad y existencia. Lo que tenemos no es la cosa sino la experiencia de la misma o la familiaridad que guardamos con ella. “No obstante, no hemos agotado el sentido de la cosa por el hecho de haberla definido como correlato de nuestro cuerpo y de nuestra vida.”²¹ La cosa es también el excedente, el resto que no se deja asimilar, guarda un fondo de extrañeza por más que las redes de la costumbre, de la vida en común con nosotros nos lo hagan olvidar.

Ahora bien, la cosa nos ignora, reposa en sí. Lo veremos si ponemos nuestras ocupaciones en suspenso y dirigimos a la cosa una atención metafísica y desinteresada. Luego, es hostil y extraña, no es ya para nosotros un interlocutor, sino otro decididamente silencioso, un Sí (*soi*) que se nos escapa tanto como la intimidad de una conciencia extraña.²²

¿Cómo debe entenderse que Merleau nos llame ahora a “suspender nuestras ocupaciones” y dirigir a las cosas una “mirada metafísica y desinteresada”? ¿Es esa suspensión la *epojé* husserliana, tantas veces cuestionada, sin embargo, por Merleau como punto de partida metódico, o va más allá incluso y reclama heréticamente el nada husserliano desinterés con el que la ciencia nos devuelve la objetividad perdida? ¿O, más bien, es el desinterés, libre de ocupaciones, del *theorein* aristotélico el que, al oponerse al nivel práctico de la relación con la cosa nos permite restituir a éstas su ser puro, no contaminado por nuestra presencia?

²¹ Fp 335 Php 372

²² Fp 336 Php 372

El desconcierto es tanto más legítimo si repasamos el baile de actitudes por las que nuestro autor nos ha hecho pasar. Debía, en principio, superarse un inicial realismo plano consistente en ver las cosas sin relación con cuerpo, situación etc., superarlo en tanto que generado por el olvido de las intenciones siempre operantes por las que se constituye mundo o cuando menos se lo interroga y retoma; sustituir la actitud natural por la que, en Husserl, es la actitud personalista, y aquí podríamos llamar más bien corporal-existencial. Pero, a su vez, eso podría confundirse con una actitud idealista según la cual la subjetividad constituye la naturaleza que, por ello, se muestra plena de predicados antropológicos. Es en esta tesitura que se reclama ahora una actitud de distancia respecto a la existencia para recuperar lo real sin contagio con la interrogación, los símbolos o los significados por ella puestos.²³ Se redescubre así la extrañeza del mundo natural respecto a la existencia –actitud de extrañamiento por la que se descubre esa otredad-, la estructura de la cosa previa a cuerpo, lo que Merleau llama la típica de las cosas.

Y aún cabe una última actitud, de la que luego nos ocuparemos, dado que esta estructura sólo podemos apresarla si vivimos la cosa. Desde el ‘vivir la cosa’ como totalidad existencial -no desde lo subjetivo o la parcialidad de los sentidos- se trasciende lo subjetivo-perspectivístico ya que todo vivir arraiga en la fe perceptiva y en el mundo, más allá de cualquier apropiación y mundo subjetivo, y excede por su intencionalidad y apertura todo cierre, como el cierre animal al ambiente en el que vive.

Por ese extrañamiento, es la naturaleza misma, como inhumana, como “Otro decididamente silencioso”²⁴ lo que se devela. Caracterizándola como silenciosa, contradice Merleau-Ponty el sentido, lo que parecía decirnos la cosa, el diálogo y comprensión que parecían presidir nuestra relación con la naturaleza. Pero, ¿acaso no llama también silencioso al *cogito* que precedería al lenguaje y a la reflexión? ¿Están emparentados esos dos silencios? En la última obra de Merleau, la más ontológica, se trataría de la misma invisibilidad o silencio del Ser (o Naturaleza), de la misma latencia. En todo caso, no sólo no se comprende del todo nunca lo natural sino que tampoco se han franqueado jamás los límites del alma (Heráclito) o, en merleaupontiano, la opacidad del Se no es nunca llevable a la plena transparencia de

²³ Es como si, pese a Husserl, no mediase sino un estrecho pasillo entre la actitud natural y la actitud fenomenológica tras su reinterpretación merleaupontiana; esto es, siempre y cuando la primera no se confunda con un ingenuo olvido de nuestro vínculo con el mundo, sino, bien al contrario, arraigue en él y el segundo no sea asimilado a reducción de lo real a la cosa para captar su sentido, en otra forma de idealismo, sino como reducción o distanciamiento que, si separa los hilos intencionales con los que la familiaridad a mundo nos une a él, lo hace sólo para recuperar lo real puro, que, en última instancia, dependerá aún de otra actitud...

²⁴ Fp 336 Php 372: «Un autre résolument silencieux.»

un *cogito* reflexivo. Por otro lado, llamando a la naturaleza otra, la declaramos “in-útil”²⁵ (frente a la comprensión de suyo como utensilio en nuestro habitual habérselas con las cosas del *Ser y tiempo* de Heidegger), la declaramos “resto” de toda comprensión, “materia” reacia a la aprehensión del espíritu, finalmente, in-humana. Pero esa otredad, ya lo hemos sugerido, ¿no es finalmente la extrañeza respecto a nosotros mismos, respecto a nuestra experiencia vital y de mundo? Girando nuestra mirada en una nueva actitud, redescubrimos la alteridad a la vez del mundo y de nuestra visión: ya no comprendemos porque tampoco ‘nos’ comprendemos. Ha sido tomando distancia de nuestra inicial actitud de familiaridad con las cosas que hemos invertido lo humano en inhumano: pero ¿no es esto posible sólo desde una mirada pre-humana también, por una connivencia profunda de lo animal, ese extraño en mí, con la alteridad inhumana del mundo? Con todo, esa naturaleza otra y silenciosa sigue siendo -aunque en negativo- nuestra interlocutora, que nos apela e interroga como misterio (en un sentido de “interlocutor” diferente al del texto arriba citado, donde se niega que la naturaleza sea ya interlocutora). De hecho, lo mismo que decimos de la naturaleza podemos aplicarlos al ‘otro’ humano (“como la intimidad de una conciencia extraña”, v. *infra* cita 21) cuyo ‘silencio’ puede ser tanto o más evocador y suscitador de respuestas que su palabra (como se ve en el papel de la mirada como desencadenadora de lo ético en Levinas).

Es, en todo caso, entre la extrañeza de la cosa como ‘en sí’, que tan plásticamente dibujó Sartre en *La nausée*, como esa piedra ‘ahí’, perfectamente inútil, y la cosa como correlato de mi existencia corporal, como dotada de un sentido comprensible -aunque no necesariamente inteligible- es en esta encrucijada sin aparente solución donde Merleau sitúa la experiencia ‘real’ de la cosa, la vivencia. El paso por la actitud de extrañamiento nos ha permitido, en efecto, discernir mejor mis experiencias, más allá del mullido estar familiarizados con el mundo: no todo lo subjetivo refiere ‘realmente’ al mundo ya que podemos proyectar en él nuestros fantasmas y construir mundos imaginarios. Para que algo sea ‘dado’ como real debe presentarse con una plenitud insuperable, lo que, en la expresión de Merleau-Ponty que traduce la *Erfahrung* husserliana, sería “formar uno (el sentido) con la existencia”²⁶. Por el contrario, “lo imaginario carece de profundidad y no se presta a nuestra observación”²⁷. Para ser más exactos, “formar uno con la existencia” desmiente, en su raíz, la teoría de la intuición de Husserl porque es, manifiestamente, lo contrario de ser algo intuible. Lo

²⁵ Fp 338 Php 374: “Por eso los objetos humanos, los utensilios, se nos manifiestan como propuestos en el mundo, mientras que las cosas están arraigadas en un fondo de naturaleza inhumana.”

²⁶ Fp 337 Php 374

²⁷ *Ibid.*

real es lo profundo y lo que se alcanza desde la profundidad de la experiencia, no algo captable con evidencia por una conciencia que transparenta. En lo real, dice Merleau, “el sentido inviste y penetra profundamente a la materia”²⁸. Así, la materia deja de entenderse como mera resistencia a las operaciones constituyentes porque es ella misma investida de sentido pero, por así decir, “en sí” -profundidad del ser, de lo natural. Esa profundidad sólo se deja aprehender desde un vivir en el mundo que es enraizarse en él, deducir por un de-curso histórico que extrae, desde los arcanos de una relación primigenia, su ser, su sentido. Ése es, el de la profundidad, el criterio mismo que discierne entre lo real y lo imaginado porque frente a la no resistencia e inmediata porosidad a mis proyectos propia de la imaginación (así pues, subjetiva y ‘para sí’, libérrima) ese sentido de lo real está en lo material, en su singularidad, en sus aspectos sensibles, lo que quiere decir, al menos, desde el ser inicial de la cosa que nos precede como *a priori* material.

Puestos ante la encrucijada: “¿cómo comprender a la vez que la cosa sea el correlato de mi cuerpo cognoscente, y que aquélla lo niegue?”²⁹ Merleau propone unir categorías hasta ahora enfrentadas, ya sea la experiencia de lo real (suerte de para sí de lo en sí) o el penetrar históricamente en el sentido de la naturaleza³⁰ y anticipar lo que me enraíza desde siempre al mundo y es verdadero *a priori* de lo vivido. La última actitud que supera las contradicciones aparentes entre el familiar habérmolas con las cosas y el extrañamiento no puede recaer ni en realismo ni en idealismo, ambos caracterizados por la preeminencia de “lo dado”. Es a la paciencia o a la presciencia³¹ del sujeto que vive desde siempre en el mundo y extrae de su vínculo con el mismo la fuente última de todo conocimiento, a lo que apela nuestro autor.

Así, una cosa no se da efectivamente en la percepción, es recogida interiormente por nosotros, reconstituida y vivida por nosotros en cuanto vinculada a un mundo, del que llevamos con nosotros las estructuras fundamentales, de la que, éste, no es más que una de las concreciones posibles. Vivida por nosotros, no es menos trascendente a nuestra vida,

²⁸ Fp 337 Php 374

²⁹ Fp 339 Php 375

³⁰ Fp 339 Php 376: “Lo dado no es la cosa sola, sino la experiencia de la cosa, una trascendencia en una estela (sillage) de subjetividad, una naturaleza que transparece a través de una historia.”

³¹ En ocasiones es saludada como “opinión” Fp 335 Php 371-372: “la percepción natural no es una ciencia, no propone las cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es la ‘opinión’ o la ‘fe originaria’ que nos vincula a un mundo como con nuestra patria (...)”, en otras ocasiones como “saber” Fp 340 Php 377: “mi mirada ‘sabe’ lo que significa esa mancha de luz (...), comprende la lógica de la iluminación.”

porque el cuerpo humano, con sus hábitos que dibujan a su alrededor una circundancia (*entourage*) humana, está atravesado por un movimiento hacia el mundo.³²

Si la cosa no se da a la percepción, no es, pues, porque el entendimiento reconstruya su sentido *a posteriori*, desde sus estructuras formales, sino porque nunca la encaramos como a una superficie que se enfrenta sino desde la interioridad, no, claro, la de la conciencia, sino la del fondo vivencial, y desde las estructuras que llevamos con nosotros como vínculo al mundo o fe perceptiva, y podríamos llamar *a priori* materiales o típica de mundo. El cambio de enfoque no es, otra vez, la vuelta a un planteamiento existencial sin más (cuyo riesgo de subjetivismo o inmanencia apuntábamos) porque “vivir con nosotros”, aunque alude al horizonte de experiencia propio que nos sitúa y permite encarar a la vez la relación con el mundo, insiste (“nosotros”) en que se trata de vivir “el mundo”, esto es, del vivir humano único para el cual hay mundo y no medio. Muchas de las incomprensiones y malentendidos que asaltan la lectura de *Fenomenología...* proceden de la ambigüedad de ese “vivir”: por un lado, aparece como vínculo inmediato con mundo y experiencia primordial- y verdadera si se la opone a las operaciones segundas de la inteligencia-; pero, por otro, vivir es también trascender, movimiento hacia el mundo. Vivir es, en fin, inmanencia al mundo y trascendencia hacia él, y ambas cosas son afirmadas a la vez por nuestro autor. La solución a los nuevos rostros del idealismo (las cosas reducidas a sentido aunque el sentido emane de su cuna corporal) o del realismo (el asaltar de la cosa con su extrañeza, no la actitud ingenua que cree poseerla) pasa por considerar la vivencia en su doble condición. Por ser vínculo con el mundo, y no con el ambiente (*Umwelt*), por poseer la estructura “típica” del mundo, y no de tal o cual situación en la que me encuentro, ese vínculo es al tiempo lo que confiere al vivir humano su universalidad y fundamentación. Si puede, incluso, la vivencia primordial negarse a sí misma y al cuerpo objetivándose, es por el poder mismo de la vida humana “cuya capacidad de comprensión abarca una infinidad de medios posibles y a sí misma, porque está arrojada a un mundo natural.”³³

3. Consistencia del mundo

Decimos: el hombre es ese ser para quien hay mundo, y no sólo *Umwelt*, que lo “comprende” y vive en él. Pero, ¿en qué consiste la comprensión de mundo, más allá de su aroma inconfundiblemente heideggeriano, si no es captación de una ley o invariante del objeto, como en Kant, ni la plena percepción de un objeto que

³² Fp 340 Php 377

³³ Ibid.

transparentarse todos sus perfiles?, ¿cabe una dación no plena ni evidente para la conciencia pero no por ello menos cierta del mundo como realidad unitaria?

Sorprende, sin duda, que la respuesta de Merleau consista en asimilar la comprensión de mundo a la que tenemos de un individuo, cuya unidad viene dada por su estilo de conducta y se mantiene por muchas que sean las modificaciones personales o el conocimiento que del mismo se tenga. Pero, si se piensa, es muy coherente porque hablamos de una comprensión unitaria de mundo, y tal comprensión, como vio Dilthey, es aplicable sólo a lo individual, que él ciñó estrictamente a lo humano y a las ciencias, de *idion*, idiotéticas. En una mirada superficial, puede parecer que la referencia al mundo corresponde a las ciencias nomotéticas, éstas que tienen por objetivo encontrar el invariante que explique los fenómenos naturales, pero es claro que mundo no es, al menos para Merleau, la totalidad de los fenómenos sino el suelo que los permite, no la suma de conocimientos parciales sino la creencia fuertemente arraigada en la que precisamente se fundan aquéllos. No hacemos sino repetir a Husserl cuando define mundo, en *Experiencia y juicio* como “suelo de creencia pasiva universal en el ser”³⁴. Es más, siguiendo al padre de la fenomenología, vemos que la evidencia originaria propia de la experiencia refiere al individuo y sólo es posible sobre el fondo de la misma que es el mundo. La experiencia tanto de lo individual como del mundo es pre-dada y precede a toda categorización y lo hace con una evidencia, aún siendo “creencia pasiva”, de la que las verificaciones posteriores son deudoras (el conocimiento no sería sino el paso de la *Vermeinung* como apuntar pasivo a la *Meinung* como mentar y apuntar activo)³⁵. Toda aprehensión de objetos no se produce sino sobre la base de un pre-saber, presuponer la conciencia de mundo, al que llama también Husserl “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).

La vuelta al texto merleauPontiano confirma esa filiación:

El mundo sigue siendo el mismo mundo a través de toda mi vida, porque es precisamente el ser permanente al interior del cual opero todas las correcciones del conocimiento, el cual no es afectado por ellas en su unidad, y cuya evidencia polariza mi movimiento hacia la verdad a través de la apariencia y del error.³⁶

A la cuestión de la identidad, singularidad, o qué entendemos por unidad de mundo, cabe añadir la cuestión de la pertinencia epistemológica, la legitimidad cognoscitiva de

³⁴ Husserl, Edmund, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, P.U.F, 1970 par.7, p.34, citado en F. Dastur, *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004, p.57

³⁵ Husserl, *Experience...*, p.34

³⁶ Fp 341 Php 378

tal comprensión. Al igual que hemos visto cómo precedía el estilo individual, la típica de mundo a su despliegue fenoménico, también, como vemos, la comprensión precede a toda verificación, siendo así, las verdades objetivas propias de las ciencias derivadas de la certeza, opinión primordial, o incluso fe, que resultan de la comprensión de mundo dada con la percepción. El suelo de evidencia que es la pertenencia comprensiva a mundo, dado ya desde la primera percepción, no es, claro está, acabamiento o fin del conocimiento en la totalidad mundo o en la verdad definitiva. Justo al contrario, supone el inicio o surgimiento vital que contiene como 'ser en' (no como conocer) una permanencia que se buscará luego en las ciencias: promesa de verdad que nunca se alcanza pero a la que desde el inicio aspiramos y que funciona como criterio implícito último para corregir apariencias y errores. Podemos discernir entre lo ilusorio y lo real desde la primera percepción porque hay una compatibilidad de las cosas, una consistencia de ser anterior al principio de no contradicción lógico, una verdad primera dada con mi ser en el mundo. Este saber de lo real permite distinguir cuando algo es soñado o ficticio porque no encaja con el todo de lo real, no es coherente o componible con otras cosas: no es un saber lógico pero es la base de toda verdad. Hay ser antes de toda determinación conceptual y hay evidencia de ello aunque completamente indeterminada, como ser en, como experiencia, antes de todo conocimiento determinado y fundado lógicamente. El mundo, la coherencia entre las cosas, es también el fondo de mi vida; es, pues, coherencia real y vital al tiempo, coherencia de la experiencia que la dota de unidad más allá de cualquier cambio vital, o mejor, precisamente porque la vida no es sino continuo cambio sobre fondo de unidad, sea ésta el estilo personal o el mundo como horizonte. Desde el inicio de mi experiencia, todos mis actos y percepciones tienen algo que los aglutina y dota de unidad al flujo vital, de realidad a la multiplicidad de perspectivas, que es el fondo de certeza que preside los cambios en mi conocimiento.

Pero, ante todo, mundo, vida y cosa se contraponen a objeto y conocimiento objetivo. "En la percepción hay ser por descifrar"³⁷ escribe herméticamente nuestro autor. Por un lado, parece decir que, desde la primera percepción en el niño hasta el conocimiento objetivo, se mantiene una misma fe perceptiva y la conciencia de pertenecer y habérselas con el mundo aunque se pase de lo indeterminado a lo determinado: varía el conocimiento del mundo pero no la 'mundaneidad' en la que estamos anclados. Además, cuando afirma "hay ser" y lo une al percibir, la percepción aparece como *ser* más que como *conocer*, como ser en el mundo porque cuando percibo soy del mundo entero. Mundo, frente a objeto, es pertenencia y fe, no

³⁷ Fp 342 Php 379

conocimiento ni determinación –que implica separación sujeto-objeto. Esa falta de separación, ese vínculo no es desde ninguna parte, es sin perspectivas porque la perspectiva supone distinguir entre el ser del sujeto y el ser del objeto mientras que lo propio del ser en el mundo es la ambigüedad. Hay mundo, hay cosa: mentamos una unidad primordial que, por tanto, no puede producir ninguna síntesis de perspectivas. En la percepción, siempre primera, primordial, por su indeterminación en relación a lo objetivo, no hay límites al campo visual ni conciencia de perspectiva sino pertenencia a mundo. “No tenemos del mundo una serie de perfiles de los cuales una conciencia dentro de nosotros operaría la vinculación.”³⁸ Toda síntesis de perspectivas, toda suma de aspectos de la cosa parte del vínculo originario que nos da la ‘coseidad’ en su unidad indeterminada: no vamos de perfil en perfil porque lo originario es una percepción sin perspectiva (una fe, un vínculo, un ser en) y es sólo desde el conocer objetivante, para la reflexión y *a posteriori* que se cobra conciencia de nuestra situación concreta. Con ello, no hacemos sino confirmar lo que la percepción prueba, a saber, nuestro ser situados como origen de todo conocer, la indisolubilidad entre conocer y ser en el mundo, la imposibilidad de captar mi lugar entre las cosas como un lugar-objeto entre otros precisamente porque nunca puedo distanciarme del hecho de ser, situado espacio temporalmente, y que, por lejos que uno vaya, siempre está en el mismo lugar: el mundo como horizonte de cualquier horizonte. Como señala Merleau, “mi experiencia en estos diferentes momentos se vincula (*se lie*) a sí misma de tal modo que no tengo puntos de vista perspectivísticos diferentes vinculados (*reliéés*) por la concepción de un invariante.”³⁹ En efecto, si pueden compararse percepciones y prismas es porque todos coinciden en lo que da como primero y fundante el percibir: la seguridad de que hay mundo por una indeterminada fe perceptiva, por el global pertenecer a mundo. Es sólo por partir de este vínculo y de esta fe por lo que podemos luego objetivar, distanciarnos de los diferentes aspectos de la cosa para reconstituirla desde fuera, esto es, no desde el percibir, sino desde la conciencia, no desde el ser en el mundo sino como reflexiva conciencia que captase en la distancia los perfiles y los comparase, situase y determinase.

Lo que “hay” es, pues, el mundo natural y no la totalidad objetiva, no la suma de perfiles sino la co-presencia y coexistencia de los perfiles anudados espacial y temporalmente. “El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que asegura a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica, y cuyo correlato es en mí la existencia dada, general y prepersonal de mis funciones sensoriales en las que

³⁸ Fp 342 Php 379

³⁹ Fp 342 Php 380

hemos encontrado la definición de cuerpo.”⁴⁰ Las dimensiones espacio-temporales del mundo natural, tal como se nos dan en la experiencia ‘incorporada’, excluyen las geométricas coordinadas desde las que se constituye el mundo objetivo. Si, por espacio, entendemos su definición geométrica *pars extra partes*, la separación y determinación de lugares que se excluyen, nuestro propio ‘lugar’ como espectadores comportará una perspectiva parcial y excluyente, mientras que el horizonte espacial que aquí defendemos no puede ser sino la pertenencia inconcreta al mundo que se produce primero corporal y sensorialmente (experiencia indisoluble de la motricidad) mucho antes de separar un aquí de un allí como lugares fijos: niveles espaciales o espacios vitales o existenciales. El que varios perfiles puedan co-presentarse espacialmente se explica porque todos se dan ya con la primera percepción, con la certeza de pertenecer a mundo, con el horizonte sin límites del percibir: la indeterminación de la experiencia que es *ser* en el mundo, y no *conocerlo* en su determinación, es fundante de cualquier perfil o suma de perfiles, como la co-pertenencia hace posible las síntesis objetivantes, las que creen separar y unir exteriormente lo que, desde siempre, inicial y verdaderamente, es co-dado en un horizonte temporal y espacial. Esa co-dación temporal no debe entenderse como plenitud de una presencia en la que simultáneamente se dé el mundo como tal; la remisión a un inicio en el percibir rebate ante todo que el conocimiento objetivante sea constituyente. Cualquier experiencia supone la estructura dado-co-dado, siendo esto último el horizonte que envuelve lo percibido, horizonte que remite a otros horizontes y, finalmente, al mundo; así, todo momento es anticipado al menos por lo que envuelve como horizonte a la percepción, como lo presente-ausente que precede tanto los perfiles futuros como su inevitable incompleción, su ‘aún no’ primordial.

Con este panorama, pese a lo ya apuntado, pudiera alguien aún pensar que la oposición mundo natural-mundo objetivo o, en otros términos, ser-en-el-mundo y conocer, que descansa, en último término, en la oposición figura determinada-fondo indeterminado y en el reconocimiento del carácter primordial del horizonte en el que, implícitos, se esconderían todos los posibles perfiles de la cosa, todo ello, en fin, haría suponer que, de algún modo, ya está todo dado como mundo, en la simultaneidad y eternidad de un presente acabado. El carácter inicial de la experiencia lo desmiente rotundamente ya que el mundo es justo lo que no se presenta jamás, lo que como horizonte (horizonte de los horizontes) jamás es figura dada, la totalidad “co-dada” siempre por alcanzar (nunca final del proceso cognoscitivo, siempre recomenzada en cada experiencia)...y todo eso después de que lo hayamos reconocido como suelo

⁴⁰ Fp 343 Php 381

(*Boden*, dice Husserl) de toda evidencia y unidad última. ¿Es esa dación necesariamente inconclusa, ese fundamento siempre por determinar, ese suelo de evidencia de imposible comprobación simplemente una paradoja lógica o es lo que, precede y subvierte a toda lógica?

Para deshacer la aparente paradoja, hay que revisar sobre todo lo que entendemos por “presencia”: sólo creemos que es posible la ubicuidad de la conciencia por la cual se harían simultáneos los aspectos de la cosa y se entregaría ésta en su unidad si olvidamos la facticidad del estar presentes en el mundo, si, despegándonos del cuerpo, creemos, en fin, que, plena y personalmente, poseemos la cosa. En realidad, estar siempre y en todas partes es no estar presentes en ninguna y es tan paradójico decir que el mundo es inmanente a la conciencia como que la trascienda.

Así, no cabe elegir entre el inacabamiento del mundo y su existencia, entre el empeño (*engagement*) y la ubicuidad de la conciencia, entre la trascendencia y la inmanencia, puesto que cada uno de estos términos, cuando se afirma solo, hace aparecer su contradictorio. Lo que hay que comprender es que la misma razón me hace presente aquí y ahora y presente en otra parte y siempre, ausente de aquí y de ahora y ausente de todo lugar y tiempo. Esta ambigüedad no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, es su definición.⁴¹

La contradicción mentada emana de una lógica basada en la identidad, la de un presente y aquí acabados que se oponen a lo lejano o pasado como totalmente ajenos, que es la lógica de un entendimiento que precisa de síntesis ulteriores para recuperar la unidad de la cosa. En abierto contraste, la existencia es ambigua como enseña nuestra experiencia corporal porque nunca somos plenamente aquí y ahora sino a la vez aquí y allí y ausentes en ambos, síntesis vividas entre lo presente y lo que se a-presenta, que es, en cierto modo, síntesis entre ser como presencia –lo ubicable espacio-temporalmente- y ser como ausencia, como horizonte y fondo que se a-presentan. No es, pues, sólo que con todo perfil presente quede como fondo lo lejano o lo pasado sino que esa misma presencia no es nunca plena sino conciencia que se me escapa con sus zonas despersonalizadas y, simétricamente, lo ausente y lejano que se co-dan o se a-presentan cuando menos como un ‘en general hay’ o como ser intencional aunque no expresamente apresado. Lo que se juega es la propia identificación lógico-ontológica de ser con presencia efectiva y su correlato de ‘nada’ o ausencia efectiva ya que se descubren zonas grises o ambiguas en mi conciencia, en la temporalidad, en el existir. Sólo así puede comprenderse que el mundo nos sea dado, desde el inicio, con evidencia y que esa dación sea, a la vez, incompleción y ser

⁴¹ Fp 345 Php 383

horizontal porque lo que se pone de manifiesto con el mundo es una nueva noción de ser: la “presencia-ausencia” como tal de la que todos los fenómenos serían deudores (lo dado unitariamente pero no efectivamente sino como horizonte que jamás se hará manifiesto, de ahí, lo de “horizonte de horizontes” porque es lo eternamente ausente en su continua presencia).

El tiempo, en sentido amplio, eso es, el orden de las coexistencias, tanto como el orden de las sucesiones, es un medio al que no puede tenerse acceso, que no puede comprenderse más que ocupando en él una situación y captándolo por entero a través de los horizontes de esta situación. El mundo, que es el núcleo del tiempo, no subsiste más que por este movimiento único que disocia lo “apresentado” de lo presente y simultáneamente los compone (...)⁴².

Más aun que la crítica de un presente sin lugar, el de un espectador que sobrevuela y, por ello, puede realizar la síntesis a-espacial del mundo como objetividad, es la temporalidad lo que subvierte como síntesis de transición todo ideal de acabamiento. El ideal de objetividad no es otra cosa, dice Merleau, que la definición misma de la muerte como presente sin futuro; por el contrario, la existencia, la síntesis temporal une continuamente lo presente con lo pasado, lo lejano, lo ausente. Al presente muerto antes mentado, cabe oponer el presente vivo que se desgarrar entre pasado y futuro, que es intencionalidad y apertura y otorga a la cosa y al mundo su carácter promisorio y misterioso. Si la temporalidad funda y derriba al tiempo la objetividad, el mundo envuelve determinaciones objetivas pero aloja en sus fisuras y lagunas las subjetividades y, por eso, el sentido comprendido es enmarañado y las significaciones opacas. Lo misterioso del mundo -lo no objetivable ni determinable- es, a la vez, las fisuras de ser de un mundo “que se vive a sí mismo fuera de mí”⁴³ y el ser desgarrado que es la existencia temporal. En efecto, el objeto cerrado y sin fisuras equivale a la muerte y las fisuras del mundo son la subjetividad misma que es temporalidad y apertura existencial: sin la presencia-ausencia que es la experiencia de lo real, no cabría la ambigüedad de la existencia-conciencia, su poder estar aquí y allí y, al tiempo, ni aquí ni allí. La conciencia no está presente sólo intencionalmente –ésta es su aparente ubicuidad- sino que está presente fácticamente en un campo de presencia concreto que le impide la plena y efectiva ubicuidad pero le permite la co-existencia con otros tiempos y lugares en la medida en que éstos son “apresentados” en todo campo de presencia. Al ideal de conocimiento objetivo, que reposa en una idea de presencia eterna y ubicua, y que Merleau traduce como presente muerto, cerrado

⁴² Fp 345 Php 383

⁴³ Fp 347 Php 385 : « Se vit lui-même hors de moi »

tanto como acabado y pleno, estaría otra forma de presencia abarcadora que permite síntesis y coexistencias: es la temporalidad en su transición con lo pasado y futuro y el espacio-horizonte-mundo como apertura que incita a siempre nuevas síntesis. El mundo como horizonte no es, en conclusión, suma ni acabamiento de nada, no es objetivable, pero hace posible todas las transiciones y relaciones como horizonte de todos los horizontes que contiene todos los fondos temporales y espaciales, todas las ausencias y permite el transitar de lo presente a lo ausente y que coexistan: ubicuidad y eternidad no son aquí sino co-presencia y núcleo temporal.

4. Alucinación, duda y certeza de mundo

Es como fe perceptiva que la comprensión del mundo natural se abre paso, desde un ámbito pre-lógico que accedemos a lo real como tal, base de toda verdad objetiva. Aunque de imposible verificación, sí podemos someter a prueba *a contrario* esa pre-lógica fe en lo real con las alucinaciones que, supuestamente, cuestionan esa evidencia. Como recogen los estudios de Minkowski y Jaspers entre otros⁴⁴, en realidad, los testimonios de los alucinados corroboran la “consistencia” del mundo porque (1) incluso el alucinado reconoce que le falta a su alucinación esa solidez de lo percibido (2) no se da ni como experiencia ni como juicio.⁴⁵ Lo primero desmiente que lo real sea una posibilidad entre otras, como lo real para el sano y lo real para el alucinado; lo segundo contradice que la cuestión de lo que verdaderamente es real la resuelva el entendimiento tras la experiencia –y siempre por el juicio del sano lo que, por cierto, hace imposible ‘comprender’ la alucinación. Eso confirma también que sólo desde un ámbito pre-lógico podremos dar cuenta tanto de lo real como de lo irreal o alucinado porque, previo a la plena presencia a sí que supone el *cogito* reflexivo (prejuicio idealista) o a la plena eficacia de los hechos que presupone el empirismo, la experiencia concreta es siempre la de una relativa desposesión de sí gracias a la cual, precisamente, es contacto con lo exterior a uno, sea el otro o el pasado. Y eso significa, a su vez, que ni lo real-presente se da aislado y pleno sino con cierta generalidad e indeterminación “atmosférica” ni la alucinación es pura imaginación o pura posibilidad de lo ficticio sin contacto con el exterior, lo que es imposible por la omnipresencia de lo real y por la ubicuidad, cuando menos intencional, de la conciencia.

Finalmente, así como antes hemos probado el ser y la evidencia del mundo más allá de toda duda, de la *epojé* que pone a prueba la experiencia (lo que Descartes sólo

⁴⁴ Minkowski, E. *Le Problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, p.66; Jaspers, K. *Ueber Trugwahrnehmungen*, p.471, citados en Fp 348 Php 386

⁴⁵ Fp 347 Php 385: “El hecho capital es que los enfermos distinguen, la mayor parte del tiempo, sus alucinaciones y sus percepciones.”

podía garantizar con la bondad divina), ahora, como en la última meditación cartesiana, se cuestiona la posibilidad de un error absoluto, de una 'nada' efectiva⁴⁶ – aunque, por otro lado, eso sólo sea posible dándole un 'ser' a la alucinación, comprendiendo esa alteridad y no reduciéndola. El problema de la *alternativa* a la evidencia perceptiva no es resoluble, a su vez, sino por un cuestionamiento del *cogito*: ¿cómo podemos coincidir con la alucinación para dar cuenta de ella si no hay coincidencia en el propio alucinado y, en realidad, tampoco pueda darse nunca del todo en la conciencia del sano? Dándole la vuelta a Descartes, Merleau, tras haber afirmado que la experiencia se relaciona consigo misma –esto es, no necesita del criterio exterior del juicio-, el *cogito*, que “nos enseña que la existencia de la conciencia se confunde con la conciencia de la existencia”⁴⁷, es, en cambio, relación con el mundo y otro, o no es. Si el *cogitatum* es constituido de parte a parte por nosotros, ¿cómo podría nunca el alucinado tomar por real su alucinación? Al identificar Descartes la conciencia con su esencia, consistente en la adecuación absoluta, no hace sino crear un constructo del que nos aleja cualquier experiencia; basta ver la distancia consigo mismo que establece la palabra. No es sólo, pues, que el alucinado no pueda saber de sí mismo lo suficiente sino que mi conciencia, comprometida con el mundo, no puede reducirse nunca a lo que de ella sé y el problema no radica sólo en la dificultad de coincidir con el alucinado por ser conciencia 'otra' y 'enajenada' sino que, aunque me forzase, por sustancias psicotrópicas, a tener una alucinación, tampoco coincidiría mi reflexión con el momento mismo alucinatorio. Nuestros juicios sobre la alucinación resultan doblemente problemáticos: no podemos identificarnos con el alucinado y, en última instancia, tampoco nos identificamos plenamente con nosotros mismos, de suerte que cualquier pretensión de conocimiento sobre el otro, como la del médico sobre el enfermo pero también de uno sobre sí mismo, en la medida en que se propone una verdad –identidad del saber con su objeto- se vuelve imposible. En realidad, es la asunción de una alteridad absoluta y de una identidad plena lo que imposibilita la comprensión que, en cambio, siempre está ya dada en la ambigüedad de la experiencia, ya que ésta es 'ser con' (véase el *Mitsein* heideggeriano) los demás. “Lo dado (...) es el médico *con* el enfermo, yo *con* el otro, mi pasado *en el horizonte de* mi presente.”⁴⁸ Si no hay evidencia en un “confrontarse” con los demás (estar uno “frente” al otro), sí puede darse, en la profundidad de la

⁴⁶ Fp 357 Php 396: “Lo percibido, tomado por entero, con el horizonte mundial que anuncia a la vez su disyunción posible y sus sustitución eventual por otra percepción, no nos engaña en absoluto. No podría haber error allí donde aún no hay verdad, sino realidad; no necesidad, sino facticidad.”

⁴⁷ Fp 349 Php.387

⁴⁸ Fp 350 Php 389

experiencia, en la que coexisten otras cadenas perceptivas, una “comprensión” como modalidad de la existencia. El alucinado, se diría, se mueve en la superficie y la incomprensión, le falta a su paisaje individual el horizonte intersubjetivo, está frente al mundo y no en él. Es por esa carencia de mundo por lo que el alucinado no puede pasar de su paisaje a otros posibles porque al faltarle el tejido, morosamente construido, de lo real, carece de la posibilidad de conectar comprensivamente con los demás.

Aceptando que el alucinado no esté nunca del todo en su alucinación (recordemos, sabe distinguirla de lo percibido y no es por un juicio que la cree real), ¿por qué, pese a todo, se adhiere a sus fantasmas? De hecho, todos elaboramos “pseudo-presencias”⁴⁹ (imaginaciones, fantasías) gracias a las estructuras corporales y perceptivas que nos da el mundo (lo imaginado no viene de la nada). Lo que nos diferencia es que el alucinado toma como reales esas creaciones y constituyen su paisaje porque, para él, lo real ha perdido su fuerza expresiva⁵⁰ -esa comunicación con el mundo que veíamos- y de ahí que, aislado, desconectado, se adhiera a sus fantasías. Nosotros, en cambio, nos adherimos al mundo no sin que en éste se vislumbren fisuras que son las que permiten precisamente las producciones fantásticas y, en el fondo, la subjetividad misma. Hay, pues, un ‘ser con’ doble entre nosotros y los que tienen alucinaciones: podemos comprender al alucinado porque su paisaje está en nuestro mundo, porque no hace sino llevar al extremo, al desvincularse de lo real, la mezcla entre lo onírico y lo percibido subyacente a nuestra experiencia, y el alucinado, por más que se aleje del mundo, puede llegar a reconocer como más real que ‘su’ realidad lo percibido ya que es del fondo de mundo que ha recortado su propio paisaje⁵¹. Por un lado, un horizonte de mundo o de ser fisurado por la nada, del otro, fantasías subjetivas deudoras del vínculo ante-predicativo con el ser.

Descartes, mientras dudaba, veía en el sueño o en las alucinaciones, una prueba más de la inconsistencia de lo percibido; Merleau-Ponty, en cambio, aunque los vincula (no hay alucinación sino sobre fondo perceptivo ni percepción sin posibilidad de ficción), lo hace *porque* ambos reposan sobre el mundo ante-predicativo como

⁴⁹ Véase Fp 353 Php 392

⁵⁰ Fp 355 Php 394: “El mundo percibido perdió su fuerza expresiva y el sistema alucinatorio la ha usurpado.”

⁵¹ Ese horizonte del alucinado, en realidad, no se da en su experiencia sino que la deducimos nosotros. El alucinado es, precisamente, quien carece de ‘ser con’, de la apertura que permite la intersubjetividad, lo que no quita que, en origen, coincida con nosotros en el mundo antepredicativo e ilógico del que se alimentan sus ficciones. Esa coincidencia es sólo en origen, que no de experiencia ya que ésta es manifiestamente más densa y profunda nosotros que nos tomamos en serio lo que se presenta, el mundo, gracias a lo que podemos determinar las cosas en su perfil propio.

suelo de evidencia precisamente porque en él no cabe ni la verdad absoluta como coincidencia ni el error como pura nada desvinculada.⁵² Merleau, como pedía Descartes, puede, aún así, discernir la evidencia (la de lo real, no la del *cogito*) de lo erróneo o imaginado pero no porque pase por la duda metódica, ésta ante la que se desvanecen las cosas ante el pensamiento, sino por dudar de la duda. En lugar de querer rescatar lo real desde lo posible a lo que se ha reducido todo tras la *epojé*, Merleau señala un fundamento que precede y contiene lo posible. La duda más allá de la duda conduce a la evidencia de mundo aún sin, o precisamente por, nunca alcanzar la evidencia predicativa, la de la plena conciencia a sí del *cogito*: en el fondo, es doble negación la operación merleaupontiana no recaída en la actitud ingenua, hiper-reflexión más allá del meditar cartesiano.

⁵² La “tolerancia” del “mundo antepredicativo” parece ampliar incluso el horizonte último que caracteriza como vimos al “mundo natural” ya que como “lugar vago de todas las experiencias” (Fp 356 Php 395) permite acoger tanto a objetos verdaderos como a fantasmas individuales. Si, con el mundo natural, todos los perfiles de las cosas eran co-presentes como horizonte o fondo de lo percibido, ahora, con el “mundo antepredicativo” abrimos todos los mundos individuales por ilógicos que sean en una mezcla originaria que no nos resulta extraña porque, desde niños, hemos “puesto a cuenta del mundo así sus sueños como sus percepciones.” (Fp 356; Php 395) En esa “doxa” originaria podemos coincidir con el alucinado porque, niños en cierto estrato, mantenemos el contacto con ese origen, pero esa apertura de mundo, máxima en nosotros, es simplemente utilizada por el enfermo para fabricarse un medio ficticio en el que se encierra y, mientras el sano puede siempre ir de una posibilidad a otra y de lo posible a lo real, como lo coherente y constituido por pequeñas percepciones, esa libertad le es velada al enfermo.

Capítulo XI

La problemática asunción del otro y el correlativo interrogarse sobre sí

1. De la apropiación del otro y la desapropiación de sí.

Cualquier lector que haya tenido la paciencia de llegar hasta aquí o, alternativamente y con mejor provecho, haya recorrido *Fenomenología...* hasta el capítulo de “*El otro y el mundo humano*”, puede reconocer una tensión continua que agita el pensamiento merleau-pontiano, la que hay entre extrañamiento y asimilación, tanto si la referimos al mundo natural (c. X), como al cuerpo, natural y propio a la vez, o a la propia conciencia, de transparencia e identidad nunca plenas. Puede afirmarse por eso, como lo hace R. Barbaras¹, que Merleau-Ponty aplica la problemática de la alteridad a todas las relaciones (muchas veces “dialógicas”) con el mundo, con otras culturas, con el enfermo, con el pasado que, aunque ajeno, nutre el presente viviente. Pero si el “alter ego” es el fantasma (el esquema) que recorre el mundo en la interpretación de nuestro autor, es también desde esta mundanidad, horizonte a la par familiar y extraño, asimilado e inquietante, como se presenta el “otro”, cuerpo y conciencia encarnada a su vez. Así, las cuestiones de este capítulo son decisivas al arrojar luz retrospectiva hacia todos los “diálogos” y apropiaciones efectuadas con anterioridad, pero, a la vez, ya han sido jugadas, y establecen incluso el tablero de juego.

Entendamos mejor el malestar que recorre la obra. Todo ocurre, se diría, como si la inserción en el mundo que ‘naturalmente’ se produce (conciencia encarnada, ser en el mundo, nacer al mundo) asegurase el vínculo con cosas, tiempo, personas, cuerpos porque mi ser consistiría precisamente en ser *en* las cosas y *con* ellas, ser *con* los otros, ser *en* el tiempo y ser como praxis corpórea y motriz, afectante y afectada; en suma, me convierte en garantía de comprensión por no ser ajeno a nada. Por supuesto, tal comprensión sólo es posible a condición de no explicitarla en un teorizar que toma distancia ya que, en ningún caso, puede consistir en la consciente apropiación (para sí) del en sí de la cosa o de lo pasado sino, más bien, en la indistinción pre-teorética entre ser y comprender que deja a mi propio yo en la ambigua región de lo ‘en sí y para sí’, esto

¹ R.Barbaras, *De l'être du phénomène*, ch.2. « Autrui », p.37 : « Tout au long de la *Phénoménologie de la perception*, la description du sensible et de l'objet emprunte son vocabulaire à l'expérience d'autrui. »

es, en enigma, no en posible objeto de auto-contemplación que asegure la transparencia buscada. Pero de esa indiferenciada región, de ese “narcisismo primordial” nos saca continuamente el tiempo como arrojo y proyecto, expulsándome de la infancia idílica y arrastrándome al mundo conflictivo, inter-subjetivo. Soy, a la vez, sobrepasado, desde el nacimiento, por el mundo que me envuelve -y al que pertenezco-, del que no puedo enseñorearme sin dejar de comprenderme, y lo que supera continuamente ese ‘nacer’ y con él toda naturaleza en un movimiento de expropiación, enajenación temporal y liberadora. Hay una doble extrañeza y una doble apropiación en ese vaivén existencial: extraño a mí por ‘ya sido’ y natural (si por mí entendemos un ámbito propio y transparente), extraño también por el ek-sistir que es trascender por el que debo continuamente reinventarme y desposeerme; pero igualmente familiar, como en mi casa, con todas las cosas que se encuentran en mi ser, en mi cuerpo desde el que, como centro, las asimilo, y, del otro lado, en el movimiento de existir, como apropiación desde mis posibilidades que me permite empuñar mi pasado, mis hábitos, mi ser en el mundo y hacer con ellos mi historia y mi mundo personal.

Es por cierto la propia vida personal de Merleau-Ponty la que viene a ilustrar al principio del capítulo la imposibilidad de plena apropiación del pasado, de la infancia vivida –que, como viera Sartre², es en Merleau refugio, lugar y tiempo míticos y cuya filosofía interpreta el primero como el intento de recuperar esa arcadia feliz. “Si me remito a aquellos años, tal como los viví y como los llevo en mí, su felicidad se niega a dejarse explicar por la atmósfera protegida del medio paterno, es el mundo lo que era más bello, son las cosas lo que era más cautivador, y nunca puedo estar seguro de comprender mi pasado mejor de lo se comprendía a sí mismo cuando lo viví, ni hacer callar su protesta.”³ Toda pretensión de relato histórico, indispensable para constituir nuestra ipseidad, supone una interpretación *après coup* del pasado que desvirtúa inevitablemente lo vivido – siempre más bello y feliz en la vivencia merleauPontiana que sus auto-comprensiones intelectuales. Reconoce Merleau, sin duda, la imbricación entre la interpretación y lo vivido que puede conducir a una hermeneútica interminable ya que, siendo ese recuerdo en cada momento, y en función de la teoría interpretativa a la que uno se acoja, leído y, por ello, nunca revivido igual, queda diferida para siempre la pureza del pasado; sin embargo,

² Sartre, Jean Paul “Merleau-Ponty”, en *Situaciones IV. Literatura y arte*. Buenos Aires, Losada, 1966, p.147: “Merleau me dijo un día, en 1947, no haberse curado de una incomparable infancia. (...) buscando la edad de oro, su arcaica ingenuidad; forjando a partir de allí sus mitos y lo que él ha denominado después su ‘estilo de vida’ (...) descubría el sentido de lo que *pasa* a partir de lo que *ha pasado*.”

³ Fp 358 Php 398

la resistencia de lo vivido a su posesión plena parece mostrar aún la diferencia entre lo real vivido y lo real interpretado, entre el pasado en sí y el pasado presentificado. Por otro lado, y una vez más, la infancia parece contraponerse a la edad de la razón como una conciencia natural y un período pre-lógico que denuncia, desde su ingenuidad, la plena conciencia de sí alcanzada por la reflexión, la certeza de una identidad plena. Puede decirse: si las vivencias de la infancia transcurrieron sin relato y, no obstante, en ellas germinó nuestro vínculo con el mundo y nuestra personalidad, ¿es posible que nos demos una narración completa de mi vida por la que me identifique plenamente, o siempre llega uno demasiado tarde? y ¿es necesario, o un suplemento de la ficción al servicio de la lógica para cubrir la incoherencia e inmediatez de las vivencias? En el mismo momento en que Merleau trata de dar con la clave de sí mismo buceando en su infancia, de sellar su identidad con una historia, la posesión sobre sí se torna deslizante, tanto hacia el pasado como hacia el futuro, porque a la vida voluntaria y racional se le entremezcla el poder del tiempo natural que le impide realizarla plenamente. “Mi vida voluntaria y racional se sabe, pues, mezclada con otro poder que le impide realizarse y le da siempre el aire de un esbozo.” (“*ébauche*”).⁴ Esa no comprensión de sí es inevitable porque cualquier momento reflexivo-historizante por el que creyese integrar en una interpretación definitiva mi pasado en mi historia no sería sino un momento temporal, sujeto a la misma fuerza por la que se sumergió el pasado en mi pre-historia: ser nacido y temporal son la finitud a la que no puedo escapar y que hace imposible mi auto-comprensión final y, así, en último término, mi identidad como yo. Ese tiempo anterior a toda historia está, sin embargo, en el centro de la misma como anonimato esencial que preside la existencia y confiere facticidad a mis actos personales. Es también por eso, por ser nacido, por lo que me envuelve un mundo natural siempre renuente a ser asimilado y una conciencia que apresa colores o sonidos mucho antes que significados. Es lo que expresa mejor Merleau diciendo que no constituimos el tiempo sino que, al contrario, el tiempo natural funda la historia (da el tiempo de la “reflexión”) y la compromete (el presente siempre le escapa).⁵

La alteridad, desde el inicio, está en el corazón de la subjetividad como tiempo y como naturaleza haciendo imposible la plena conciencia de sí o contar una historia significativa y acabada de uno mismo. Lo natural no es sólo el mundo natural del que hablaba el anterior capítulo sino los vestigios de un pasado inapropiable, la fuerza del tiempo que envuelve la historia, la conciencia corporal dispersa y, ante todo, anónima que precede a

⁴ Fp 358 Php 398

⁵ V. Ibid.

la conciencia reflexiva. Gracias a ese reconocimiento con el que comienza el capítulo, por el que asumimos la carencia y la finitud como propias, allanamos el camino para la comprensión del otro.

Entre cosas y cuerpo, entre mundo e intencionalidad operante no cabe dualismo; es por ello que de las cosas naturales o del mundo natural y su resistencia a una apropiación plena que las reduzca a sí (capítulo anterior), hemos pasado a reconocer en los vestigios naturales de mi existencia corpórea lo que altera mi propia identidad. Es por la misma razón que ahora desde las cosas referidas intencionalmente a la acción humana (como útiles o como productos del trabajo, como palabras o como obras de arte), se reencuentra el Espíritu Objetivo que habita esas cosas anónimas, esos vestigios. Igual que reconozco en mi vida personal la fuerza anónima de lo natural, también en las cosas -útiles o casas, calles o campos- se hace visible la acción personal, percibo a los otros en ellas y es así, cosificado y sedimentado, como se muestra el espíritu. Con Hegel, habla Merleau de lo espiritual vuelto objeto, con él y con Marx, de la alienación de la acción o del trabajo, de la naturalización o cosificación de lo personal, con Heidegger, de un mundo de útiles que remite a la praxis y proyecciones humanas, con Husserl, finalmente, de un mundo personal que contrapone al natural. La acción personal se pierde y olvida alejada de la intención que la inspiró y se recupera en sus productos, remanentes e indicios de aquélla, así como la vida de una persona, aún cuando ésta desaparezca, permanece en su casa o en sus escritos. Sin alejarse de la percepción, convierte Merleau al otro en algo presente, o cuando menos indicado por el mundo cultural, ya que, aunque no estemos en su conciencia, y sus intenciones no sean para nosotros fenómenos, sí lo son cuando menos sus obras o sus enseres. Aún más, entre esos indicios y como su expresión más señera, encontramos sus cuerpos y, en ellos, multitud de vestigios de sus vivencias, de su pasado, de sus intenciones, de sus sentimientos.

Vimos, en primer lugar, pues, que lo personal está penetrado de la indeterminada presencia anónima de lo natural y nos vemos obligados a reconocer ahora en el mundo la presencia por doquier de lo humano, aunque debilitado y olvidado de sí. Sin embargo, la mayoría de las cosas que nos envuelven no son el resultado de una sola acción sino de una cadena de voluntades y sujetos sedimentados por la historia. "En el objeto cultural experimento la presencia próxima del otro bajo un velo de anonimato."⁶ Si bajo la propia historia subyacen una anónima infancia, el cuerpo y el tiempo natural, el descubrimiento del otro se produce desde la percepción del mundo cultural, que, aunque remite a la

⁶ Fp 360 Php 400

acción humana, lo hace de manera indeterminada también: un 'se' o un 'yo en general' respondería al quién usa y quién produce los enseres del entorno personal. El para sí de mi conciencia identitaria aparece desde la pertenencia de mi existir corporal al mundo natural, y las cosas, en sí, del mundo cultural remiten, sin perder su anonimato de cosas, al para sí indefinido de otros yo. Es la paradoja de una conciencia vista desde fuera o de un pensamiento que resida en el exterior.

La cultura como expresión de un sujeto social, de un 'se' pone la cuestión de un 'yo en general' que a su vez remite a la posibilidad de dar cuenta de 'otro' yo (aunque sea el yo general de otra cultura) o del 'yo' del otro. Se dirá que es por analogía desde mi propia cultura que intuimos el tipo de hombres que generó otro mundo pero hay que preguntarse primero cómo comprendo mi propia cultura, esto es, el sujeto anónimo que la produce, la acción de las personas que me rodean si no es, a su vez, por analogía con mi propio comportamiento. Se trata siempre del paso problemático de un yo certificado por mi conciencia al yo del otro o al yo en general ('se' social como antes era el 'se' de lo natural en la propia identidad), problemático porque de esos otros yo sólo tengo su expresión, son pensamiento desde fuera y deben ser inferidos de su comportamiento corpóreo o de sus obras a su pensamiento o intención correspondiente gracias a su analogía con mis propias acciones cuyas intenciones me son presentes.

Pero es evidente ya en esta primera aproximación que Merleau-Ponty hace frente a las paradojas de una filosofía trascendental que pretende, desde un yo trascendental, constituir a otros yo igualmente constituyentes, y parece también mejor preparado para asimilar la alteridad. De entrada, el carácter situado y encarnado del yo empírico o carnal de Merleau, como del Husserl de *Ideas II* o de *Crisis*, permite presentar la relación entre egos como emparejamiento de cuerpos; es, de hecho, dirá Merleau, el inicio de la solución. No se olvide tampoco que, siendo el cuerpo inmediatamente expresivo, podemos prescindir de descifrar los gestos y, por ende, de inferir del cuerpo del otro su significación en términos de conciencia. Además, como sugeríamos también en el capítulo anterior, la indiferenciación originaria de ser-en-el-mundo permitiría comprender no sólo las cosas sino también al otro como estando desde siempre en ese horizonte de mundo que, por lo demás, es el mismo horizonte general de todos. Finalmente, al ser la existencia, para Merleau, a la vez constituyente y constituida, activa y pasiva, la relación con el otro no la aborda ya como lucha entre conciencias constituyentes: ¿cómo iba a constituir al otro cuando soy constituido por un tiempo que me arrastra, por conciencias dispersas en el percibir, extrañas a mi vida personal?

2. Paradojas de pensar a otro, solución en el anónimo vivir

La experiencia corporal hasta aquí descrita, piensa Merleau, sirve -como cuerpo propio, vivido, ambiguo- para desmentir el dualismo del pensamiento objetivista para el que sólo hay dos acepciones para 'ser': ser en sí como lo son los objetos y, entre ellos, los cuerpos de los demás y el mío propio, o ser para sí como la propia perspectiva desde la que aquéllos son y se muestran. Pero, al hacerlo, la paradoja en la que se mueve la filosofía idealista al tratar de comprender la alteridad situándola precisamente en algún término de esa dualidad -ni el cuerpo del otro se deja aprehender como mero en sí ni puede ser su conciencia constituyente (para sí) porque es a su vez constituida por la mía- tal paradoja, decía, es diluida a su vez por las enseñanzas del cuerpo que des-problematizan al otro y lo convierte más bien en lo siempre ya pre-comprendido por todos en la percepción de mundo.

“A este problema, lo que dijimos sobre el cuerpo aporta un inicio de solución. La existencia del otro constituye una dificultad y un escándalo para el pensamiento objetivo.”⁷ Es Descartes, en primer lugar, el mentado, (“no somos más que mecanismos que se mueven por resortes”⁸), aquél para quien el cuerpo del otro podía ser el de un autómatas porque, en lugar de percibir al otro, pensaba su percepción, porque no partía de su cuerpo sino de una conciencia de sobrevuelo, no situada ni encarnada. Pero las críticas alcanzan al planteamiento de Husserl en la quinta meditación cuando éste trata de pensar la contradicción de constituir desde nuestra conciencia a otra conciencia igualmente constituyente. “Si constituyo al mundo, no puedo pensar otra conciencia, puesto que se requeriría que la constituyera también a ella y, cuando menos respecto de esta otra visión sobre el mundo, yo no sería constituyente.”⁹ Si tener conciencia no es sino constituir, no puedo tener conciencia del otro ya que, como dirá en “Sur la phénoménologie du langage”, “sería constituir la como constituyente respecto al acto mismo por el cual yo la constituyo.”¹⁰ A la conciencia constituyente para quien el otro es problema, oponemos el yo situado, la experiencia corporal que, de antemano, recusa su identificación con la constitución del mundo y, por tanto, del otro como parte del mismo, así como compromete la idea de un *cogito*, es decir, de una conciencia transparente a sí. Lo que la experiencia corporal revela es que nos inscribimos en un mundo que nos envuelve (ese mundo individual como totalidad inacabada del que hablamos ya en el c. X) y al que, pues,

⁷ Fp 360-361 Php 401

⁸ Fp 361 Php 401

⁹ Fp 361 Php 402

¹⁰ Merleau-Ponty, *Signes*, p.117

difícilmente podríamos constituir sin ser, a la vez, constituidos. No nos enfrentamos a “objetos” para, desde la conciencia, dotarlos de sentido, sino que estamos situados, habitamos un mundo que es nuestro horizonte mismo, una totalidad indisponible a la constitución y a su posesión o acabamiento plenos. En lugar de decir que la conciencia está lógicamente implicada en el mundo -no hay mundo sin conciencia que la constituya-, Merleau prefiere decir que estamos realmente implicados en el mundo a través del cuerpo por una perspectiva que es inherencia a las cosas y no una parte de la constitución del objeto verdadero. Esa implicación, ese montaje primordial respecto al mundo supone un sujeto perceptor que “arrastra su cuerpo” y la “opacidad de un pasado originario”¹¹. De la superación del dualismo ontológico infiere la posibilidad de superar la dualidad antagónica de mi conciencia constituyente enfrentada a la del otro. “¿Por qué los demás cuerpos que yo percibo no estarían, recíprocamente, habitados por conciencias? Si mi conciencia tiene un cuerpo, ¿por qué los demás cuerpos no ‘tendrían’ conciencias?”¹² En efecto: si es indisoluble mi perspectiva del cuerpo propio, y ello demuestra su imposible ubicación en lo en sí ni en lo para sí, ¿por qué no va a ser también el cuerpo del otro montaje sobre el mundo, vestigio de su conciencia, expresión de su existencia?

La anfibología a la que nos llevaba el dualismo propio del objetivismo desaparece si se diluyen los términos de la polaridad, si cuerpo y conciencia significan otra cosa que objeto y sujeto, en sí y para sí, si el cuerpo propio, fenomenal y expresivo, tal como se manifiesta en la conducta, no es reducible a edificio químico o a conjunto de tejidos ni la reflexión alcanza a despejar las opacidades del pasado o de la situación mundana y corporal y, así, tampoco somos nunca plenamente ‘personas’. La experiencia perceptiva y la conducta humana son ese híbrido significativo al tiempo que mundano, consciente y opaco como ha demostrado en capítulos anteriores hasta la saciedad. Pero el argumento que hemos resumido adolece de partir precisamente de los términos contrapuestos de la antedicha paradoja que son, de manera abierta o implícita, refutados a lo largo de toda la obra. Es de todo punto insuficiente afirmar que, como la conciencia “arrastra” el cuerpo o lo “tiene”, de igual modo *puede* darse esa concurrencia en cuerpos y conciencias ajenos: insuficiente porque toda la obra habla de un cuerpo por sí mismo concienciado y expresivo y “arrastrar o tener un cuerpo” mienta claramente un dualismo, pero insuficiente también porque lo que prueba es que ‘es posible’ la conciencia del otro cuando tanto la relación afectiva como la comunicación lingüística y sobre todo el carácter

¹¹ Fp 362 Php 403

¹² Fp 363 Php 403

inmediatamente expresivo del comportamiento corporal mostraron ya hace mucho al otro como una evidencia de mi experiencia. En realidad, es sólo un desmentido de mínimos: aún suponiendo cuerpo y conciencia como términos diferenciados –aunque se digan ligados íntimamente-, aún suponiendo que la conciencia del otro deba ser de algún modo inferida desde su comportamiento, esa inferencia es posible y no contradictoria porque tampoco entre cuerpo y conciencia hay verdadera escisión. Pero esta *suposición* no es la *posición* de Merleau si atendemos a sus abundantes descripciones anteriores del comportamiento o del existir en el mundo. (El otro es presencia de una existencia porque es expresión y lo expresado no se distingue de la expresión, v. *El cuerpo como expresión y la palabra*. Pero además, por el deseo, el cuerpo tiende al cuerpo del otro como a una sollicitación sorda por la que me desposee v. *El cuerpo como ser sexuado*). En este momento de la discusión se apoya Barbaras, para sostener que la descripción de Merleau tiene un carácter esencialmente negativo: “Por la encarnación, la conciencia ‘pierde su transparencia’ y, en esta medida, el otro no es imposible. (...) (Pero) una negación de la negación (recusación del intelecto) no hace una posición.”¹³ Aunque la objeción de Barbaras no es desdeñable y su calado se verá pronto, la equiparación del cuerpo vivido con ser-en-el-mundo en muchos pasajes de la obra impide en general recaídas en términos objetivistas -conservados en su negación según la acusación- y, si atendemos a la continuación del argumento que recoge el transactivismo de Scheler, la suerte de corriente indiferenciada entre las perspectivas que es la infancia de mi yo proporciona un precedente suficiente para armonizar y no tensar el conflicto entre egos.

No sólo la conciencia y el cuerpo exigen ser revisados de raíz con respecto a su consideración objetivante, sino que es la reflexión del cuerpo por el cuerpo, de la percepción sobre sí, lo que viene a sustituir al *cogito*. La reflexión fenomenológica (del fenómeno sobre sí) es aquella que redescubre la percepción al percibirse, como la mano cuando toca y es tocada, y con ello identifica al propio cuerpo percipiente con el nacimiento del pensar, un pensamiento más antiguo (que el *cogito*, que ‘yo’ siempre *en retard* en relación a *ese on*).

Cuando me vuelvo hacia mi percepción y paso de la percepción directa al pensamiento de esa percepción, la re-efectúo, vuelvo a encontrar un pensamiento, más antiguo que yo, operando en mis órganos de percepción del que éstos no son más que vestigio. Es de la misma manera que entiendo al otro. También aquí, nada más tengo el vestigio de una conciencia que se me escapa en su totalidad y, cuando mi mirada cruza otra mirada, re-efectúo la existencia

¹³ R.Barbaras, *L'être et le phénomène*, p. 55

ajena en una especie de reflexión.¹⁴

Al pensar sobre el percibir, reencuentro el origen del propio pensar: la reflexión fenomenológica debe humillarse para re-efectuar ese pensamiento más antiguo que es la *praxis*, el comportamiento corporal, y así, volviéndose sobre la mirada que se cruza con otro, podrá también re-efectuar esa existencia ajena. Será desde ese pensamiento más antiguo, que es la propia *praxis*, que comprenderemos que el vínculo con el otro ya opera en mi cuerpo mucho antes de que piense en él. Esa recuperación del pensar antiguo es a su vez modelo de cómo asimilar lo ajeno: igual que se re-toma mi pasado en ese pensar respetuoso con lo irreflejo, así también el otro no es ajeno sino que debe ser sólo retomado como ya lo ha hecho el cuerpo en su comportamiento. En suma, la apertura intencional del percibir al mundo y a la mirada del otro, completamente opuesta a la idea de un *cogito* cerrado sobre sí, proporciona al pensamiento abierto a esa apertura intencional lo que en él se encontraba: al otro en su comportamiento dirigido a su vez hacia mí.

Hablamos de re-efectuar el comportamiento del otro como la contrafigura de deducir al otro desde su cuerpo-objeto (*Korps*) tal como podría entenderse-malentenderse la quinta meditación husserliana. El desafío que ahí se plantea Husserl es el de encontrar otro *ego*, es decir, otra subjetividad absoluta desde la mía, siendo claro que el otro no puede ser dato para mi conciencia sin que se disuelva en la mía. Como el otro como sujeto no es accesible en persona, el único modo en que puedo acercarme al otro es indirectamente desde su comportamiento expresado corporalmente que sí me es presente y distinguible del modo en que me son presentes las cosas. Es por “apresentación analógica” que, en la percepción, asimilo el cuerpo del otro a mi cuerpo viviente (*Leib*) y de ahí infiero su alteridad; se a-presenta como ausencia en su comportamiento, mediatamente y por analogía con mi comportamiento vivenciado. Aunque no sea inferencia lógica, se trata, sin duda, de algo muy distinto a la experiencia entendida como primigenio ser en el mundo que supone en sí el ser-con: aún sin enfrentarlo, parte Husserl del otro como fenómeno que se presenta ante mí, en primer lugar como cuerpo-objeto, esto es, da por supuesta la dualidad entre mi conciencia y el otro y es por ello que el único modo de asimilarlo, aunque no conceptualmente, sea traducirlo desde la auténtica experiencia-vivencia-presencia que es la del cuerpo propio. “El original de la protofundación es (...) algo presente de modo vivo, o sea que la propia protofundación permanece constantemente

¹⁴ Fp 363 Php 404

realizándola viva; en segundo lugar, lo presentado gracias a esta 'analogización' no puede jamás venir a presencia (...) a percepción auténtica."¹⁵ Situado enfrente de una conciencia, el otro no puede presentarse como tal, lo que pone en tela de juicio todo el intento husserliano de recuperar, desde la presentación en el comportamiento percibido, al otro como subjetividad plena porque, diríamos resumiendo, mientras partamos de *ego* y *alter ego* como conciencias, la experiencia del acoplamiento de los cuerpos vivientes no será nunca la evidencia deseada del otro como tal y éste será, pues, inferido. La inferencia, en cualquier caso, presupone lo que demuestra; no hace sino confirmar lo que ya sé, que el otro se da a mí como significación irreductible. Así lo ha señalado Heidegger para quien, "la empatía no constituye primordialmente el ser-con, sino que, por el contrario, no es posible sino sobre el fundamento de aquél"¹⁶, o Scheler para quien "sólo hacemos 'razonamientos de analogía' allí donde suponemos ya la existencia de algunos seres animados y tenemos alguna noción de sus vivencias"¹⁷

Como bien ve Scheler, la distinción entre conciencias impide el acceso al otro tal como es para sí o en persona -como dato de mi conciencia- sino sólo como emparejamiento a nivel de *Leib*. En cambio, Scheler identifica directamente el comportamiento ajeno como expresión del otro como tal, no precisada de ser interpretada desde mi experiencia interior. "La expresión es incluso lo *primero de todo* que el ser humano aprehende en una existencia que se encuentra fuera de él."¹⁸ Con ello rechaza las dos premisas en las que se basa el razonamiento por analogía, a saber, que nos es dado ante todo exclusivamente el yo propio y que lo que nos es dado ante todo de otro ser humano sea el fenómeno de su cuerpo físico.¹⁹ Si, por un lado, no hay datos físicos que interpretar sino, originariamente, un comportamiento expresivo o, lo que es lo mismo, por sí mismo significativo, y, por otro, la instancia interpretativa a la que se acoge la empatía, yo mismo, no soy propiamente diferenciable del yo de otro (habla Scheler de un "yo general" o de un yo y un tú sin asignación concreta), es la analogía misma, su necesidad y su pertinencia las que resultan injustificadas. A lo que renuncia Scheler es al punto de partida del *cogito*, a la conciencia como inmediata conciencia de sí porque es el comportamiento expresivo lo significativo en primer término y ello en la indistinción que le

¹⁵ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, México, F.C.E., 1985, p. 175

¹⁶ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, par.26, p.140,

¹⁷ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca, Sígueme, 2005, p.321 traducción J. Gaos del original *Wesen und Formen der sympathie* (1923)

¹⁸ Scheler, *Esencia...*, p. 320

¹⁹ Véase Scheler, *Esencia...*, p. 326

es propia entre lo interior y lo exterior, lo propio y lo ajeno. Para él, hay vivencias que no se dan ni como propias ni como ajenas, es posible la percepción interna del otro igual que hay percepción externa de uno mismo, y el hombre ante todo vive más en los otros que en sí mismo, como demuestra tanto la vida infantil como la vida psíquica primitiva de los pueblos.

No acontece, pues, como suponen aquellas teorías, que tengamos que forjarnos imágenes de las vivencias ajenas con el material de 'nuestras' propias vivencias dado 'ante todo', para insertar luego en los fenómenos corporales de los otros aquellas vivencias que jamás podrían presentárenos inmediatamente como 'ajenas'; sino que 'ante todo' se da curso a una corriente de vivencias *indiferente con respecto al yo y al tú*, que encierra de hecho indistinto y mezclado lo propio y lo ajeno (...) ²⁰

Es la capacidad de pensar tanto nuestros pensamientos como los de los otros, de sentir por el otro, lo primigenio, esto es, la simpatía, no el solipsismo del *cogito*. Igual que lo vivido precede al pensar, así también ese suelo intersubjetivo que nos permite ir de uno al otro sin siquiera saberlo, precede a las diferencias personales –y conceptuales. El niño que imita los gestos del otro, su sonrisa por ejemplo, no comprende por analogía al otro desde sí mismo; previo a la distinción entre propio y ajeno, anterior a su propia identificación diferenciada, la mímica del niño muestra que sabemos corporalmente del otro, de la intencionalidad de su comportamiento. Wallon, como Scheler y como los psicoanalistas, habla de un sincretismo universal en la primera infancia por el cual las perspectivas espaciales, temporales pero también personales aparecen como una sola lo que explicaría el fenómeno del mimetismo, o introyección de las intenciones corporales del otro en mi propio cuerpo, y del transivismo como la ausencia de límites entre yo y el otro, que funda la sociabilidad sincrética, una "vie à plusieurs".²¹ Recapitulando: Merleau aprende de Husserl que sólo un ego mundanizado, encarnado y situado hace posible la experiencia del otro, no, claro, como constituido desde la conciencia trascendental sino por el emparejamiento o acoplamiento vivenciado que es la transferencia de las intenciones corporales de uno al otro, sea en el diálogo o en el baile. Así, lo que sirve de "institución originaria" (*Urstiftung*) tanto en Husserl como en Merleau-Ponty es la apercepción del otro en el cuerpo propio. Pero para el fenomenólogo alemán la conciencia propia y ajena son aún instancias últimas y si el acoplamiento de cuerpo instituye y funda

²⁰ Scheler, M., *Esencia...* p.329

²¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, en *Parcours*, págs.179-180

la comunicación con el otro no por ello lo constituye como tal. Lo interesante de Scheler según Merleau es que construye una teoría de la expresión según la cual no hay conciencia detrás de las manifestaciones y, de este modo, hace innecesario inferir la conciencia del otro de su conducta. "El cuerpo del otro no se da como *signo* a interpretar, de otra conciencia, sino inmediatamente como presencia del otro."²² En cambio, le reprocha a Scheler haber conservado en el fondo el *cogito* como "yo general", como trascendental que impide que cristalice lo vivido propio como diferenciado de lo vivido por otro. Al referirse a una corriente indiferenciada de vivencias, deja al margen conciencias y egos, pero, se pregunta Merleau, ¿no desaparece también la alteridad del otro, su perspectiva y mundo, y no desaparece así el verdadero diálogo? Así, pese a todas las diferencias entre ambos autores, ambos admiten un co-funcionamiento de las vivencias, sea como indistinción originaria, sea como acoplamiento por transgresión pero en ambos predomina la primera persona (no la mezcla entre yo y otro) y, así, falta la dimensión personal del otro.

El resultado es que lo que considera dado Merleau del otro es su comportamiento expresivo, y que la comprensión del mismo se produce a nivel corporal.

Percibo al otro como comportamiento, por ejemplo, percibo el dolor o la ira del otro en su conducta, en su rostro y en sus manos, sin tomar nada prestado de la "experiencia interna" del sufrimiento o de la ira y porque el dolor y la ira son variaciones del ser-en-el-mundo indivisas entre el cuerpo y la conciencia, y porque se plantean así en la conducta del otro, visible en su cuerpo fenomenal, como en mi propia conducta tal como se me ofrece.²³

Podría aún decirse, auto-objeta Merleau, que el comportamiento expresivo sólo señala hacia un cuerpo animado y no necesariamente hacia un hombre. Pero entre lo que nos circunda encontramos instrumentos que apelan ya, no a la vida, sino a otro ser humano y entre ellos está la lengua, y como comportamiento señero de las personas el diálogo. En éste, mis palabras y las de mi interlocutor son requeridas por el estado de la discusión y están insertas en una operación compartida en que ninguno de nosotros es creador; somos colaboradores el uno para el otro en una consumada reciprocidad. Se corrobora, pues, en un comportamiento genuinamente humano el transitivismo antes generalmente mostrado. Incide además su planteamiento en la concordancia entre mi esquema corpóreo y el del otro como clave de la trasgresión intencional y en el mundo como

²² Barbaras, Renaud, *Autrui*, Paris, Quintette, 1989, p.8

²³ Fp 367 Php 409

horizonte compartido gracias al cual puede deslizarse mi perspectiva hacia la del otro así como la del otro en la mía. Como no se infiere lógicamente al otro sino que se lo retoma en mi comportamiento o se apareja uno con él mediante el esquema corporal, estamos siempre aceptando que no soy para mí evidencia y presencia a sí -no soy conciencia sino comportamiento- y es gracias a la opacidad que comporta estar situado en el mundo, y en la vivencia corporal, que se hace evidente el otro en su comportamiento. Yo y el otro podemos reconocernos en el mundo como nuestro ámbito común porque no soy objeto en su campo o sujeto para el que el otro se da. Así, puedo deslizarme desde mi perspectiva a la suya fácilmente como pasa al conversar, porque no hay prisma absoluto que negaría al otro su punto de vista para convertirlo en algo en mi mirada y en mi campo perceptivo, y no hay tal prisma porque, si reflexiono, reconoceré en mí un ámbito anónimo, pre-personal que soy también y originariamente tanto al percibir como al hablar, mucho antes de apropiarme de mi ser, antes de iniciativas o juicios. El mundo acoge todas las perspectivas y las confunde porque en la percepción no es ni subjetivo (encerrado en la inmanencia de una conciencia, posible sueño diría Descartes) ni objetivo (verificado intersubjetivamente) y es por esa neutralidad que los límites de una y otra perspectiva desaparecen en ese único mundo conjunta y anónimamente percibido. Además del mundo percibido podemos referirnos al mundo del niño cuyo pensamiento 'bárbaro' no conoce la ciencia de los puntos de vista, y por ello es acrítico. El niño encarna para Merleau el vínculo natural al mundo y a los otros, previo a toda diferenciación entre sí y otro, entre los límites de ambos porque aún no ha efectuado la *épojé*, porque es anterior al *cogito* como momento crítico del punto de vista propio y ajeno. Es porque carece de conciencia de sí mismo que la percepción del otro no es para él un problema, por lo que cree que su mundo es accesible a todos. Sólo cuando el niño descubre su faceta visible, su cara para los demás (al ver su imagen en espejo como remarca Lacan²⁴) empieza a alienarse, a situarse fuera de sí, de su vivencia, proyectando un ego imaginario, una personalidad distinguible de los demás. Ése es el origen de todas las diferenciaciones, decepciones las llama Scheler, que nos llevarán de un mundo completamente expresivo a

²⁴ Lacan, Jacques, "El estadio del espejo como formador de la función del Yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" en *Obras escogidas*, trad. T. Segovia, Barcelona, RBA, 2006, p.87: "El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrerito en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el *yo* (*je*) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto."

uno que sólo lo es parcialmente al haberlo objetivado, matando así la vida expresiva.²⁵ Si, como Piaget²⁶, privilegiamos el momento de madurez cognitiva y el pensamiento lógico en detrimento de nuestro pensamiento originario caracterizado por la ambigüedad, olvidamos que ese pensamiento más antiguo sobrevive a la aparición de la conciencia (hacia los doce años) y me constituye aún, o si, como Descartes, vemos en esta fase pre-crítica el origen de todos los errores, descuidamos el hecho de que es esa *doxa* o creencia primigenia en un mundo común o de un suelo intersubjetivo lo que sostiene el fatigoso camino de la ciencia como lucha entre conciencias (Hegel). No es partiendo de la duda que recuperamos, mediante el reconocimiento de otros puntos de vista, el mundo en su objetividad sino desde la *Urdoxa*, desde la certeza de mundo y, con él, de los otros que poseo antes de todo juicio, como podré cuestionar, más adelante, mis puntos de vista y los de los demás para alcanzar una verdad sobre la base de aquella *doxa*.

3. Lucha de conciencias y reformulación del *cogito*

Quien piense que hemos solucionado el problema de la aprehensión del otro sólo porque hayamos allanado el camino de la comprensión que un planteamiento dualista hacía imposible, se encuentra ahora con que Merleau rompe el capítulo con un rotundo mentís dirigido, en primer lugar, a Scheler, pero que afecta al corazón de algunas de las premisas fundamentales de su obra.

Pero, lo que así obtenemos, ¿es realmente el otro? Nivelamos el Yo y el Tu en una experiencia entre varios, introducimos lo impersonal en el centro de la subjetividad, borramos la individualidad de las perspectivas, pero, en esta confusión general, ¿no hemos hecho desaparecer, con el Ego, el alter Ego? Decíamos más arriba que son exclusivos uno del otro.²⁷

La indiferenciación es, como criticaba Hegel a Schelling, la de una noche en la que todos los gatos son pardos, una confusión general en la que, sustituyendo la conciencia por un flujo de vivencias anónimo, pierdo también la posibilidad de distinguir y, por tanto, encontrarme con el otro, como alter ego. Ciertamente, a diferencia de Sartre y de Husserl, Merleau-Ponty, siguiendo a Scheler, habría conseguido describir un lugar de encuentro

²⁵ La oposición entre muerte-objetividad y vida-expresividad puede verse en Scheler, M. *Esencia...*, p 293

²⁶ Piaget, Jean, *Seis estudios de psicología*, Barcelona, Barral, 1978, p.97: "Este estudio muestra, en primer lugar, en qué se diferencia el niño del adulto, o sea, de *lo que carece* (subr. mío) el niño pequeño para razonar como un adulto normal que posea una cultura media." (...)

²⁷ Fp 367 Php 408

entre conciencias y, más generalmente, entre éstas y el mundo, que es la experiencia anónima de ser al mundo y convierte las paradojas de constituir al otro desde la conciencia, de asimilar el para sí del otro desde mi para sí en problemas simplemente mal planteados. Ese nivel anónimo previo 'nivela' Yo y Tú reduciendo así la tensión de la lucha de conciencias. Sin duda hay precomunicación y simpatía global, un todo expresivo e inmediatamente compartido en el egocentrismo sin ego de la primera infancia y, tal vez, sea eso aún lo que percibamos siempre que aislemos la percepción del juicio, pero la verdadera comunicación supone diferenciarse del otro, encontrarse con el otro, como la verdadera simpatía sólo es posible cuando hay ego y alter ego, no en su disolución. El anonimato es unidad de indiferencia en la que desaparece la alteridad: si antes, con los esquemas idealistas, era imposible dar cuenta del otro por partir de la unidad fuerte de una identidad a sí, de una conciencia plena para la que el otro sólo podría ser su objeto, ahora, tras haberse encargado desde el principio del capítulo de debilitar la identidad, deviene igualmente imposible por exceso de relación podría decirse, porque tanto lo que individualiza como la conciencia a sí se disuelven en el flujo de vivencias anónimo.

Si el Yo que percibe es verdaderamente un Yo, no puede percibir a otro; si el sujeto que percibe es anónimo, el otro sí que percibe lo es igualmente, y cuando queramos, en esta conciencia colectiva, hacer aparecer la pluralidad de conciencias, tropezaremos con las dificultades de las que creíamos haber escapado.²⁸

Respecto al diluir todo principio de individuación, cabe decir que conlleva la paradoja de disolver al alter ego al tiempo que al ego, porque, en efecto, alter ego sólo es posible en relación con cierto polo identitario, con cierto sí mismo, como ya había visto Husserl. En cuanto a la conciencia de sí, una mínima reflexión muestra que la instancia última de toda vivencia o existencia, por más comunitaria que sea, es que es apercebida por mí, que se da en cierta conciencia, y así vuelven las cuestiones que planteaba el *cogito* y vuelve incluso la amenaza del solipsismo.

Este sí (soi), testigo de toda comunicación efectiva, y sin el que ésta no se sabría y, pues, no sería comunicación, parece prohibir toda solución del problema del otro. Se da ahí un solipsismo vivido que no es superable.²⁹

En definitiva, ¿no se ha ganado *nada* con el camino hasta aquí emprendido? ¿O es

²⁸ Fp 367 Php.408-409

²⁹ Fp 369 Php 411

otra vía, tal vez complementaria, una en la que se sobreañadiría a la genérica vida animada y expresiva, equiparable por lo bajo a la de los niños y los primitivos y no tan distante de la animal, la vida personal, la vida como existencia, proyecto libre y conscientemente elegido? La recuperación en el debate de 'ego' y 'conciencia de sí' parece amenazar, en realidad, todas las descripciones sobre la corporalidad y la percepción de Merleau que, al menos como horizonte, tendían a la superación de un fenomenología idealista fundada en la subjetividad y en la conciencia. Es verdad que Merleau-Ponty nunca coincidirá con la versión superada de sujeto y conciencia de sí, que precisamente se esforzará en los últimos capítulos por señalar una alternativa, una redefinición del *cogito* y de la subjetividad, pero debemos reconocer que plantear las cuestiones en estos términos suena a capitulación y no está en concordancia con lo que lleva a cabo en muchos capítulos de esta obra.

También pueden verse las cosas de otro modo. Todo su propósito sería describir la relación intersubjetiva efectivamente dada y señalar lo que la posibilita, a saber, el que se realice entre egos encarnados y situados. Esto, por un lado, ha desarrollado un discurso genético por el que hemos reconocido, por detrás de la vida personal, una vida anónima, general y corpórea que parece ser a lo que nos referimos cuando hablamos de conciencia encarnada para oponerla a la conciencia de un Yo trascendental que sobrevuela el mundo y a sí mismo. Pero vimos ya que Merleau criticaba a Scheler por confundir esa precomunicación con una especie de Yo trascendental, uno que en todo caso estaría por encima –o por debajo– de los yo concretos. En realidad, el yo encarnado y situado sólo puede ser tal si atendemos también al otro aspecto al que apela, una experiencia de sí indeclinable.

En cuanto nacido, en cuanto tengo un cuerpo y un mundo natural, puedo encontrar en este mundo otros comportamientos con los que el mío se entrelaza, como más arriba explicamos. Pero también en cuanto nacido, en cuanto que mi existencia se encuentra ya en acción, se sabe dada a sí misma, ésta sigue estando siempre más acá de los actos en los que quiere comprometerse, que no son para siempre más que modalidades suyas, casos particulares de su insuperable generalidad.³⁰

Si, por reflexión fenomenológica, hemos recordado lo general -vivo, cuerpo- que me une a los otros, atendiendo ahora a otro aspecto, a lo que individúa, a la experiencia irrenunciable de sí que somos, denunciamos también tanto al *cogito* idealista que no es

³⁰ Fp 369 Ph.p 410

experiencia de sí sino sólo pensamiento vuelto sobre la experiencia como al Ego genérico de Scheler, tan abstracto como el Yo trascendental de Husserl, que se alejan de la existencia concreta de la que tenemos inmediata experiencia.

En cualquier caso, la inflexión sobre este tema de Merleau, todo lo aparente que se quiera, es manifiesta y por sí, y por sus repercusiones sobre toda su fenomenología, requiere ser pensada. “El pensamiento, la unicidad del *cogito* no son ficciones, son fundamentos bien fundados y de los que habrá que buscar el fundamento.”³¹

Tras afirmar categóricamente el *cogito* como un hecho e incluso como un fundamento, en un giro sorprendente, marcado anafóricamente por ese “fundamentos bien fundados de los que habrá que buscar el fundamento”, se distancia al tiempo irónicamente no sólo de Descartes sino de quienes, directa o indirectamente, son hijos de ese “fundar”. La experiencia, no el pensar, constata la conciencia a sí como hecho indeclinable e incluso cierta verdad del solipsismo pero tales “hechos” precisan a su vez reflexión, una reflexión radical por la que se plantee qué quiere decir *cogito* y en qué condiciones pueda hablarse de solipsismo, una reflexión que empequeñece ese pensar sobre sí, esa conciencia cerrada que se pretendía al margen de la experiencia y del mundo. Se tratará, lo veremos en seguida, de reformular el *cogito* para alejarlo de la significación trascendental que aún le atribuyen Husserl y Scheler, sea para afirmarlo o para negarlo, como con acierto ha señalado Pascal Dupond.³²

En realidad, sólo como fundamento puede ser afirmado pero como fundamento de la existencia.

Es este fondo de existencia dada que el cogito constata: toda afirmación, todo compromiso, e incluso toda negación, toda duda toma lugar en un campo previamente abierto, atestigua un sí (soi) que se toca antes de los actos particulares en los que pierde contacto consigo mismo.³³

Incluso si pertenecemos al mismo mundo, es desde ese fondo de subjetividad que cada uno se proyecta, incluso si quiero renunciar a mi *cogito* para reconocer al otro, es desde mí que llegaría a la existencia, sería aún mi fenómeno. Pasando de las vivencias a la existencia damos real cuenta del vivir humano, como posicionamiento libre ante el mundo y como conciencia tética pero también como necesaria negación, en la conciencia

³¹ Fp 368 Php 409

³² Dupond, Pascal, *La reflexión charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Bruselas, Ousia, 2004, p. 40

³³ Fp 369 Php 410-411

de la muerte o de la nada o en el reconocimiento de sí que supone la lucha con las otras conciencias. Así lo reconoce Merleau, con Hegel, en un texto inmediatamente posterior a *Phénoménologie*, "El existencialismo de Hegel", donde reprocha a Heidegger curiosamente que su *Mitsein* no dé cuenta del carácter agonístico de la relación con los otros. "Heidegger () no habla de esta lucha de las conciencias y de esta oposición de las libertades sin las cuales la coexistencia cae en el anonimato y en la banalidad cotidiana."³⁴ El conflicto se inscribe, pues, en la relación entre los *cogito*, cada uno aspira a la muerte del otro, en la medida en que toda situación o todo otro tiene que ser vivido por mí para ser ante mí, y que, en cambio, el otro tiene también su para mí. Es la situación ridícula, pero real, del solipsismo entre varios.³⁵ El otro no puede, en efecto, limitar mi conciencia ni yo la suya pero tampoco puede superarse el solipsismo desde dentro, como intenta Descartes, convirtiéndome en sujeto universal, en espectador imparcial que permita la coexistencia de todos los puntos de vista, en suma, en Dios que, sin embargo, también se piensa y se ama a sí mismo

Estamos, parece, en la situación que tan plásticamente describe Sartre, en *Être et néant*, con la "honte", la vergüenza experimentada ante la mirada del otro como experiencia reveladora a la vez de la conciencia propia y de la trascendencia, familiar y extraña a la vez, del otro que se manifiesta en su mirar. Para Sartre la conciencia otra no puede aparecer en el mundo, luego sólo puede manifestarse en mi experiencia de ser mirado por la que me siento 'objetivado' y pierdo el dominio del mundo y de los otros³⁶. Pero si esto es así, un otro (*un autre*) no se manifiesta nunca en esa experiencia de lo ajeno (*d' autrui*) en mí y así puede cuestionarse de qué experiencia se trata si no refiere a un rostro así manifestado. También puede preguntarse, claro, si es esa la única experiencia posible del otro, la de la anulación mutua de las conciencias en la mirada objetivante y si, previo al conflicto, no late la comunicación. "El rechazo de comunicar es aún un modo de comunicación."³⁷()

En realidad la respuesta de Merleau al planteamiento sartreano es contundente:

El otro o yo; hay que elegir, se dice. Mas se elige el uno contra el otro, con lo que se afirma a los dos. El otro me transforma en objeto, y mi mirada no lo transforma en objeto, más que si uno y otro nos retiramos en el fondo de nuestra naturaleza pensante, si nos hacemos uno y otro mirada inhumana, si cada uno siente sus acciones, no recogidas y comprendidas, sino

³⁴ "El existencialismo de Hegel", en *Sentido y sinsentido*, p.118

³⁵ Cfr.Fp 370 Php.412

³⁶ Cfr. Sartre, J.P. *El ser y la nada*, págs..281-329

³⁷ Fp 372 Php 414

observadas como las de un insecto. ³⁸

Todo es elección para Sartre: entre yo y otro, entre la soledad y la comunicación, porque parte de una ontología dualista, de la radical escisión entre el ser en sí de los objetos y el ser para sí de la subjetividad; igual que las cosas son completamente ajenas en su ser a la subjetividad, que es más bien una nada, también ésta, al ejercerse, al mirar por ejemplo a alguien, cosifica y, así, no puede salir nunca de su soledad. En cambio, en Merleau la comunicación es el fondo de esa supuesta elección 'pensada', porque sólo desde el cierre de la conciencia al mundo puede mirarse al otro o sentirse mirado como un insecto, porque tampoco la conciencia de sí es esa nada que excluye al mundo y a los otros en su ser, sino *cogito* situado al tiempo que dado a sí mismo. Puede darse esa mirada, está entre mis posibilidades objetivar al otro y des-humanizarme, pero el fondo que hace posibles esas posibilidades es la comunicación porque la verdadera conciencia, como estar dado a sí mismo, supera también el esquema sujeto-objeto dado, por su esencial ambigüedad.

El fenómeno central, el que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que yo estoy dado a mí mismo. Estoy dado, eso es, me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social, estoy dado a mí mismo, eso es, esta situación nunca me es disimulada, nunca está a mi alrededor como una necesidad extraña, y nunca estoy encerrado en ella como en una caja. ³⁹

Al reformular el *cogito* como el estar presente a sí, no disimulado a sí sin que eso impida la trascendencia hacia el mundo y el otro, hacemos co-originales la conciencia de sí y del otro, impidiendo las consecuencias a las que se llegaba por la lucha de conciencias. La presencia a sí es de otro orden al de la evidencia del *cogito* cartesiano porque no radica su certeza en ser pura interioridad ni en ser posesión de sí a sí. 'Estar dado' era hasta ahora rasgo objetivo porque algo es dado siempre 'para otro', el sujeto por quien es presente. En cambio, en esta forma de dación, lo que está dado lo es a sí mismo, quebrándose con ello el esquema sujeto-objeto. Es lo que pasa con el estar en situación o empeñado en un mundo físico, que no son del orden de lo exterior porque lejos de ser necesidades que constriñan, son mi propio ser (soy indisoluble de cierto estar situado), pero tampoco de lo interior, como si hubiese 'otro' lugar diferente del mundo, una cajita que contuviese separados del mundo mi pensar y mi ser. Por eso, esa

³⁸ Fp.372 Php 414

³⁹ Fp 371 Php 413

situación, lejos de ser experimentada como externa a mí, pudiendo volverme a ella o no, es lo que “no me es disimulado” nunca. ¿Acompaña, pues, la conciencia siempre mi existir? Sin duda, pero eso no significa que la duplique o la sustituya sino que es una con él, que de lo que me apercibo no es de mi pensar sino de mi ‘ser en situación’ concreto, espacial y temporalmente mundano, y así del mundo y de los otros como de mi pasado o mis proyectos nunca me escapo hacia no se sabe qué interior torre de marfil. Es también otro modo de presencia porque no es la plena presencia del *cogito* clásico, la plena posesión de sí: nadie es dueño de su existir ni de su situación como no lo es de los otros o de ‘su’ mundo; somos al tiempo instituidos por la situación y por los demás como constituyentes de su sentido. “No estar disimulado a sí” es, finalmente, una fórmula blanda de *cogito* que permite la presencia –en sentido laxo- de lo no subjetivo en mí, y recoge la ‘ausencia de sí’ que es el trascender del existir y los huecos y opacidades de la conciencia.

Explica ese nuevo *cogito* también por qué la libertad, ese ponerse a sí mismo *pese a todo y frente a todo* (y todos) de Sartre, no sólo no es incompatible con ‘lo dado’ (y así con los otros y toda mi situación) o con la pasividad, que adquiero desde que nazco y renuevo en cada percepción, sino que es siempre con todo lo dado e instituido, desde el estar al mundo con los otros, que se produce la apertura de posibilidades, la opción de elegir, que, a su vez, me son dados y se vuelven situación. No hay una nada que sobrevenga; en seguida que se pone en acción lo elegido deviene conducta que me es dada, con lo que soy ambiguamente libre y situado, puesto e instituido, yo y mundo.

En lugar de alternancia entre ser libre y estar situado, entre la soledad de la conciencia y la comunicación con los otros, habría que hablar de continuidad, de dos momentos de un mismo fenómeno. Exactamente igual, afirma Merleau, que lo irreflejo no era ajeno a la reflexión porque sólo desde ésta podía darse cuenta de aquél, la experiencia del otro es siempre abierta y posible por mi experiencia, y si la reflexión suponía continuar lo irreflejo hacia lo que se dirigía, así también puedo tender hacia el otro, pero su experiencia en mí es incontestable.

Hay aún una comparación más fértil, con largo recorrido fenomenológico, y que permitirá profundizar más aún sobre la conciencia de sí encarnada: la que conecta la presencia-ausencia del *cogito* con la temporalidad.

Que se trate de mi cuerpo, del mundo natural, del pasado, del nacimiento o de la muerte, la cuestión estriba siempre en saber cómo puedo estar abierto a unos fenómenos que me sobrepasan y que, no obstante, nada más existen en la medida en que los recojo y vivo, cómo

la presencia a mí mismo (*Urpräsenz*), que me define y condiciona toda presencia ajena, es al mismo tiempo des-presentación (*Entgegenwärtigung*) y me arroja fuera de mí.⁴⁰

Esta nueva reformulación del *cogito* se sustenta en la auto-temporalización de la conciencia, pues, como vemos, la apertura perceptiva al mundo se da en la temporalización del tiempo. Sin duda, se dirá, el mundo, el pasado o los demás sólo son si los recojo en mi vida, no hay otro sin mí pero este sí, esta presencia a sí no es sino lo que antes llamamos “estar dado a sí”, fórmula que da cuenta del ser instituido también por el tiempo, el mundo o los demás. En efecto, estar dado a sí encierra ya toda la ambivalencia porque, si no consiste sino en el aperebirse situado en el mundo, encarnado, nacido, en ese sí está lo que me sobrepasa: los otros, el mundo natural que me des-presentan como ausencia no apropiable y opacidad no aclarable. El tiempo, la vida o el cuerpo, el nacimiento o la muerte no son nada diferente de mí mismo y de hecho puedo apropiarme de mi vida o de mi pasado, ser dueño de mi cuerpo etc. pero no será sino provisionalmente porque el flujo vital o la muerte, aunque la encare con autenticidad, siempre terminan desposeyéndome. Soy y no soy mi vida o mi cuerpo o mi pasado o mi muerte; en el momento en que los encaro, los apropio o les doy continuidad en mi conducta, se me escapan, se ausentan de mi conciencia y me amenazan. Presencia y ausencia son la cara y el envés del mismo fenómeno por el que estoy esencialmente abierto a una otredad (mundo, pasado, otros) que, sin embargo, sólo son algo - fenómenos, dados, presentes- en la presencia a sí que soy.

Veamos más de cerca ahora por qué la auto-temporalización del *cogito* posibilita la intersubjetividad o trascender el propio prisma en general. Podría parecer que soy eterno y ubicuo de principio porque no puedo pensar ni el comienzo ni el final; estoy instalado en la vida y sólo desde ella puedo apropiarlos (nacimiento y muerte sólo son si los anima el yo viviente, el pasado sólo es desde mi presente). Pero, en cambio, es vida contingente, con una perspectiva y limitación que suponen una conciencia de sí como ser sobrepasado por el flujo del tiempo y preocupado por la muerte, cuya atmósfera impregna también el horizonte de mis vivencias y pensamientos. Así ocurre también con la apariencia de solipsismo: parece que todo me requiere para ser, pero justamente mi ser hace la experiencia, a cada instante, de su dependencia del mundo y de los demás. ¿No es esa conciencia que permite todas, a la vez que se sabe por todas circundada, la intersubjetividad?

⁴⁰ Fp 374 Php 417

En resumen: el ser con el que apropio lo que me trasciende es cuerpo, situación, conducta y percepción definibles precisamente por su tender hacia un mundo que además los supera temporalmente, espacialmente convirtiendo su perspectiva en finita en relación al horizonte de mundo que la envuelve. Pero, ¿no será porque esa presencia a sí es des-presentación (*Entgegenwärtigung*) a la vez por lo que lo ausente puede presentarse? ¿No será precisamente por mi contingencia y finitud por lo que tiene acogida en mí el otro?

Más allá de las idas y venidas de Merleau sobre la cuestión del otro, desde una conciencia ante-predicativa que nos precede como el niño al adulto y la percepción al pensar, y que por ello pre-comunicaba con todos en el anonimato, hasta una conciencia de sí, destinada en principio a la lucha de conciencias, pero, cuyo carácter esencialmente situado, la ha evidenciado como conciliable, en realidad como comunicada siempre con el mundo y los demás, ha sido en todo caso constante en señalar que si el problema de aprehender al otro es retrancarse al fondo del pensar, la solución nos es siempre presente porque somos conciencia encarnada, “*percipio*” antes que “*cogito*”, situación en la que los otros están siempre ya de suyo.

Es curioso comprobar empero que si empezó mirando hacia su propia vida y a su infancia, acaba el capítulo temeroso de la mirada de los demás, de ese juicio, que tras la muerte, le definirá para siempre sobre sí y su obra, cuya fase, ¿descriptiva?, aquí termina.

“Tal vez se diga que una contradicción no puede situarse en el centro de la filosofía y que todas nuestras descripciones, al no ser en definitiva pensables, nada significan en absoluto.”⁴¹

Pero esa mirada externa parece ajena a las vivencias hasta aquí referidas. Ocorre como si, para dar cuenta del otro, se colocara fuera de sus descripciones, efectuadas desde el cuerpo propio, fenomenológicas, para hacer justicia ahora a otra interioridad, la de la conciencia de sí en la conciencia del otro. Pero ¿no es también con exterioridad a todo lo expuesto hasta ahora en el libro como se despide, como si fuera necesaria aún una fenomenología de la fenomenología, como si Otro criticara ahora todo el empeño de *Fenomenología de la percepción*, visto como pueden verlo otros, otros como Husserl quien cuestionó, tras la descripción de la *Lebenswelt*, que ésta fuera momento final y planteó la necesidad de una *Rückfrage*?

⁴¹ Fp 376 Php 419

Capítulo XII

Repensar el *Cogito*

Terminó la segunda parte de *Phénoménologie...* dirigiendo una mirada externa a las 'descripciones' de las que constan las dos primeras partes y a las que se acusa de adolecer de cierto carácter positivo que debe ser llevado a verdadera fenomenología en una suerte de reflexión que llama "fenomenología de la fenomenología".

A la fenomenología entendida como descripción directa hay que añadir una fenomenología de la fenomenología. Tenemos que volver al *cogito* para buscar un Logos más fundamental que el del pensamiento objetivo que le dé su derecho relativo y, al tiempo, lo ponga en su sitio.¹

Son varias las preguntas que abre este pasaje: ¿No es, pues, sino en las conclusiones de la III parte, más filosóficas, que el sentido de las descripciones nos va a ser plenamente desvelado o, cuando menos, llevado a sus condiciones de posibilidad últimas? ¿Es por una suerte de bucle reflexivo o intratextual por el que Merleau pone distancia con su escrito, como podría ganarse, en la última parte, lo que, en la descripción, estaría demasiado próximo a lo vivido? ¿Es precisa una reducción trascendental para llevar los resultados obtenidos a un Yo puro que dé sentido a esas descripciones o es precisamente lo propio del análisis merleauPontiano, más allá de Husserl, reconocer el carácter necesariamente impuro del Yo por la co-implicación entre conciencia y cuerpo?²

En realidad, hasta ahora, "descripción" designaba, bien entendido, el método propio de la fenomenología como desnudo modo de acceder al mundo. "Se trata de describir, no de explicar ni analizar."³, y lo hasta aquí visto impide marcar una línea tajante de separación alguna entre vivencias y pensamiento, descripción y reflexión. (v. al respecto capítulo "Reflexión y descripción") Añadir a esto que es el "pensamiento objetivo" el que hasta ahora las ha permitido a falta de un nuevo Logos es, más que tomar distancia, traicionar totalmente el espíritu de sus análisis, e incluso de los materiales empíricos que los han hecho posibles. "Ocuparse de psicología es, necesariamente, encontrar, por encima del pensamiento objetivo que se mueve entre las cosas ya hechas, una primera apertura a las cosas, sin la cual no se daría

¹ Fp 376 Php 419

² Cfr. para esto último, F. Robert, *Phénoménologie et ontologie*, p.97

³ Fp Prólogo 8 Php *Avant propos* II

conocimiento objetivo.”⁴ Si eso vale para la psicología que no es el nivel último del análisis, vale *a fortiori* para todas las descripciones.⁵) Además, como ha visto Barbaras⁶, si es a la luz del nuevo *cogito* que deban verse, los resultados obtenidos en esas descripciones de lo vivido no harían sino desmentir continuamente las premisas, explicitadas en este capítulo, en las que supuestamente se basan.

Es indiscutible, con todo, que el texto no sólo está recorrido por las críticas a empirismo o intelectualismo sino por el auto-cuestionamiento, como si hubiese siempre una instancia filosófica o fenomenológica superior desde la que pudiese ponderarse mejor el propio camino.⁷ Los giros autocríticos que, especialmente al final de los capítulos desmontaban en buena parte las soluciones esgrimidas anteriormente, pueden causar cierto estupor ante el inacabamiento e indefinición, semejantes a los de los primeros diálogos platónicos, en los que deja algunos temas (pienso en el capítulo sobre el Espacio donde defiende alternativamente la multiplicidad de espacios vividos y su unidad o el que acabamos de ver sobre el otro) pero constituyen el más genuino sello de la fenomenología merleau-pontiana, la reflexión radical dirigida también sobre sí misma. Es por esto que ninguno de estos bucles sobre sus descripciones o su lenguaje o su perspectiva puede ser plenamente satisfactorio y por lo que debe asumir no sólo la posibilidad de otras perspectivas sino incluso que el nivel en el que se sitúa es aún mundano o descriptivo respecto a una posible -aunque nunca lo sea de hecho- conciencia fenomenológica plena.

También es cierto que ese final de camino, la III parte, ha sido preparado a lo largo de la obra como necesarias premisas implícitas en todos los temas abordados, muy especialmente, como veremos en seguida la cuestión del *cogito*, y el anuncio de la temporalidad como verdadera clave de bóveda de la obra. Así, aunque los resultados obtenidos van mucho más lejos de lo que en el plan de la obra parecía anunciarse y

⁴ Fp 114 Php 113

⁵ Fp 91 Php.86: “Así, se forma un pensamiento objetivo (en el sentido kierkegaardiano) -el del sentido común, el de la ciencia- que, finalmente, nos hace perder el contacto con la experiencia perceptiva de la que es resultado y secuencia natural.” Si admite pasar por ese pensamiento objetivo, lo hace sólo en un ámbito muy determinado, la fisiología (Parte I, cap.1,) y para que nos revele el sujeto percipiente y el mundo percibido

⁶ Barbaras, Renaud ‘Conscience et perception. Le Cogito dans la Phénoménologie de la perception’ en *Le tournant de l’expérience*, p.20:« Chapitre du cogito (...) ressaisir à la lumière de ce concept d’origine cartésienne des résultats qui en sont, en réalité, une mise en question radicale, de penser l’expérience perceptiva à la lumière de ce qui ne peut que la défigurer. »

⁷ Así lo interpreta especialmente Worms, Frederic ‘Entre intuition et réflexion’, en Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R.Barbaras, Paris, Puf, 1998 p.204:« Sous la double contrainte de l’expérience psychologique, et de la critique philosophique, Merleau-Ponty est amené à remettre en question de l’intérieur son propre projet descriptif: d’où la tension qui l’anime sans cesse, et le conduira à la synthèse des dernières chapitres du livre.»

hagan tal vez innecesario o contraproducente esa reflexión ulterior, al comienzo planteaba ya la provisionalidad de las dos primeras partes.

La reflexión no puede ser plena si no toma conciencia de sí misma al tiempo que de sus resultados. () Esperando que la autocrítica del psicólogo mismo nos lleve por una reflexión de segundo grado al fenómeno del fenómeno y convierta el campo fenomenal en campo trascendental.⁸

¿Es en verdad necesario llevar al *cogito* los resultados obtenidos, aún otra reflexión sobre lo irreflejo? Que la conciencia y la reflexión sobre sí abre precisamente a su finitud y dependencia de lo vivido, no es lo único que puede decirse; cabe preguntarse si ese nivel de conciencia que acompaña a las descripciones es o no suficiente, si ser abierto a lo vivido y al mundo es también serlo a la conciencia del psicólogo o del hombre común que las acompaña, si no es necesaria aún, si no la conciencia del sabio (*savant*) -ése que distanciándose de todo, también de sí mismo, conoce- sí la conciencia de la fenomenología sobre sí, sobre su actitud, método y resultados. Dijimos ya que lo irreflejo no era separable de la reflexión, las descripciones de lo vivido del pensar pero podría creerse que el cuidado por los fenómenos nos llevaba a ver esa necesaria reflexión como emergiendo por sí desde lo impensado sin suficiente conciencia del papel del sujeto que describe -y escribe y piensa. Si es preciso extrañarse de sí para reconocer la facticidad y finitud de la reflexión, puede legítimamente preguntarse por el lugar desde el que se efectúa esa mirada, por la actitud del filósofo. Es, en suma, el carácter doble de la conciencia, del que hablaba Hegel, al que alude esa auto-crítica: por un lado, conciencia en sí, arraigada en el mundo, y por otro, despliegue de la conciencia que es apertura, para sí. La transparencia reflexiva va acompañada de una opacidad que reclama ser descrita desde fuera. Pero obliga también a la psicología a reexaminar sus resultados, del orden de la conciencia en sí, desde la comprensión de sí que todo fenómeno comporta. La extrañeza sobre sí del fenomenólogo permite a éste no enquistarse en sus resultados descriptivos para ir al núcleo y esencia de los mismos, por el ser de la conciencia o de la temporalidad. La dimensión para el otro que se explicitó en el capítulo anterior permite ese extrañamiento que nos debilita y pone en cuestión como transparencia o luz. Todos los resultados pueden ser calibrados como lo haría otro y así relativizamos la conciencia desde el mundo para reclamar un *theorein* con distancia sobre sí que examine los propios supuestos de la subjetividad teórica, como son tiempo, conciencia y libertad.

⁸ Fp 84 Php 76-77

Si esta fenomenología de la fenomenología comienza con la III parte o, más bien, el postularse como reflexión externa a los resultados la descalifica para este propósito, es lo que deberá dilucidarse. En nuestra opinión, ésa ha sido, en el movimiento desde los fenómenos descritos por la psicología a su sentido fenomenológico, del pensar categorial a sus raíces experienciales, la tensión que ha acompañado todo el discurso hasta ahora y que ninguna posición sobre sí, tenida por definitiva, puede anular. El ritmo propio de *Phénoménologie...* lo marca el movimiento descriptivo-reflexivo, la interrogación que va al ser de los fenómenos recogidos a la vez en su concreción. Otra cosa es que esa apelación a los condicionamientos últimos desde los que vivimos, sentimos y pensamos haya sido plenamente explicitada y, tal vez, interrogada. Es esa interrogación tematizada lo que podemos encontrar ahora en la parte III, no un giro fenomenológico-reflexivo opuesto al fenomenológico-descriptivo.

1. Del *cogito* cartesiano al *cogito* existencial

Una de las cosas que sorprende de la emergencia del *cogito* como tema es que ha venido desempeñando hasta ahora el papel de antagonista del cuerpo propio, verdadera subjetividad de *Fenomenología de la percepción* hasta ahora. El *cogito*, vinculado al idealismo, ha sido motivo permanente de crítica o de redefinición a lo largo de la obra. Cuando aceptaba su versión clásica, era tildado de imposible transparencia a sí, abstracto, solipsista, encerrado en unos contenidos psíquicos y, por tanto, ajeno al mundo, ingenuo, en fin, por no asumir su propia perspectiva. Frente a todo eso, se ha anunciado un nuevo o verdadero *cogito* pero principalmente como negación de todo lo anterior: así, se lo ha equiparado a “*ser una experiencia*”⁹, al reconocimiento de que “hay mundo” o, en cualquier caso, rebajándolo totalmente de sus pretensiones, como “situado” y fundado genéticamente por lo fenoménico que dice llevar a sentido. Lejos de ser punto de partida filosófico, el *cogito* cartesiano, al que con mucha frecuencia se refiere Merleau, es lo que exige ser pensado como dudoso, erróneo e ingenuo, para efectuar una verdadera reflexión que ponga al descubierto sus carencias, que son las de nuestra experiencia finita y situada, asumiendo, eso sí, la paradoja de que esa reflexión no es nunca última porque nace lastrada por una opacidad a sí irrecuperable. Si se me permite la autocita: “La duda más allá de la duda conduce a la evidencia de mundo aún sin, o precisamente por, nunca alcanzar la evidencia predicativa, la de la plena conciencia a sí del *cogito*: en el fondo, es doble

⁹ Fp 114 Php113

negación la operación merleau-pontiana no recaída en la actitud ingenua, hiper-reflexión más allá del meditar cartesiano.”¹⁰

Pero es innegable que muchas interrogaciones que dejamos abiertas en otros capítulos convergen hacia el *cogito*. Nos planteábamos, por ejemplo, un pensar *de* lo irreflejo en la que lo irreflejo es la reflexión radical misma y no un pensar sobrepuesto al pensar por ser más consciente de sí, pero con eso quedaba al descubierto la paradoja de la filosofía de Merleau. ¿Cómo podemos dar cuenta de lo irreflejo si no nos reconocemos en ello y al tiempo lo superamos? Vimos la diversidad de conciencias que correspondían a los diferentes mundos vividos y los dos *cul-de sac* a los que llevaba: debíamos aceptar la posibilidad del primitivo o del loco de dar cuenta de su experiencia, pero eso parecía llevarnos a la imposibilidad de inter-subjetividad y de mundo único que reclama el conocimiento; o bien, si asumíamos una esencia de la conciencia y del mundo, convertíamos en apariencias los mundos vividos y a los otros *cogito*. ¿Quién debe rendir cuenta de las conciencias del niño o del primitivo no suficientemente conscientes de sí? ¿la conciencia del filósofo? ¿O es mejor quedar en el plano descriptivo que parece respetar mejor las otras conciencias de sí? ¿Podemos evitar el relativismo de los mundos vividos desde una conciencia singular -como la del ‘primitivo’ o incluso la del loco- sin, para ello, recaer en una conciencia trascendental única que reduzca los otros *cogito* a apariencias? Hemos hablado todo el tiempo del cuerpo propio como centro del mundo percibido, en su connivencia con las cosas posibilitada por su ambigua condición de en sí y para sí pero ¿cuál es la subjetividad del cuerpo propio si lo que lo caracteriza es esa relación privilegiada con el mundo y no un poder constituyente? También la conciencia del otro ha problematizado mi propio *cogito*, no sólo situándolo sino cuestionando que pueda constituir y ser constituido pero, si eso supone una subjetividad que *nos* precede, un *Se* anónimo, ¿cómo entenderemos una inter-subjetividad sin personas, sin conciencias (de sí)?

Así pues, el *cogito* es, a la par, lo esencialmente problemático y a lo que van a parar todos los problemas en *Phénoménologie*, sin que el hecho de abordarlo ahora como tal partiendo de la discusión con la formulación cartesiana del mismo, desde sus premisas, no resulte, a la vez, cuestionable.

Comienza el capítulo del “Cogito” reconociéndose a sí mismo como el que piensa el *cogito* de Descartes, ejemplo vivido de conciencia de algo (un objeto cultural en este caso) que remite a sí y, a la vez, un posible guiño que indica que lo que pensará a continuación es una reconstrucción muy personal de un texto histórico -y no una verdad eterna- lo que, por lo demás, es afín al espíritu cartesiano de re-pensar por

¹⁰ C X, p.266

nosotros mismos las ideas que hemos heredado. ¿Hay, en esa herencia, una verdad del *cogito* idealista que debemos reconocer? Es necesaria, responde Merleau, la vuelta de las cosas al yo, más allá del realismo que afirma la trascendencia de las cosas pero no la experiencia de esas cosas trascendentes. Esa vuelta implica, cuando menos, la existencia de un sujeto situado en su mundo, al que éste remite pero ¿implica también, en un segundo paso, un sujeto que “construye o constituye ese mundo”¹¹, única forma de comprenderlo? Esa segunda noción de subjetividad, la de una conciencia única, presencia a sí, gracias a la cual hay cosas y no mera dispersión que me afecta, es la que está en cuestión, no la primera, que aceptamos como tal en el capítulo anterior. En efecto, si pensar supone conciencia de sí, la posibilidad de constituir mundo -único modo de pensarlo y conocerlo- se funda en ese contacto directo consigo misma de la conciencia, en que es acto, “espíritu en ejercicio”. Si comprender es engendrar, todo nos lleva a un espíritu creador y no a un *ens creatum*. Al caracterizar la conciencia como acto, esto es, lo opuesto de toda potencia, *causa sui* al modo del primer motor aristotélico, siguiendo el razonamiento de Lachièze-Rey, como lo hace Merleau, inferimos de ello un pensamiento que no está sujeto al tiempo ni a limitación alguna, un *cogito* más acá de los acontecimientos (*événements*). (Si el *cogito* dependiese del tiempo, de ese instante inaprehensible en el que se produce, no se ve por qué su certeza sería mayor que la de las cosas.) Esa interpretación eternitaria del *cogito* (“*Experimur nos aeternus esse*”, escribe Lagneau citando a Spinoza) implica que mi espíritu es Dios: único, universal y eterno. El espíritu absolutamente constituyente, de parte a parte consciente y acto, es incompatible con cualquier pasividad o recepción porque, para ser afectado, debe ser posible pensar esa afección, y si se piensa como afectado no lo hace verdaderamente porque afirma su acción de pensar al querer restringirse. Si la esencia de la conciencia es la apropiación pensante, nada escapa a su transparencia de sí. Si no encuentro límites en mí mismo, tampoco será el otro quien me limite, porque “si no tengo exterior, los demás no tienen interior”¹² como vimos a propósito de “Autrui”, quien no se reconoce como conciencia situada no puede reconocer la conciencia del otro que es quien, a su vez, me sitúa. La posibilidad de diversas conciencias es inviable si partimos de la esencia de la conciencia como acto unificado, por tanto único, que reduce todo a sí (también a los otros y a los diversos instantes temporales). No cabe relatividad si soy, para mí, absoluto al pensar, pura transparencia a sí, perfecto cierre conmigo mismo que me impide ser sobrepasado en modo alguno; sin finitud propia, niega la recepción de cualquier otro de sí.

¹¹ Fp 380 Php 424

¹² Fp 383 Php 428

La unicidad del “pienso” que disuelve nuestra capacidad receptiva intrínsecamente temporal, y somete la variedad de actos -imaginación, percepción, recuerdo- bajo esa única conciencia de sí, niega la finitud que es propia de la conciencia humana. La alternativa empirista de una pura recepción sin unificación pensante en una fragmentación temporal que comporta que las cosas no sean sino relaciones externas y la conciencia, una sucesión de acontecimientos psíquicos, es igualmente falsa ya que no son hechos lo que percibimos sino pensamiento, mundo nuestro. Una vez descartado el absurdo de un *cogito* eternitario, alejado de la experiencia humana, lo que queda por comprender es el modo en que ‘nos’ pertenece ese pensar y ese mundo, la forma subjetiva en que aprehendemos las cosas y nos apropiamos de los estados de conciencia. Cabe repensar pues, el *cogito* en su inserción temporal, sin disolverlo en fragmentos temporales ni negar el tiempo bajo su unidad sino, lo veremos, como pertenencia que es *Geschichte*, “historia personal” que precede al tiempo impersonal.

Recordemos que el *cogito* cartesiano es el de quien duda, conoce, afirma niega, quiere, rechaza, imagina y siente. Merleau quiere conocer la naturaleza de la conciencia que nos acompaña al percibir, en los sentimientos y en el pensamiento puro. Sigue así una suerte de gradación: comienza por el acto más ambiguo y dependiente del mundo que es la percepción, le sigue el análisis de la conciencia del sentimiento como afecto pero aparentemente no dependiente de mundo, y acaba con el pensamiento puro como lo supuestamente transparente, no dependiente de mundo y libre (no afección). ¿Cuál es, pues, la conciencia que acompaña a la percepción y a lo percibido? Si hemos de creer a Descartes, una que nos dice que “la existencia de las cosas es dudosa pero que nuestra visión, considerada como simple pensamiento de ver, no lo es”.¹³ Descartes escinde así doblemente la conciencia: entre lo percibido y el acto percipiente, por un lado, y entre ver y pensamiento de ver, por otro. De hecho, se llegaba al *cogito* por la duda sobre la existencia de lo percibido que dejaba como resto indubitable la evidencia del acto cogitante, del pensar que se percibe. Pero la misma modalidad existencial y de verdad corresponde a lo percibido y al *percipiens* porque correlacionan perfectamente como se ha visto a lo largo de *Fenomenología...*

La percepción y lo percibido tienen necesariamente la misma modalidad existencial, pues no puede separarse de la percepción la conciencia que ésta tiene o, mejor, es, de

¹³ Fp 385 Php 430

captar la cosa misma. No puede tratarse de mantener la certeza de la percepción recusando la de la cosa percibida. (...)Ver es ver algo. Ver rojo, es ver rojo existente en acto. ¹⁴

Podría decirse que Merleau, con eso, sigue sin más a Husserl que había hecho de la percepción la intuición donatriz originaria porque en ella se daba la cosa en cuerpo y alma, y, así, la referencia a la existencia de lo percibido estaría implicada ya en lo vivido de la percepción. Sin embargo, como señala R. Barbaras¹⁵, va claramente más allá de la correlación noético-noemática entre percibir y percibido cuando se refiere a la modalidad existencial de los dos polos, el del sujeto y el del objeto, siendo este último para Husserl todavía, como para Descartes, esencialmente dudoso. Merleau, en cambio, habla de la cosa percibida y del rojo existente en acto. No distingue entre la donación inmanente de lo hilético en lo vivido, en la sensación, y la donación perceptiva en la que la cosa como tal aparece: sentir verdaderamente es darse la cosa porque sentir es ya apertura al objeto. Conviene matizar: no podemos asegurar, claro, que el hecho de percibir asegure la existencia de 'lo' percibido en su 'talidad', que sea tal como lo percibimos ya que, dado el carácter abierto de las cosas, del tiempo y de la conciencia, éstas son más bien un horizonte que algo plenamente dado, pero sí podemos certificar que percibir es estructuralmente percibir algo. Lo que es correlato intencional del percibir y tiene su misma modalidad existencial, es el hecho de que hay algo percibido cuando de verdad percibo, no sus características concretas, no que sea tal como lo percibo (su 'esencia'). Es lo que Sartre llama en *Être et néant* la prueba ontológica de la existencia del mundo, deducible no del *cogito* reflexivo sino del prerreflexivo del *percipiens*: "Toda conciencia es conciencia de algo.(...) Ser consciente de algo es estar frente a una presencia plena y concreta que no es la conciencia."¹⁶ Sartre pretende sobrepasar la intencionalidad de Husserl que, reconociendo, frente al racionalismo, que la conciencia de sí es al tiempo la posición del objeto, entiende a éste noemáticamente y la conciencia de sí como conciencia reflexiva, esto es, que se objetiva desdoblándose. Más allá de esa dualidad, habría según Sartre¹⁷ una conciencia no reflexiva que es no posicional de sí en el momento mismo en que es apertura y posición de la cosa; sería el *percipiens*. Es como existencia que somos conciencia (de) algo, no al reflexionar sobre sí porque esa existencia no es objetivable. Aún con ese indudable avance hacia una intencionalidad, digamos, operante y no tética, la percepción no es en Sartre en modo alguno "correlación con el mundo", "co-esse" porque sigue anclado en que la conciencia lo es

¹⁴ Fp 384 Pp 429

¹⁵ Cfr. Barbaras, "Conscience et perception", en *Le tournant de l'expérience*, p.168

¹⁶ J.P. Sartre, *El ser y la nada*, p.29

¹⁷ Véase J.P. Sartre, *El ser y la nada*, págs.. 20 a 26

de parte a parte, que ser es ser conocido, como dice el primer Husserl, negando así todo estatuto tanto a lo inconsciente como a la pasividad. Con las vacilaciones que se quiera, es indiscutible que Merleau, apoyándose en el segundo Husserl, va más lejos cuando afirma el *co-esse* de conciencia y mundo, la correlación, el sentido doble de ese depender, frente a cualquier forma de unilateral remisión del ser del mundo al sujeto.

Resumiendo: no puedo saberme percibiendo sin ver en sentido pleno, lo que a su vez significa que algo aparece, un mundo que corresponde a ese ver. Al igual que éste me solicita -una textura o un color reclaman campos sensoriales y hasta cierta manera de ser, como vimos- sólo alcanzo conciencia (de) sí, de ver por ejemplo, lateralmente, desde las cosas percibidas: ese es el *co-ser* del que siempre habla Merleau. Es también correlativo lo verdadero o pleno del ver con la certeza del mundo; si no estoy seguro de ver, sólo entonces puede ser dudoso lo visto, pero tan cierto es que veo como que se da su correlato.

Igualmente problemática resulta la disociación entre ver y pensamiento de ver cartesiana. Si, por pensar ver, se entiende tener la impresión de que se ve, como posibilidad o idea implica la existencia, el acto de ver y la realidad de lo visto ya que no tendría certeza alguna la posibilidad de ver, sólo la tiene la visión en realidad. Si, en cambio, lo que mienta ese “pensar” es el carácter constituyente de la conciencia, debería aceptarse que lo constituido—percibido así sea completamente transparente a esa conciencia, que las premisas trascendentales que permiten la percepción se encuentren en el mundo y, por eso, el idealismo consecuente debe volverse realismo pleno: plena captación de la existencia del mundo tal y como lo pienso. Cuando Husserl, en la reducción eidética, afirma que del mundo sólo puedo aprehender sus estructuras esenciales, siendo la existencia opaca, contradice el pensamiento constituyente que dice ser. (Esa nota a pie que se añade a la del final del capítulo anterior, ultima las cargas de profundidad contra el proyecto husserliano en el momento mismo en que *parece* estar siguiendo la divisa de la *Rücksfrage* sobre la *Lebenswelt*.)

En conclusión: si hay tal cosa como un pensamiento de ver éste depende totalmente de la visión efectiva por la que cabe aquella posibilidad y en la que se da el mundo, y no se infiere, como lo hacía el racionalismo.

La conciencia que de ver o sentir tengo, no es la notación pasiva de un acontecimiento psíquico cerrado en sí mismo, y que me dejaría incierto en lo que a la realidad de la cosa vista o sentida se refiere; tampoco es el despliegue de un poder constituyente que

contendría en sí mismo, de modo eminente y eterno, toda visión o sensación posible y se uniría al objeto sin tener que abandonarse; es la efectuación de la visión.¹⁸

Superado el *cogito* del psicólogo, “notación de acontecimientos psíquicos”, y el del racionalismo, “despliegue de un poder constituyente que se contiene a sí mismo”, se entreve el verdadero *cogito* que es el *cogito* abierto al tiempo a sí y al mundo. Si la sensación no es pasiva recepción ni “acto” constituyente, queda la “efectuación”, suerte de *energeia* que realiza la potencia sensitiva, las posibilidades de visión sin llegar nunca a un pleno apresarse a sí ni al objeto porque se alcanza a sí mismo sólo saliendo de sí mismo, sólo desde el objeto, porque es “movimiento profundo de trascendencia”¹⁹.

Lo que aparece a la conciencia perceptiva la trasciende y sobrepasa, siendo siempre posible preguntarse por la apariencia o realidad de lo así dado, y por ello sobre si el percibir se realiza ahí en su trascender o no. Pero no hay nada que trascienda a la conciencia en el sentimiento o en la voluntad que de hecho se ‘fabrica’ sus objetos (algo es amable porque yo lo amo o valioso porque lo quiero), pudiendo así engañarse. Sin embargo, se diría, precisamente por no depender del mundo, lo propio de esos “hechos psíquicos” es su inmanencia a sí, su reducirse a su aparecer a la conciencia: el que se sabe triste o dolorido, está triste o dolorido y en esa conciencia no cabe error. Puedo engañarme sobre el objeto amado que podía no ser digno de ese amor pero no del amor que siento cuando lo experimento así. Tal vez la percepción y su ambigua captación de sí no era sino una excepción, siendo la regla esas vivencias como pleno aparecer a sí como afirmaba el *cogito* clásico.

Si probamos que hay también amor verdadero y ficticio, que es posible creerse enamorado y no estarlo, refutaremos la idea de que lo esencial de la conciencia es su aparecer a sí, la trans-parencia. Sería un falso amor el sentimiento real que me ocupa durante un tiempo y lo creo tal (no uno irreal al que con mala fe llamo amor), pero que, analizado objetivamente o en otro momento, se descubre como una emoción que no merecía ese nombre. Puedo tomar una cualidad de la persona, su belleza pongamos, y en la medida en que satisface un aspecto de mi ser, como puede ser mi sexualidad, afectarme pero el verdadero amor concierne al amado en su totalidad y me apresa también por entero, sin reserva alguna. Ahora bien, en el momento en que creía estar enamorado no sabía que no lo estaba; luego, o bien me auto-engañaba y ese amor no era sino mala fe, o bien, si me creía enamorado de verdad es que en este momento lo

¹⁸ Fp 386 Php 431-432

¹⁹ Fp 386 Php 432

estaba aunque luego se desvaneciese. Se trata justo de escapar a este dilema planteado en términos de transparencia a sí.

La alternancia no es entre ser consciente o no de ese amor, y en esa medida vivirlo o no, sino entre existir en ese amor, serlo con plenitud, o sólo jugar, vivir parcialmente y desde un personaje; no es tanto la verdad o falsedad del amor que así se lo conozca en su aparecer a la conciencia, sino la autenticidad o inautenticidad de mi existencia. Cuando uno deja de estar enamorado, si el amor era auténtico, lo que ha cambiado ha sido el objeto amado o uno mismo; en cambio, cuando el amor era falso se desvela en seguida que uno vuelve a sí, es decir, cuando descubre que existía sólo como un personaje y era para éste, el “donjuan”, “el niño” que recrea a su madre al amar, para quien ficticiamente se daba ese amor. La diferencia es intrínseca para Merleau que contradice a Sartre para quien es *après coup*, desde una vivencia ulterior, desde su interpretación que aparece el significado. Es posible, en suma, el falso amor porque, siendo realmente diferente del verdadero, no lo es *para* quien está atrapado en su personaje y sólo al des-ilusionarse se le desvela el error. En el momento en que uno ama, aunque sea un falso amor, se encuentra encerrado en ese sentimiento, carece de la lucidez del saber de sí del existir propio, falta ese “analizador entre yo y yo mismo que acerca más o menos al conocimiento de nuestra vida.”²⁰ El histérico cuando siente su dolor o la chica que, devoradora de novelas románticas, cae ‘enamorada’, creen sinceramente que sus vivencias son reales pero lo que en verdad hacen es “irrealizarse”²¹() en esos sentimientos como el actor en su papel. Los viven, pues, pero en la periferia de sí mismos, no *son* esos sentimientos como sí ocurre en los *Gestimmtsein* de Heidegger, que son maneras de coexistir con el ser en su totalidad, comprensión y apertura al mundo como tal. Como ser en situación, puedo con regularidad esconder mis sentimientos auténticos y adoptar en cada caso el que convenga, el dominante, sentir como se siente. Creer que siento no es comprender ni existir en ese sentimiento, no me atrapa por completo, luego no lo soy porque puedo distinguir, en último término, entre lo que creo que soy y mi verdadero ser si voy más allá de lo que sé de mí. Es en la profundidad temporal que cabe comprender ese exceso, no en la autoconciencia, como ha visto Barbaras:

El exceso de lo vivido sobre sí mismo –estoy seguro de mi existencia y no puedo sin embargo aprehenderme adecuadamente- no expresa en verdad sino la dimensión temporal de la existencia: el conocimiento de sí comporta la posibilidad de ilusión porque no soy algo

²⁰ Fp 384 Php 435

²¹ Cfr. Sartre, Jean Paul, *L'Imaginaire*, Paris, 1940, Gallimard, págs. 276-280

acabado sino en camino de hacerse, porque el futuro puede siempre desmentir al presente.

22

La lucidez en el amor es un movimiento gradual que transfigura mi ser, distinguiéndolo de otros estados, y que sólo puede comprenderse en una reflexión ulterior que trate de dar cuenta de lo que, al ocuparme por completo, no puedo ver. Si soy más de lo que actualmente y caídamente “soy” y comprendo más que lo que creo, es porque al tiempo sé más de mí que lo que el psicoanálisis dice, y menos que lo que piensan quienes defienden la conciencia como transparencia a sí. Niega sin matices aquí -Madison se lo ha reprochado como deficiencia central de *Phenomenologie*...²³- que lo inconsciente pueda ocuparse de dar significado a una vivencia por sí carente del mismo, que pueda presentar las claves de mi vida como si fuera un objeto determinado para siempre. En nada se diferencia así de quien, desde la conciencia como transparencia, atribuye al sentimiento, también *après coup*, el lúcido momento en que la reflexión capta su sentido. En ambos casos, se objetiva el sentimiento, se lo determina cuando le es propio precisamente ser en la indeterminación –le corresponde la apertura al mundo, no tal o cual vínculo óptico. De nuestra percepción interior se puede decir como de nuestra percepción exterior que es necesariamente inacabada, que se da con escorzos, que es ambigua, aunque sepamos con certeza de sí. El yo al que apuntamos no es del orden ni de la conciencia de sí ni de lo inconsciente y aún así es posible hablar de mi vida total o de mi existencia auténtica. No se me da nunca del todo mi ser a mí porque no consisto en apariencia -eso es lo propio del ‘personaje’ en su irrealización o de la creencia, no de mi ser-, así que aparezco ante mí ambiguamente y por *Abschattungen* (escorzos). “Si estamos en situación, estamos circundados, no podemos ser transparentes para nosotros mismos, y es necesario que nuestro contacto con nosotros mismos no se haga más que en el equívoco.”²⁴ Si no consiste mi sentimiento en “aparecer ante mí” sino en ser ambiguamente o en situación, esto es, ser sin poder distanciarme y atrapar mi propia ficción (como le pasa al enamorado con su enamoramiento en un estado semejante al del soñador), ¿vivimos en el equívoco?, si la ilusión es posible, ¿no lo será siempre? Como hay más en la conciencia que lo que le aparece, incluso en los “hechos psíquicos”, la ipseidad concebida desde un modelo de adecuación, de coincidencia de sí consigo, parece imposible incluso en las vivencias. Pero eso es concebir mi existencia como algo ante los ojos que puede ser conocido o ignorado, puede poseerse o ser ajeno a sí mismo, mientras que, en cambio, Merleau refiere existir a un acto o un hacer.

²² R. Barbaras, “Conscience et perception” en *Le tournant*...172

²³ G. B. Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, p.164

²⁴ Fp 391 Ph.p 437

No es verdad que mi existencia se posea ni tampoco que sea ajena a sí misma, porque es un acto o un hacer, y que un acto, por definición, es el paso violento de lo que tengo a aquello a lo que apunto, de lo que soy a lo que tengo intención de ser.²⁵

Aunque el sentimiento no aparezca ante mí sin ambigüedad, no por ello devengo un extraño ante mí o resulta imposible tratar de ser en mi autenticidad porque sentir no es un hecho psíquico sino ante todo un actuar que conecta con un proyecto. Como ha visto muy bien A. de Waelhens²⁶, es en el sentido heideggeriano de *Verhalten* que hay que enmarcar la autenticidad de los sentimientos, como mi verdad propia efectuándose: no es porque sé que amo que amo de verdad, sino porque amo efectivamente que realizo mi existencia en su verdad. “Así, no es *porque* pienso ser que estoy seguro de existir, sino, al contrario, la certeza que tengo de mis pensamientos deriva de su existencia efectiva.”²⁷ Propongo llamar a esa inversión del *cogito* cartesiano, *cogito existencial*. El *cogito* es indudable por ser acto, el acto de dudar disipa la duda absoluta, porque sé que dudo porque me empeño en esa experiencia. Eso no confiere certeza o autenticidad a los contenidos de esa ipseidad, sólo afirma mi existir, como comportamiento certificado inmanentemente por un ‘acto’, el del *cogito*, pero no puedo coincidir jamás con una vida que se rehuye. Además, “toda percepción interior es inadecuada, porque no soy un objeto que pueda ser percibido, porque hago mi realidad y no me capto más que en el acto.”²⁸ Se ve con claridad ahora que no es incompatible afirmar la certeza de mi existencia y que me conozca inadecuadamente porque si existir no es sino actuar, en tanto que acto se excede siempre a sí mismo siendo imposible la certeza concreta sobre mí sin con eso negar cierta presencia a sí en el actuar. La equivalencia entre pensar y ser ha invertido su sentido en el camino que hasta aquí ha llevado.

Pero todavía hay que entenderse sobre el sentido de esta equivalencia: no es el Yo pienso el que contiene de modo eminente el Yo soy, no es mi existencia la que se reduce a la conciencia que de ella tengo, es, inversamente, el Yo pienso el reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy, y la conciencia la reintegrada a la existencia²⁹

La conciencia que tengo de mí es, pues, necesariamente indirecta, desde el mundo en el que soy y me trasciendo y no inmanente a sí; además, lejos de definirnos en el ahora de la reflexión, es el movimiento lo que nos caracteriza, eso es, nunca ser del

²⁵ Fp 391 Php 438

²⁶ A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambigüité*, p.274

²⁷ Fp 392 Php 438

²⁸ Ibid

²⁹ Fp 393 Php 439

todo uno mismo, la no coincidencia y si, en fin, puede tener algún ser el “pienso”, lo encontraremos sólo en ese movimiento de la trascendencia a la inmanencia y de la inmanencia a la trascendencia que es existir.

2. El pensar puro es fundado

Al *cogito* cartesiano le queda aún un último cartucho que puede revertir la inversión que hemos operado. La esencia misma del pensar no es ni la percepción ni los sentimientos, que son, en lugar de inmanentes, en el trascender al mundo del existir, sino el entendimiento, el “pienso” en su pureza, cuya luz convierte los pensamientos en ideas eternas y extiende esa evidencia a sí mismo como transparencia a sí. El pensar en su ‘esencia’ puede aún, si justifica las verdades e ideas eternas que le corresponden, en su perfecta adecuación, reducir esas otras formas mixtas (*confuses*, diría Descartes) de subjetividad y su mundo correspondiente, a la *lumen naturalis* que le caracteriza, reducir la existencia a la esencia. “Lejos de que el pensamiento apareciera como una manera de existir, nosotros no dependeríamos verdaderamente, sino del pensamiento.”³⁰ Lo que está aquí en juego, como es natural, es la relación entre la conciencia intelectual y la conciencia perceptiva, si el *arché* de la percepción convierte en dependientes entendimiento y razón, o el *telos* al que se encamina necesariamente la vivencia perceptiva, la verdad objetiva, dará por el contrario a ese pensar puro la última palabra.

Pues bien, lo propio del entendimiento y la razón es que deducen con certeza, como lo hace el geómetra. Sobre esas operaciones formales de la geometría, sobre su certeza y verdad ideales, extiende Merleau el manto de su sospecha, la pregunta por su origen, como Husserl en *Crisis* y, sobre todo, en *El origen de la geometría*, hicieron antes que él.³¹ Cuando el geómetra deduce, por ejemplo, de la esencia de triángulo, que la suma de sus ángulos son dos rectos, lo hace siguiendo una serie de pasos, yendo de una idea a otra, en un movimiento que parece, sólo parece, exclusivamente mental y apoyarse, supuestamente, en una idea de triángulo indiscutible. Es preciso, se dirá, que esos pasos, si no son arbitrarios, estén vinculados a una idea que los mantiene unidos y da certeza o necesidad en suma a la demostración. Pero, para Merleau, lo que otorga certeza a esa idea de triángulo y, por ende, a la demostración es que es un triángulo percibido de antemano. Lo que se nos da anticipadamente es la esencia del triángulo que no es otra cosa que su *Gestalt*, su disposición de líneas, siendo su formalización retrospectiva lo que proporciona una ilusión lógica a lo que ya

³⁰ Fp 393 Pp 439-440

³¹ Se trata de un tema recurrente, fundamental en Merleau el de la relación entre las ciencias, tanto empíricas como formales, y la percepción o la historia; recorre su obra hasta el final, cfr. Especialmente *Notas de curso sobre El origen de la geometría de Husserl*, 1959-60.

intuitivamente, y de golpe, presupusimos como verdadero con el triángulo percibido. Puede discutirse sin duda esa conclusión: tal vez puede valer en el contexto del descubrimiento del teorema, se dirá, pero no en el de su justificación (la distinción es de Reichenbach). Es decir, puede servir apoyarse en la percepción y en el movimiento corporal en un primer momento para llegar intuitivamente a tal o cual verdad, pero *no es verdad* por eso. Veremos más adelante si puede escapar la verdad a su gestación empírica o histórica. Para Merleau, en todo caso, si las posibilidades explicitadas por la demostración construida ya se encontraban en el triángulo sensible, éste precede a esas conclusiones; y no son posibilidades inertes sino potencialidades relativas a un cuerpo motriz. Esa suerte de esencia material que es el triángulo sensible implica una serie de sentidos, direcciones posibles que son lo que el pensamiento aprovecha para desde el triángulo, trazar unas líneas paralelas, su secante... y finalmente deducir que la suma de sus ángulos son dos rectos. Es finalmente el cuerpo el que está tras esa deducción porque no sólo percibe el triángulo como una *Gestalt* con posibilidades dinámicas sino que, al moverse, genera el espacio. El sujeto de la geometría es el cuerpo moviente y tras sus deducciones lo que hay es la intencionalidad motriz por la que tenemos direcciones o sentidos. El pensamiento aspira a un espacio geométrico de coordenadas fijas e independientes pero la percepción y el movimiento corporal lo desmienten a cada paso generando direcciones, centrándose en un cuerpo que se mueve dando lugar a espacios inestables y subjetivos, así que encontramos, en la raíz del pensar y del mundo, una vivencia espacial y un espacio vivido. El movimiento produce la transición de los lugares y de los tiempos, en lugar de darse en ellos; la síntesis de transición que se efectúa al moverme precede a las deducciones del puro pensar sobre un espacio fijo. Todo transitar, también el discurrir de la deducción, de cualquier dis-curso, tiene su cuna en el cuerpo motriz. Lo que parecía independiente de la existencia, el pensar, ha resultado fundado en el cuerpo en su movimiento, la idea o esencia de triángulo en la percepción del mismo, las propiedades eternas de un espacio geométrico, generadas por el cuerpo viviente y fundadas históricamente. El movimiento, característico de la existencia, que definíamos como movimiento de trascendencia, impide su objetivación, aniquila la esperanza de pensamientos inamovibles y verdades para siempre *porque* los genera.

La conciencia intelectual se ha manifestado, en este primer momento del análisis, como derivada de la vida perceptiva y corporal, y esto vale no sólo para las síntesis geométricas sino para cualquier adquisición cultural, en la medida en que depende de actos expresivos.

Nuestro cuerpo en cuanto se mueve, eso es, en cuanto es inseparable de una visión del mundo y es esta misma visión realizada, es la condición de posibilidad, no solamente de la síntesis geométrica, sino también de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural.³²

El cuerpo motriz es, al fin, el sujeto del pensar y uno de sus movimientos, la expresión verbal, se revelará como *partenaire* carnal indisoluble del pensamiento. La no coincidencia a sí del pensar descubre otro motivo: si la condición de pensar es que se exprese y la expresión es un comportamiento corporal, ni las ideas pueden ser 'objetos' ante la conciencia ni 'puras' cuando son las estructuras lingüísticas las que las posibilitan. El lenguaje es, por así decir, el cuerpo dinámico del pensamiento; no se limita a traducir a signos un significado preexistente, añade al pensamiento siempre algo porque ninguna expresión, aunque use los mismos signos, es igual a otra –inserta en uno u otro contexto verbal, con un estilo u otro, dice cosas distintas. Lo permanente del lenguaje, las significaciones sedimentadas, están al servicio de un "obrar" vivo, de un hacer lingüístico que permite que lo expresado sorprenda a la intencionalidad de decir.

La palabra es, pues, esta operación paradójica en la que miramos de alcanzar, por medio de vocablos cuyo sentido viene dado, y de significaciones ya disponibles, una intención que, en principio, va más allá y modifica, fija ella misma, en último análisis, el sentido de los vocablos en los que se traduce.³³

Lo "dicho" supera a lo pensado, por un lado, como pasado sedimentado. Pero también, la palabra "originaria"³⁴ supera la intención que la animaba, va más allá de lo que se "quería decir" porque no es una mera traducción, una palabra "secundaria". Cuando se piensa no hay un contenido o idea ya hechos o significados eternos sino intencionalidad de decir y sólo cuando encuentra su expresión adecuada el pensamiento se "realiza": es únicamente a través de palabras que el pensamiento puede pensarse. En lugar de inmanencia del pensar, como lo que se revelaría siempre como pensar sobre sí, éste está cuando menos mediatizado por las palabras. Por eso, pensar es también actuar a través de las palabras u otros modos de expresión, todos finalmente corporales. Ese movimiento de la expresión, la inquietud que la recorre y por la que tal signo modifica su valor y sentido a cada momento en función del contexto verbal, es también el movimiento del pensar cuando piensa, es decir, cuando no se limita al decir-dicho, al pensar-pensado que late en el sedimentado lenguaje.

³² Fp 397 Php 445.

³³ Fp 398 Php 445-446

³⁴ Fp 398 Php 446

En resumen: la “carnalidad” del pensar que es el lenguaje lo sitúa dentro de una tradición que le ofrece un horizonte de sentidos sedimentados, y le dota de su mismo dinamismo, de las mismas posibilidades creadoras que se encuentran en su seno si el pensar es fértil, esto es, si a su vez, está vivo. Todo ello prohíbe, una vez más, considerar a las ideas como eternas pues, como vemos, son creaciones verbales, expresivas, históricamente generadas, y prohíbe también la coincidencia a sí en el pensar.

Así, la posesión de sí, la coincidencia consigo mismo, no es la definición del pensamiento: éste es, por el contrario, resultado de la expresión y es siempre una ilusión en la medida en que la claridad de lo adquirido descansa en la operación básicamente oscura por la que hemos eternizado en nosotros un momento de vida fugaz.³⁵

Si creemos en la coincidencia del pensar es por una ilusión producida por la expresión que es quien da forma clara a la oscura operación del pensar (esa intencionalidad, esa vida fugaz). Luego, no son las ideas, por pensadas, claras y distintas, y la expresión su inevitable pero oscurecedora manifestación, sino que, al contrario, lo que puede dar forma clara y distinta y apariencia eterna a las ideas es la expresión, especialmente la lingüística. Es ésta que transforma lo por pensar en pensado al decirlo, relacionándolo con un pensar dicho y sedimentado y proyectándolo más allá del momento en que se piensa, el ‘ahora’ del “pienso”.

No hay una vida para las ideas fuera del lenguaje, tampoco verdades eternas o creaciones que se vuelvan intemporales; dependen de una vida perceptiva, motriz y lingüística para su surgimiento pero también para su posteridad o verdad. Ninguna creación cultural puede desprenderse de su creación, de la materialidad y concreción que posee ahora o cuando menos de la situación histórica en la que apareció. Por más que la ecuación de segundo grado o la novena sinfonía perduren mucho más que sus creadores y del instante de su creación, no son eternas, responden a una circunstancia, cultural e histórica, y también su verdad o validez pueden finiquitar. Si parecen algo más que invenciones, si son perdurables es porque su manifestación expresiva, musical etc. la inserta en su tradición confiriéndoles su pasado y su futuro. Desmentimos así, la objeción de quienes reconociendo lo fundado o contingente del descubrimiento creativo, hablarían de la vida autónoma de las obras perennes así creadas. En realidad, la supuesta autonomía de las ideas más allá de su creación, su “vida eterna” descansa en la ilusión de perdurabilidad posibilitada por la propia tradición cultural y expresiva en la que se inscribió al crearse –al encarnarse expresivamente.

³⁵ Fp 398-399 Php 446

Lo que se llama lo intemporal del pensamiento es lo que, por haber recogido de esta manera el pasado y empeñado el futuro, es, supuestamente de todos los tiempos y en modo alguno es, pues, trascendente al tiempo. Lo intemporal es lo adquirido.³⁶

El propio tiempo proporciona el modelo por el que lo “adquirido” deviene intemporal. Cuando se dice que un acontecimiento (*événement*) ha tenido lugar, además de señalar su contingencia, el que a un evento le suceda temporalmente otro lo admitimos, una vez acontecido, como inscrito para siempre y, así, susceptible de generar un futuro. La historia personal (*Geschichte* de Heidegger) y la Historia en general asimilan lo acontecido de acuerdo con la pauta del Tiempo que adquiere acontecimientos, incorporándolos y sobrepasándolos a la vez. Si sólo atendemos a lo primero, todo lo que acontece en mi vida, sea erróneo o verdadero, o lo que se crea en una tradición cultural tiene su incidencia; en mi vida personal, como en la historia, los errores también moldean, marcan, podemos aprender de ellos y convertirlos en verdades... Esa huella fertilizadora de futuros es lo “eterno” del tiempo, su presencia más allá del presente contingente que alumbró el evento. En frase que evoca a Aristóteles³⁷, sentencia: “La eternidad no es otro orden más allá del tiempo, es la atmósfera del tiempo.”³⁸ Pero eso equipara errores y verdades pues los primeros han “acontecido” tanto como los segundos y pueden ser tan fecundos y generadores de verdad en el futuro como las verdades. En todo caso, unos y otros deben su permanencia no a ser verdaderos o falsos sino a que “han tenido lugar”, tienen una inscripción en la historia, una “situación histórico-geográfica” por lo que aún las verdades consideradas permanentes, al ser producidas y situadas, son superables, y de hecho superadas, por futuros acontecimientos.

Lo contingente de las verdades de hecho no les quita una brizna de eternidad y necesidad: son necesarias cuando se inscriben y se anudan de manera fecunda en la tradición, sea cual sea su origen. Inversamente, las verdades eternas reciben su eternidad de su inscripción temporal, de su encarnación expresiva y es por eso mismo que son tan necesarias como contingentes por más lógicas o evidentes de suyo que se presenten.

El reto planteado al inicio era encontrar verdades eternas que probasen la posibilidad de que en el pensar puro se produjese la transparencia y coincidencia a sí del *cogito*, pero un pensar doblemente impuro, por perceptivo y expresado, una

³⁶ Fp 401 Php 450

³⁷ Puede decirse, como lo hace Pascal Dupond de la adquisición de la expresión de sus productos, que “crea algo adquirido para siempre, imagen móvil de una imposible coincidencia de la conciencia consigo misma.” (*La reflexion charnelle*, p.55). Sólo que en lugar de ser el tiempo simple imagen móvil de la eternidad más bien la genera, la funda.

³⁸ Fp 403 Php 451

eternidad fundada en el tiempo, una verdad cuya necesidad se revela fáctica y temporal han desmoronado esa posibilidad.

La relación de la razón y del hecho, de la eternidad y el tiempo, como la de la reflexión y de lo irreflejo, del pensamiento y del lenguaje o del pensamiento y la percepción es esta relación de doble sentido que la fenomenología ha llamado *Fundierung*: el término fundante –el tiempo, lo irreflejo, el hecho, el lenguaje, la percepción- es primero en cuanto que lo fundado se da como una determinación o una explicitación de lo fundante, lo que le impide resorberlo jamás, y, pese a todo, lo fundante no es primero en el sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta.³⁹

Revisemos todos los sentidos en que el pensar ha aparecido fundado. Si son posibles ideas o verdades eternas es posible también la transparencia que conlleva el *cogito* como certeza de sí. Pero hemos visto que lo eterno no es sino la atmósfera del tiempo que al adquirir un acontecimiento le garantiza su futuro. Esa facticidad de lo eterno, ¿no es también su señal de caducidad?, ¿hay algo eterno o todo es eterno –y entonces no lo es? Esta indeterminación radica ante todo en el sentido doble del *Fundierung* husserliano. Así, por ejemplo, no puede decirse si es porque perduran temporalmente las ideas que son verdaderas o es porque son verdaderas y fecundas por lo que perduran temporalmente. El acaecer de los hechos no es por sí sólo garantía de razón aunque ninguna idea lo sea sino en el curso de los acaecimientos y como conducta expresiva. Para el empirismo, los hechos no fundan la razón, la harían sin más imposible; para Merleau, en cambio, aunque la razón sea fundada por los hechos se mantiene como *telos* y como otro orden que lo meramente fáctico. Además, si los hechos pueden fundar la razón, es porque tienen sentido, porque hay una intencionalidad en todo operar, en toda conducta de la que el hecho acabado es su realización pero también su anulación. Ese sentido genera ‘necesidad’, significación, razón siempre y cuando se mantenga operante, tensado hacia esa significación y razón que, así, de algún modo lo funda.

Es lo mismo que decíamos a propósito del lenguaje y del pensamiento: es por la expresión que sabemos lo pensado, que éste ‘existe’ y con ello adopta el ropaje lingüístico dado por la tradición, y lo proyecta al futuro pero es *porque* nunca decimos del todo lo pensado. Si el decir queda sin más dicho, sin intencionalidad hacia lo por decir, deja de tener sentido; no es pensar lo que expreso más que si es menos que lo que pienso, más que si está fundado por lo que funda.

³⁹ Fp 403 Php 451

¿Ocurre lo mismo con la percepción y lo irreflejo en relación a la reflexión y al pensar, incluida la reflexión merleau-pontiana sobre sus descripciones? Vimos que, por debajo del pensar, había una vida perceptiva y motriz, obviamente silente en relación al pensar, irrefleja. Para que aparezca como tal, como fundante, esa corporalidad motriz, es preciso llevarla a reflexión, para que lo fundante se desvele fundante, precisamos de lo fundado por ella. Pero, ¿tiene por ello más verdad esa reflexión que lo irreflejo? Es sobre la verdad y sobre la reflexión que deberemos aún reflexionar.

3. La certeza del cogito.

Los actos por los que reanudamos las relaciones con los otros y con uno mismo constituyen a la vez el ser en el mundo (*être au monde*) y ser en la verdad (*être-à-la-vérité*).

Tenemos la experiencia, no de una verdad eterna y de una participación al Uno, sino de actos concretos de reanudación mediante los cuales, en el azar del tiempo, trabajamos relaciones con nosotros mismos y con el otro, en una palabra, de una participación en el mundo, el “ser-en-la-verdad” (“être-à-la-vérité”) no es distinto del ser-en-el-mundo (“être au monde”).⁴⁰

Así distingue Merleau entre mero acontecimiento temporal y actos concretos de reanudación: pese a lo que pudiese parecer no es el acontecimiento (*événement*) con su doble cara fáctica y eterna el que constituye por sí sólo la verdad del mundo, no es aún el apropiarse del tiempo lo verdadero, sino las acciones voluntarias por las que se reanuda lo acontecido anudándolo con uno mismo y con lo otro, constituyendo intersubjetividad y verdad. Si la trascendencia no es Dios como unificador último, todo parece depender de la acción humana que aunque participa del mundo lo trasciende.

Pero, ¿es la apropiación efectiva el único modo de ser del mundo o lo era también, de otro modo, la comunión perceptiva con el mundo⁴¹? Si el ser en la verdad se produce sólo en esos actos que anudan, ¿cuál era la verdad del percibir? Lo que parece problemático es cierto desdoblamiento de la verdad: si la comunión con el mundo que es el percibir no garantiza ser en la verdad, no se ve cómo podría garantizarlo su apropiación pensante o la voluntaria reanudación de ese ser.

Las acciones concretas difieren tanto del acontecer como del Acto puro porque ser en la verdad no es asumir una certeza indudable, un pensar al margen del tiempo y de los acontecimientos, en suma, del mundo, orillando su contingencia para alcanzar una evidencia eidética. Las verdades serían *como* las percepciones (no lo *son* pero

⁴⁰ Fp 404 Php 450

⁴¹ Cfr. Fp 228 Php 246

participan de su carácter, estando como está todo pensar fundado en ellas). Puede hablarse de conciencia perceptiva porque igual que tras toda percepción hay un fondo, un campo perceptivo, en la conciencia hay siempre experiencias del pasado, una historia sedimentada como presupuestos no explicitados e, igual como se dice que la cosa es vista cuando se contrae el tiempo en lugar de disiparse y todos los motivos confluyen en ella, así también con las evidencias de la conciencia. La evidencia absoluta es únicamente alcanzable suponiendo una transparencia a sí de la conciencia, en la que ésta deje de ser percepción o contacto a sí para convertirse en idea o pura visión de la verdad, en la que los actos concretos dejaran de ser también acontecimientos para ser puros Actos. Dicho aún de otro modo: si la conciencia de sí pasa por 'limpiar' opacidades para convertirme en objeto para mí, dejo de ser yo mismo; si en la suspensión del juicio se ponen entre paréntesis todas mis opiniones, desaparece el fondo de lo que creímos o hicimos anteriormente que, sin embargo, constituye el suelo de esa reflexión. Es, en realidad, sobre esos presupuestos no explicitados que descansa esa evidencia de primera vista con la que se presentan ciertas ideas. Por eso no hay Acto ni pura conciencia de sí porque conlleva toda la opacidad de 'lo' pensado –como lo 'hasta ahora' pensado que presupone el nuevo pensar, como 'lo' pensado que arrastra la contingencia del mundo y se resiste a ser sin más contenido o idea de una conciencia. En lugar de aplacar la opacidad, no podemos en la reflexión, en el pensar sobre el pensar más que llevarla más lejos. Si pensar es pensar algo, pensar sobre el pensar, dejando de lado su referente, es estar ciego cuando menos a ese ángulo: lo opaco no desaparece haciendo abstracción del 'qué' del pensar, de los presupuestos (experiencias pasadas, situación) que lo hacen posible. No hay pensar sin un pensar efectivo que es pensar algo desde el fondo de ese pensar, campo de experiencia o historia sedimentada. Al detener el movimiento de la conciencia en el 'ahora' reflexivo pasa como cuando deteníamos el interrogar perceptivo a las cosas: se presenta algo, se fija un objeto, aparece una idea significa que hemos dejado de interrogar al sujeto ante el que aparece, empujando su opacidad más lejos.

Si deteníamos el movimiento de apropiación, los actos concretos por los que anudamos mundo y a nosotros mismos, era sólo como contracción del tiempo provisional y producía la evidencia aparente de "lo visto con certeza"; si detenemos el movimiento de duda en el ahora del *cogito*, quedará incompleta su tarea de socavar sus presupuestos, de des-apropiación de ese *cogito* cierto de sí –y, por eso, ciego a sí como opacamente constituido. La desapropiación de opiniones dadas o ajenas, se pararía en el "pensar sobre el pensar", reflexión que dejaría de lado los contenidos del pensar. Pero sin ellos no hay pensar posible. Al detener esa duda, se la vuelve

ingenua, se conduce su opacidad más lejos sin anularla. La parada de la apropiación conduce a lo visto con evidencia y la de la duda a la conciencia de sí como evidente pero ambas paradas desvirtúan y abstraen el movimiento existencial en su apropiación y desapropiación de sí, con el arrastre de esos fondos o el desvelamiento de los mismos que conlleva una opacidad intrínseca a la conciencia.

Pensar sobre el pensar no conlleva evidencia a sí pero tampoco duda infinita porque el presupuesto último del pensar es que “aparece algo” y ésta es una opinión última, más allá de todo dudar sobre cualquier opinión o pensamiento. La arqueología fenomenológica lleva a su origen, más allá de certezas y evidencias, al pensar, rastreando sus presupuestos hasta llegar, no a la evidencia absoluta que perseguía Descartes con la duda metódica sino a una Opinión, tan indeterminada como irrefutable: “hay algo”. Hay sentido o algo en general a lo que el pensamiento tético, ya sea en la duda o en la demostración, pueda referirse. La duda ‘arqueológica’ llega a una afirmación opuesta a la que llega la duda cartesiana. Además es una opinión, no una premisa o fundamento sino un presupuesto o una hipótesis, no un elemento simple y presente sino ‘algo’ indeterminado y primigenio. Si todo poner lo es sobre un fondo de pre-supuestos, esa remisión no es sin embargo sin fin: hay un fondo o una indeterminación máxima más allá de la cual no cabe ningún poner, ni dudando ni demostrando, ni negando ni afirmando. Esa indeterminación no es una nada, es la opinión que pone y no pone el ser, mezcla de verdad y error, de ser y no ser. Así, tanto dogmatismo como escepticismo, al afirmar o negar el ser, simplifican, no recogen esa indeterminación. Los primeros porque pasan del “hay algo” a la afirmación del Ser, los segundos porque al asimilar “hay algo” a un contingente aparecer a una conciencia psicológica de unos hechos, niegan la posibilidad de la verdad y des-valorizan el aparecer (presuponen también en el fondo un Ser absoluto).

Puede decirse que la verdad lo es por originaria como por original, lo que tal vez sea una ambigüedad esencial de *Fenomenología*... Si la opinión originaria, la creencia irrefutable de que hay mundo es fondo de todo presupuesto, es innegable que el suelo de toda afirmación o negación es un ser ya al mundo que nos precede. Pero, si por otro lado, definiáramos ser en la verdad como reanudación apropiadora, y es en la medida en que se es propiamente-activamente y no como sido, que hay verdad, la experiencia pasada dependerá de cómo la liguemos con uno mismo en la propia existencia. En cualquier caso, tanto el actuar apropiador como el acontecimiento originariamente sucedido, se oponen al Acto y al *Cogito* como ahora de la conciencia reflexiva. La ilusión del *cogito* como apropiación absoluta de verdad y de sí mismo reside en esa historia sedimentada en la que se fundamenta su constituir, en tomar como propio lo que me es dado.

Mundo, verdad y ser, por otra parte, aparecen como problemáticas entrelazadas. Con una pregunta: “¿por qué hay ser y no más bien nada?”, la que antecede *Ser y tiempo*, y una certeza primordial: “hay algo”, trata de desarmar Merleau a dogmáticos y a escépticos. El dogmatismo ni se plantea la pregunta porque parte del Ser como necesario ante el que los mundos posibles se desvanecen, el escepticismo no habla de ser sino de hechos desprovistos de sentido y verdad. La fenomenología, en cambio, define el ser como “aquello que se nos aparece y la conciencia como hecho universal.”⁴² Si el ser es aquello que se nos aparece, y no el ser absoluto, quiere eso decir que ‘hay’ un mundo real “del que lo necesario y lo posible no son más que provincias.”⁴³ y que la conciencia “si no es verdad o *a-lezeia* absoluta, excluye por lo menos toda falsedad absoluta.”⁴⁴ El mundo como horizonte de la conciencia hace posible la verdad como su *telos* aunque nunca se dé lo incondicionadamente verdadero: la contingencia ontológica (*hay mundo*) funda nuestra idea de verdad, a diferencia de la contingencia óptica que se da *en* el mundo.

Mundo como horizonte de la conciencia, a la vez de ser y temporal: ésa es la espesura del *cogito* que se “estrella con la cosa vista que la precede y la sigue.”⁴⁵ O la cosa vista no es nunca cierta y la visión es incierta también, o hay una visión absolutamente cierta de sí y también lo es la cosa vista, con lo que nunca me engaño: ésa es la alternativa con la que topa la correlación visión-cosa vista, la de un escepticismo para el que el error es insalvable o la verdad inmanente del *cogito*. Pero ese pensamiento espeso, envuelto por la contingencia ontológica, escapa de ese dilema afirmando, frente a la segunda opción, su carácter fundado, como ya hemos probado, y, frente a la primera, que ni la duda ni la conciencia son hechos que puedan inscribirse entre los acontecimientos, aunque sean psíquicos, sino ‘pensar’. Esto es: los condicionamientos históricos o psicológicos que sitúan y relativizan el pensar no lo anonadan en la duda universal, sino que ésta misma es dudosa como esa operación históricamente situada y, en cambio, el pensar, como “reducto de no ser” que es el núcleo mismo de la conciencia, es condición de toda duda. Ahí es donde más se acerca Merleau-Ponty a Sartre: “No hay ningún acto, ninguna experiencia particular que llene exactamente mi conciencia y aprese mi libertad”⁴⁶ o, aún más claramente: “Si tiene que haber conciencia, si algo tiene que aparecer a alguien, es necesario que tras todos nuestros pensamientos particulares se ahonde (*creuse*) un reducto de no-

⁴² Fp 406 Php 455

⁴³ Fp 407 Php 456

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Fp 408 Php 458

ser, un Sí (Soi).”⁴⁷ “Aparecer algo” y “pensar” se convierten, así, en dos caras de lo mismo: hay algo porque aparece a alguien que, por sí, en último término, ha de ser cierta ‘nada’ que permita ese aparecer y no, a su vez, mundo. Conclusión cercana a Sartre pero tan lejana a lo que Merleau ha venido defendiendo al hacer del cuerpo propio lo esencial de nuestra subjetividad.

¿Puede ser el pensamiento a la vez espeso y nada?, ¿puede ser la subjetividad a la vez “dependiente e indeclinable”⁴⁸?

4. El *cogito* entre el silencio y el lenguaje

“*Cogito*” expresa ante todo el aparecerse de la conciencia, el darse a sí que es su esencia misma: si ser, dijimos, es aparecer a la conciencia, el “ser de la conciencia” consiste en aparecerse. Ahora bien, “*cogito*” es esa expresión, un fenómeno lingüístico, aparece como vocablo del *Discours de la méthode* cuyo significado es genérico, como un pensar que es el de todo hombre reflexivo, no el de Descartes que escribe, o el yo del lector. Se dejaría traducir, dice Merleau, por “Uno (On) piensa, uno es.”⁴⁹ Como vimos al inicio, “*cogito*” es la formulación verbal e histórica cartesiana que deberá ser retomada personalmente por Merleau para, se diría, llevarla a su fenomenalidad. Inicialmente, en todo caso, su evidencia se enmarca no sólo históricamente sino lingüísticamente porque, sea consciente o no Descartes de ello, es a través de esas palabras y únicamente así que hace llegar su significación, por una operación lingüística que pone en juego el poder del lenguaje vinculado, a su vez, con la motricidad corporal que permite emitir sonidos. La filosofía reflexiva que pretendía encontrar su fondo en el *cogito*, se desvela así ingenua, como bien ve Pascal Dupond, al no llevar a reflexión el lenguaje que lo manifiesta y permite su supuesta transparencia.

La “ingenuidad” de Descartes es haber desconocido esta ironía, haber creído que se posee la subjetividad indeclinable en su fijación conceptual en *cogito* hablado, que ningún descarte los separa, como si las mediaciones lenguaraces pudieran ser olvidadas, como si el lenguaje pudiera ser un producto del pensamiento transparente al pensamiento. Reconocer esta ingenuidad, es comprender que la subjetividad indeclinable es irreducible a las operaciones discursivas que la expresan, incluso si estas operaciones son el único modo de atraparlas.⁵⁰

⁴⁷ Fp 409 Php 458

⁴⁸ Fp 409 Php 459

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Pascal Dupond, *La réflexion charnelle*, p.57

En el momento en el que creía Descartes coincidir con el pensamiento, irónicamente se lanza en el movimiento de la expresión y pierde toda posibilidad de coincidir en ese acto mismo. La operación cartesiana, pese a todo, apunta certeramente a esa subjetividad indeclinable que es el sentido último de la significación de los términos del “*Je pense, je suis.*” En el fondo la dualidad aquí manifiesta entre *cogito* hablado y *cogito* tácito, reproduce la tensión entre el sentido al que se apunta en todo hablar, que es lo que “quería ser dicho” o lo “por decir”, respecto a lo hablado como tal que no agota nunca esa intención. Al hablar, realizo el sentido, experimento por debajo de las palabras su intención que, una vez dicha, quedará ante mí, depositada con un acabamiento que la desmiente. Descartes apuntaba hacia un *cogito* silencioso o a una experiencia de la conciencia como la que envuelve al mundo hablante, con significaciones establecidas, y por ello dejaba al margen la expresión lingüística del *cogito*, porque estaba convencido de que éste no era un producto del lenguaje.⁵¹

La cuestión es establecer el carácter de ese *cogito* silencioso, tácito o pre-reflexivo que se da en el núcleo de la reflexión para escaparse a ella y es la experiencia, el fenómeno último al que apunta con palabras el *cogito* hablado. ¿Qué silencio es el del *cogito* tácito?

No es ciertamente el silencio de la plena coincidencia a sí, la evidencia inefable cuya condición es que la nada se encuentre en el núcleo de la conciencia. En realidad esa ‘nada’ sólo es algo o aparece *con* la experiencia que la rellena y, por eso mismo, el *cogito* tácito nunca se apresa a sí mismo, nunca se objetiva, se da junto con el mundo, en él. Tampoco, claro está, resulta de un ‘pensamiento del pensar’ porque precisamente este silencio lo es *porque* no se piensa aún y tiene necesidad, por ello, de ser revelado: como no se atrapa a sí se busca en la expresión aunque por ello se pierda. Se presupone que el verdadero *cogito* es el ser en el mundo en tanto existe disipándose en esas experiencias, y que, si se lo conceptualiza, se lo generaliza y objetiva, luego se pierde como tal. Por eso el *cogito* del *Discours* ya no es *cogito*, la reflexión pierde la experiencia que la posibilita.

Sin embargo, no siendo coincidencia, tampoco es sin conciencia, tampoco es ‘ignorancia de sí’, *cogito* inconsciente -*contradictio in terminis*. “Una reflexión que se da a sí”, el “contacto consigo” que tenemos al hablar o al percibir, ser “no disimulado a sí”, serían fórmulas para ese vivir que es consigo sin ‘pensar el pensar’, que es consigo pero siempre a través del otro (en el mundo), en la experiencia, con el cuerpo, por el lenguaje. La “vivencia de mí por mí”, el sujeto indeclinable no se captura, empero, ni a

⁵¹ Cfr. también para eso Pascal Dupond, *Ibíd.*

sí ni al mundo. Igual que no constituye mundo sino que “lo adivina en torno suyo” o no constituye el sentido del vocablo (*mot*), que “brota” más bien para ella, tampoco se conoce a sí mismo más que en situaciones límite (como la angustia ante la muerte) o en la mirada del otro.⁵² (Llama la atención, por cierto, que la *Bestimmung* heideggeriana por la que se enfrenta el *Dasein* al mundo como totalidad y la mirada del otro sartreana que me despoja, descubriéndome así a mí mismo, queden aquí hermanadas.) Esa conciencia previa es, pues, inarticulada, como un “Yo pienso en general” ante un mundo confuso “por pensar” (*à penser*).⁵³ Sólo es *cogito* cuando se ha expresado, pero antecede a esa expresión, a su pensar sobre sí filosófico.

Ahora bien: si la subjetividad no se piensa, no es “pensamiento de pensar”, objeto Merleau, ¿es entonces una cosa que se ignora? Y ¿cómo generará ese estado de “no pensamiento” pensamiento y significación? Cabe encontrar el ser del *cogito* tácito en su oposición tanto al pensar sobre sí del *cogito* reflexivo como del ignorarse, que lo equipara a en sí. Lo que se niega no es la conciencia sino la conciencia tética, que la conciencia suponga explicitar y doblar a una subjetividad originaria, que ver sea “pensamiento de ver”. Es legítimo por eso defender, como lo hace Yves Thierry⁵⁴, que, si el *cogito* tácito no es pensar sobre el pensar, puede hablarse de un *cogito* perceptivo. Merleau afirma, por ejemplo, que la reflexión, en último término, es dada a sí, relativizando su auto-constitución y equiparándola finalmente a una donación perceptiva. El hecho de que sea a través del lenguaje que el *cogito* se manifieste como tal, indica también su inserción corpórea, sensible. Finalmente, la subjetividad que se pone en juego pre-reflexivamente no es la de un Yo sino más bien la de un “campo de experiencia”. La relación con el mundo debe replantearse porque no es la proyección de la subjetividad la que lo constituye y ambos, sujeto y mundo, aparecen como inacabados e indeterminados. La confusa manera de “ser en el mundo” que muestra nuestro comportamiento, comenzando por el perceptivo, no puede ser doblado por un pensamiento de sí que lo vuelva su objeto y lo aclare. Hay un “proyecto del mundo que nosotros somos”⁵⁵ como inherencia en él y no como autor del vínculo con el mundo, considerado como objeto. Las sensaciones no nos dan una materia bruta sensible (*hylé*) por elaborar en una aprehensión personal que les dé significado, sino que el dato primario es la comunicación con otras sensaciones (recuérdense, por ejemplo, las sinestesias) y con las sensaciones de los demás, la captación de un todo y de un mundo o de un campo perceptivo. Así se disuelve la idea de un proyecto monádico

⁵² Citas todas de Fp 412 Php 462

⁵³ Fp 413 Php 463

⁵⁴ Cfr. Thierry, Yves « Le “Cogito” comme expérience sensible » en *Notes des cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, págs..255-268

⁵⁵ Fp 414 Php 464

que impida acceder a la universalidad y al mundo. Es desde una subjetividad originariamente perceptiva más que pensante que el mundo nos es dado en su universalidad, como un mundo co-percibido con otros, como un percibir anónimo e inacabado de un mundo igualmente nunca constituido, nunca obra acabada u objeto. Si dijimos que el *cogito* tácito no constituía mundo ni a sí mismo, ahora esa debilidad se revela virtud: ser un campo o una experiencia, ser un Yo universal permite vincular una subjetividad abierta como un horizonte o un fondo de posibilidades y de pensamiento determinados con el Mundo como horizonte inacabado y abierto. “Hay mundo” en su correspondencia con la indeterminada conciencia del mismo; ése es el confuso ser en el mundo.

Soy, dice Descartes, porque pienso y al hacerlo me constituyo como ser pensante en un acto que es “presencia a sí”. “Soy una experiencia”⁵⁶, replica Merleau, una tradición inolvidable que se inaugura *al nacer* (no en el acto reflexivo). Ser en el mundo, ser un campo de experiencia preceden a cualquier apropiación tética de sí, es la subjetividad mundana del *cogito* tácito. Ser precede a pensarse, luego, el pensar se reconoce como figura recortada desde un fondo de vivencias. Ese preceder imposibilita la plena presencia de sí a sí exigida por el *cogito* cartesiano: nuestro existir se revela como apertura inacabable desde el nacimiento mismo, “posibilidad de situaciones”⁵⁷. Es el privilegio del presente, de un yo simultáneo al acto de reflexión, de un yo transparente a sí porque es pura presencia a sí lo que queda defenestrado: a las mediaciones del lenguaje o del cuerpo, se le añade una no coincidencia esencial propia del existir, ser temporal. Ciertamente, se objetará, al percibir no soy cosa y en la experiencia no sólo se evidencia que hay mundo sino que se apercibe uno -cuando menos no ignorante de sí. Aunque se percibe con un anonimato que precede toda posesión de sí, ese ‘se’ no es un ‘en sí’ sino un campo de experiencia con su fondo perceptivo, constituido por los sedimentos de lo vivido y como estilo perceptivo, y que es “dado a sí” como lo es el fondo de cualquier percepción, no explícitamente, no como figura. Hay, si se quiere, una condición de posibilidad de todo aparecer pero no es la unidad de un Yo sino el campo perceptivo, como *a priori* empírico y existencial que soy desde que nazco. La sedimentación de vivencias y la no ignorancia a sí de la apercepción presente consolidan la cohesión de vida, como un reconocimiento implícito de una unidad que no es la del yo trascendental sino la de las vivencias, la de la temporalidad que anuda. Merleau pone al yo ante su origen -nacer- que lo sitúa como posibilidad de todas las situaciones que desde ahí se produzcan para que lo reconozcamos constituido por esa temporalidad que atraviesa todos nuestros actos y

⁵⁶ Fp 415 Php 465

⁵⁷ Ibid

los anuda sin un sí consciente. A ese fondo y a esa no ignorancia, añadamos la proyección de un estilo que no se sobrepone sino que se vincula a la excedencia del mundo. Nacer inaugura una tradición inolvidable, un campo de experiencia como verdadera posibilidad de situaciones. Ante ese campo o tradición ninguna discontinuidad temporal o espacial es realmente posible; de igual modo que percibimos mundo y no objetos en su separación tampoco caben actos psíquicos, cuyo modelo es el *cogito*, sino una cohesión de vida.

En una nota introduce este concepto heideggeriano: “Igualmente no soy una serie de actos psíquicos, ni tampoco una experiencia inseparable de sí misma, una sola ‘cohesión de vida’ (*Zusammenhang des Lebens*)⁵⁸, una sola temporalidad que se explicita a partir de su nacimiento y se confirma en cada presente. Es este acontecimiento (*avènement*), o aun este acontecimiento trascendental, lo que el *Cogito* se encuentra de nuevo.”⁵⁹

El *cogito* merleau-pontiano, lejos de constituirse a sí mismo, se ‘encuentra’ en el curso del acontecer, en el mundo. Es interesante que, para Merleau, lo que inicia la vida es también la experiencia inaugural de mundo y, por ello, origen-fondo sobre las que las demás experiencias se asientan. El mundo es horizonte abierto y fondo porque ha sido siempre ya inaugurado con el percibir primero que se da al nacer y toda percepción repite esa experiencia, re-inicia el mundo o lo reabre –desde lo abierto ya en el mundo. Me encuentro siendo en el mundo (*Befindlichkeit* traduce tal vez ese doble y único encuentro), retomo lo acaecido sin apropiación plena, no en persona, encarno la propia temporalidad originaria y con ello genero esa cohesión vital que identifico como sí.

5. Coda crítica: ¿dónde está Merleau-Ponty?

En el prefacio asume Merleau-Ponty como lema de la fenomenología la divisa husserliana de llevar a lenguaje las voces del silencio; toda su obra es una indicación de un proyecto inverso: llevar el lenguaje a su silencio. Si, con todo, asumimos lo inevitable de la divisa husserliana, es el lenguaje el que asume la validez o no del proyecto fenomenológico. El lenguaje usado en los capítulos conclusivos claramente deudor de Husserl y Sartre, de su lenguaje ‘hablado’, ¿puede verdaderamente hablar, aproximar el lenguaje a ‘su’ silencio? ¿Tiene sentido ‘hablar’ de *cogito* en Merleau, más allá de sus referentes filosóficos?

⁵⁸ Nota Fp 416 Php 466 Cita a Heidegger, *Sein und Zeit*, p.388. En la traducción de J. Gaos, *Ser y tiempo*, p. 403 “continuo de vida!

⁵⁹ Fp.416 Php 466

La fenomenología como reflexión radical parece llevar al extremo el *cogito* para no dejar resto de irreflejo; así lo hace Merleau al denunciar el *cogito* hablado de Descartes como ingenuo. Pero es una operación paradójica porque, para hacerlo, debe reconocer un *cogito* prerreflexivo como originario y condición de ese lenguaje y esa filosofía reflexiva. Por eso preguntamos: ¿dónde está Merleau-Ponty cuando efectúa su fenomenología radical, en la explicitación de un *cogito* implícito?, ¿en el lenguaje o en el silencio?, ¿en la reflexión que la lleva a filosofía y conciencia o precediéndose para así llevarla más lejos aún en su radicalidad?

Esta pregunta puede multiplicarse: ¿es el Merleau verdadero el filósofo que porta a conciencia los resultados descriptivos de *Fenomenología* amparándose en conceptos superados en buena parte por esas ‘descripciones’ y más propios de la ontología sartreana que de la suya propia? ¿No queda así disuelto el punto de vista peculiar, el estilo fenomenológico que inspira Merleau, quedando su subjetividad filosófica inmersa en ‘temas y conceptos’ fenomenológicos que enmarañan los resultados de su obra? Al retrotraer las cuestiones del cuerpo como ser en el mundo a la subjetividad del cuerpo y, de ahí, a la temporalidad como su núcleo mismo, desplaza, se diría, la originalidad de su posición. Aunque es indiscutible la necesidad de dar respuesta a las aporías que una subjetividad centrada en el cuerpo puede comportar, es problemático que para ello deba volverse al vaivén entre el en sí y el para sí sartreanos: se dice, cierto, que el cuerpo no es en sí pero por ello se “lo carga con los atributos del sujeto”⁶⁰ destituido: cierta conciencia de sí tácita, eso sí, lugar posibilitante, proyecto, en lugar de constitución... Son palabras de Descombes que resume las críticas de autores como Derrida o Foucault.

Foucault, en el c. IX de *Las palabras y las cosas*, titulado “El hombre y sus dobles”⁶¹, sopesa la revisión fenomenológica del *cogito* como paradigmática de la figura última de la episteme moderna, caracterizada por convertir en su objeto al hombre.

Por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento.(...) ¿Cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una comprensión muda?⁶².

La paradoja de ese nuevo *cogito* que trata de ir más allá del sujeto de la representación contiene, en Foucault, al discurso merleauPontiano. ¿Cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa? El problema de plantear las cosas en términos de

⁶⁰ Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro*, p.96

⁶¹ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, S.XXI, 13 ed., 1982

⁶² M.Foucault, *Las palabras ...*,p. 314

conciencia de sí aunque sea para negarla es que el *cogito* tácito que acompaña las vivencias aparece, desde ahí, como un émulo impotente de aquella subjetividad e incapaz por sí mismo de generarla: ¿cómo podría el “no pensar” estar en el origen del pensamiento y cómo podría pensarse ese “no pensar”? Diferenciando un pensar temático de otro operante pero no objeto de sí, no resuelve aún Merleau con claridad el paso del sentido implícito y tácito al significado explícito y lenguaraz, y para ver esa transición cabe afinar una nueva modalidad de reflexión que navegue entre lo prerreflexivo y la reflexión y “diga” entre el silencio y “lo hablado”. Puede plantearse si esto es sin más posible –seguramente no en estos términos- y, en segundo lugar, si la reflexión y lenguaje merleauPontianos satisfacen ese reto.

Foucault reconoce la emergencia histórica de este pensar sobre (en varios sentidos) lo impensado. Si la fenomenología en su rastreo arqueológico del sujeto, concluye en una interrogación permanente, en una reflexión inacabable en la que como el ser lleva necesariamente la delantera al pienso, no puedo decir nunca “soy”⁶³, ¿refleja con eso la muerte de un sujeto que, dueño de sí, dominaba el “cuadro”⁶⁴, ¿o el absurdo de tratar de tematizar al hombre? La ignorancia de sí -reconocida en la opacidad a sí de Merleau, aunque para éste no suponga inconciencia- dibuja el lugar vacío que, según el estructuralismo, el lenguaje o el mismo inconsciente ocuparán en el discurso futuro, como ya ocupan de hecho las vidas. Por otro lado, Foucault parece sentir su propio aliento en ese pensamiento que se ramifica “justo hasta la nervadura inerte de aquello que no se piensa”⁶⁵ no por creer en posibles reediciones ontológicas pero sí por compartir la arqueología del discurso similitudes evidentes con la fenomenología genética en tanto empresas paradójicas pero al tiempo próximas a lo otro del pensar. También el discurso de Foucault está en un “no lugar” en relación a los diferentes cortes epistémicos y en relación a la modernidad: puede realizar la cartografía de los discursos porque el suyo se encuentra por encima o por debajo de ellos.

La crítica foucaultiana a la fenomenología radica más bien en que ésta pide aún al pensamiento el esfuerzo por acercarse al ser y a las vivencias produciendo un desdoblamiento infinito entre contenidos empíricos, de dispersión inabarcable, y conciencia de sí, trascendental, posibles sólo como *telos*: es el doblete empírico-trascendental. “Bajo nuestra mirada, el proyecto fenomenológico no cesa de desanudarse en una descripción de lo vivido, empírica a pesar suyo, y una ontología

⁶³ M Foucault, *Las palabras...*p.315: “Este doble movimiento explica (...) por qué el ‘pienso’ no conduce a la evidencia del ‘soy’, comprometido (el pienso) en todo su espesor en el que está casi presente.”

⁶⁴ Cfr. Foucault en su análisis de “Las meninas”, c.1 de *Las palabras...*

⁶⁵ M Foucault, *Las palabras...*p.317

de lo impensado que pone en fuera de juego la primacía del 'pienso'.⁶⁶ En su opinión, Merleau no consigue nunca aunar las descripciones, pese a todo, empíricas, con una ontología de lo impensado, tal vez, por no pensar sobre lo paradójico de tematizarse, de volverse sujeto-objeto de reflexión.⁶⁷

Con todo, atribuir como "empíricas" las descripciones fenomenológicas supone borrar todos los esfuerzos de nuestro autor por reentender la experiencia corporal lejos de esquemas positivistas; distinguir, además, entre lo en sí de contenidos y para sí del llevarlos a conciencia es reestablecer un dualismo entre pensar y ser continuamente rechazado en *Phénoménologie* aunque, a su pesar, veladamente reintroducidos en este capítulo.

⁶⁶ M.Foucault, *Las palabras...*p.315

⁶⁷ Aunque creo haber mostrado en un capítulo anterior que Merleau es perfectamente consciente del problema. Cfr. C. IV, págs.. 100-101

Capítulo XIII.

Temporalidad y existencia

En diferentes momentos de *Fenomenología...* se ha presentado la cuestión de la temporalidad como su verdadera clave de bóveda (*clé de voutement*).¹ Aunque compite con otros temas cruciales –citamos en los últimos capítulos la alteridad y el *cogito*–, no carece de avales esta propuesta. Como alternativa de la síntesis kantiana, subjetiva y exterior a la materia fenoménica que reúne, Merleau-Ponty ha defendido una síntesis inmanente al proceso perceptivo, una síntesis, pues, temporal². Eso vale para todo proceso de identificación, tanto del objeto como de la propia subjetividad, que son siempre, en *Fenomenología...*, síntesis truncadas que señalan un mundo siempre por hacer y una identidad propia siempre en fuga. De lo temporal pende una realidad inacabada; el tiempo se auto-genera, se temporaliza. De ahí que el existente, el sujeto de la percepción tenga carácter constituido más que constituyente: temporalmente situado, nacido, no puede identificarse plenamente consigo mismo ni ser para sí con transparencia ni realizarse o auto-constituirse. Toda existencia en su proyección, toda creación o generación es sólo posible desde un pasado traído temporalmente, desde un ser generado que es recogido para proyectar. El movimiento existencial prolonga el movimiento temporal natural en el que, desde siempre, soy. Es por el cuerpo que se produce la simbiosis entre originariedad y originalidad, entre tiempo natural e histórico o entre tiempo constituido y tiempo constituyente. “Mi cuerpo toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un futuro para un presente; no es una cosa, hace el tiempo en lugar de sufrirlo.”³ Hay un tiempo del cuerpo, pre-histórico, que sigue e incorpora el ritmo del mundo en el que está inserto. El cuerpo guarda vestigios del pasado y pre-para el futuro, lo dispone con sus hábitos; era por ello, como vimos, que el enfermo no acertaba a adaptarse ya que su falta de comprensión corporal le impedía enfrentar el presente y prepararse para lo posible-futuro. A lo largo de *Fenomenología...* lo natural y lo existencial son vistos como tendencias contrapuestas pero siempre unidas en el todo de la vida, como transición indisoluble de la generalidad del hábito, de cierta positividad del mero ser, a la posibilidad de recogerse o de proyectarse, de aprovecharse de hábito, vida y tiempo natural para generar vida personal.

¹ Cfr. Fp 255 Php 278 ; Fp 344-345 Php 380-381; Fp 376 Php 419; Fp 402 Php 450

² Fp 254 Php 276 “La síntesis perceptiva es para nosotros una síntesis temporal, la subjetividad, a nivel de percepción, es temporalidad.”

³ Fp.255 Php 277

Pero, si tuviésemos que elegir un solo motivo por el que el tiempo funciona como clave última de la obra, sería por su papel disolvente de toda objetivación. El tiempo en su “temporaciarse”, en expresión de Heidegger, supera cualquier síntesis unificante, impide cualquier solidificación del tiempo y crea de este modo los hiatos, el no-ser por el que el sujeto y la historia son posibles. Tiene lo real en Merleau un carácter incoativo, inacabado que impide cualquier cierre, todo encasillamiento o “cécité”. El “ser de transición” precede a las fijaciones temporales, espaciales o mentales, el movimiento en su temporalización-espacialización genera ser en lugar de resultar de coordenadas preestablecidas, de lugares y momentos temporales preexistentes y fijados como puntos.

Es, además, este capítulo el único lugar de la obra en el que el diálogo con Husserl se amplía explícitamente a Heidegger. Más allá de los meandros que deja la lectura de Husserl y del Heidegger de *Ser y tiempo* en *Fenomenología...*, que merecerían un estudio aparte, ha sido repetidamente observado que es en relación a la cuestión del tiempo donde las oscilaciones entre las referencias husserlianas y heideggerianas son más sorprendentes y, en apariencia, arbitrarias. Tanto Paul Ricoeur⁴ como, más recientemente, Frank Robert⁵ i Françoise Dastur⁶ coinciden, sin embargo, en señalar la finura de la interpretación merleau-pontiana que consigue establecer puentes legítimos entre planteamientos, sólo aparentemente, muy dispares. A través de su lectura de *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*⁷, y de la segunda parte de *Ser y tiempo*, podremos perfilar no sólo la posición original de Merleau sobre el tiempo, más allá de Husserl y Heidegger, sino en general lo genuino de su proyecto fenomenológico. Ambos se encuentran en Merleau-Ponty aunque desde cierto equívoco. En *Lecciones...*, Husserl concibe el tiempo como lo que sobrepasa la subjetividad trascendental y como sentido último del sujeto; en *Ser y tiempo* -con este epígrafe comienza el capítulo sobre la temporalidad Merleau- se dice que “el sentido del *Dasein* es la temporalidad”⁸. Pero más allá de las semejanzas, es claro que el *Dasein* no pretende ser el heredero del sujeto y que la noción de “sentido” (*Sinn*) de Heidegger no resulta de la intencionalidad para desde ella explicar el tiempo sino que por el contrario el sentido es la temporalidad como trascender ek-stático originario del que deriva toda intencionalidad.

⁴ P. Ricoeur, “Par delà Husserl et Heidegger”, en *Les Cahiers de Philosophie* 7, págs.17-23

⁵ F. Robert, *Phénoménologie et ontologie*, págs. 101-133

⁶ F. Dastur, « Temporalité et existence. Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger » en *La phénoménologie en questions*, págs. 147-173

⁷ Husserl, Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. francesa Henri Dussot, Paris. PUF. 1964

⁸ Fp 418 Php 469 : « Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit » Heidegger, *Sein und Zeit*, p.331

Husserl, es cierto, va más lejos que nunca en *Lecciones*, en su rechazo de la identidad substancial del sujeto y de la intencionalidad en acto. Es perfectamente consciente de que desde la subjetividad trascendental y sus actos no se explican la conciencia íntima del tiempo. Merleau, con Husserl, ve el tiempo como una intencionalidad originaria y operante que precede a la intencionalidad en acto –atado al esquema temporal del ‘ahora’ que vincula acto intencional con el noema así ‘intencionado’. Por su parte, Heidegger muestra en la segunda parte de *Ser y tiempo* no el sentido del sujeto sino el sentido de Ser que el *Dasein* comprende y despliega de manera eminente. Es en el entrecruce de esos dos sentidos donde radica, podría decirse, todo el propósito de *Fenomenología...* Merleau pretende, con Husserl, indagar en la intencionalidad temporal como no constituyente y operante sin actos de conciencia, como configuradora de sentido más allá de la subjetividad trascendental que pretende ser el sentido último de los fenómenos. Pero todo ello sin perder la primacía de la percepción y de la descripción fenomenológica que permite, entre otras cosas, una “conciencia íntima del tiempo”. Heidegger ve en la temporalidad el carácter ek-stático del *Dasein*, radicando en ese trascender el sentido mismo del existir (y del Ser). Para Merleau se trata de comprender el tiempo, no tanto del sentido de ser, una pregunta que en *Fenomenología...* no es aún ontológica. Sin embargo, en la medida en que Heidegger, en *Ser y tiempo*, refiere el tiempo a la existencia y deja como proyecto aclarar debidamente el sentido de ser, coincide con Merleau que, si bien sigue hablando de sujeto y privilegia la percepción y el presente viviente, lo hace para modificar profundamente el significado de subjetividad y presencia en una dirección que cabe calificar de “existencial”: sujeto como ser en el mundo, como trascender y trascenderse, bien alejado del sentido de sujeto como identidad substancial al que apela la tradición. Merleau oscilaría así, es la conclusión de F. Dastur⁹, entre culminar la subjetividad moderna -propósito husserliano- sin dejar restos y la reformulación heideggeriana del origen del pensar que implica re-pensar conceptos como sujeto y tiempo.

Cuando Merleau-ponty escribe que la temporalidad es una dimensión de ser tan necesaria en la existencia¹⁰ como la sexualidad o la espacialidad, parece rebajar las pretensiones de Husserl y Heidegger de hacer del tiempo *el* sentido del sujeto o del ser. Lo crucial, en mi opinión, de su perspectiva en éste como en otros temas es que

⁹ F.Dastur, *La phénoménologie...*p.156 :« entre l’achèvement de la tradition et l’accomplissement de la modernité que représente la phénoménologie transcendente de Husserl et ce « nouveau commencement de la pensée » que veut promouvoir Heidegger »

¹⁰ Fp 418 Php 469: “No puede ser cualquier cosa -espacial, sexual, temporal- sin serlo por entero, sin reanudar y asumir sus ‘atributos’ y hacer de los mismos unas dimensiones de su ser.”

cada dimensión existencial es para él tan sólo concebible desde las demás y, a la vez, cada dimensión resume la existencia. El tiempo no es una forma simplemente, como Kant pensaba, sino que constituye el ser del sujeto. Quiero decir con eso que no es el sujeto una serie de eventos temporales, acaecimientos que no atañen al ser del sujeto que sólo le acontecen; tampoco es eterno, sin tiempo; es el sujeto temporal, no una contingencia que le acaezca, lo es *per se* no *per accidens*. La temporalidad es necesaria dimensión del sujeto; éste es temporal. Si, en suma, el tiempo es la condición más íntima del sujeto, será sólo aclarando ese vínculo entre temporalidad y subjetividad como podrá aclararse una nueva concepción de la subjetividad –no partiendo de una concepción preestablecida del sujeto para desde ahí ver su relación con el tiempo. Pero se dijo lo mismo de la sexualidad: no que lo englobase todo sino que la existencia como todo es sexual. Podemos afirmar ahora que el tiempo, como se hizo antes con el espacio o la sexualidad, es un “todo existencial” porque cualquier evento psíquico o acto es sólo temporalmente, ‘hace’ tiempo igual que puede decirse que todo acto es sexual y espacial. Parece concluirse que todos los problemas son concéntricos ya que se refieren todos a la existencia pero son a la vez abordables desde lo sexual, lo temporal o lo espacial como dimensión existencial de mundo. Nuestra lectura aventura que no es sino en la intersección con otras dimensiones existenciales como el tiempo aparece en su radical ‘no objetividad’: ésa sería la originalidad de la interpretación merleauPontiana del tiempo respecto a Husserl y Heidegger. En su unidad existencial cabe hablar pues del tiempo desde su verticalidad o profundidad, o desde una intencionalidad operante, movida por el deseo, o desde la espacio-temporalización del movimiento, que contradicen la concepción lineal o puntual de la sucesión de horas, la visión plana del tiempo basada en una noción espacial igualmente plana. Como aclara en una nota no se trata de desespacializar al tiempo como hace Bergson sino de partir de un tiempo y espacio originarios que lejos de oponerse sólo en su unidad se entienden:

No es necesario ni suficiente, para volver al tiempo auténtico, denunciar la espacialización como lo hace Bergson. No es necesario ya que el tiempo no es exclusivo del espacio más que si se considera un espacio anteriormente objetivado, y no una espacialidad primordial como la que hemos intentado describir y que es la forma abstracta de nuestra presencia en el mundo. ¹¹

¹¹ Fp 423 Php 477

1. Sobre el símil del tiempo como río

Se compara habitualmente el escurrirse del tiempo con el de un río¹². Como tiene éste un principio en la fuente que lo nutre y un fin en el mar al que aboca, se diría que justifica hablar de un pasado y futuro absolutos, esto es, independientes de perspectivas subjetivas. Pero lo que oculta esta posición realista es que se apoya en una experiencia implícita, en las perspectivas finitas de un sujeto que, potencialmente, visitaría las fuentes y recorrería el río hasta su desembocadura. Ese realismo sin conciencia de perspectiva queda anulado por la asunción de la figura del sujeto que contempla el río y para quien el flujo de agua transcurrido es el que va hacia el mar mientras el agua por venir aguarda aún en el glaciar. Si acordamos, pues, la imposibilidad de un tiempo en sí y que éste depende de la experiencia finita parecía su fin.

Añado dos apreciaciones:

Aunque el realismo muestra su ingenua actitud ante el tiempo al tachar su propio posicionamiento, no es menos inapropiado creer que desde fuera del tiempo se lo puede fijar y describir. Es la actitud teórica, en el fondo, la que genera realismo y objetivismo, en este caso, respecto al tiempo. Es claro que únicamente un sujeto que se tiene por intemporal, que mira al tiempo-río desde fuera puede generar la ilusión de un pasado y futuro reales y que, si cambia su perspectiva, si corre con el río, si se desliza en el tiempo, dejarán de existir origen y futuro absolutos.

Además, toda la paradoja parece consistir en que se pretende fijar lo móvil, sea el río o el tiempo, buscar anclajes fijos que permitan describirlos cuando lo propio del movimiento, como del tiempo, es que los superan continuamente. No puede de-finirse el tiempo desde la intemporalidad, desde referentes objetivos permanentes que permitan situar el antes y el después de la corriente. Esa mala interpretación es derivada de la errónea descripción del movimiento desde anclajes fijos que ya discutimos y denunciábamos en el capítulo sobre el espacio vivido¹³.

Lo que ha fracasado, en cualquier caso, es la búsqueda del equivalente al tiempo en una sucesión objetiva constatable. El mundo mismo en el que quiere inscribirse al tiempo puede ser perpetuamente mudable (como pensaba Heráclito con la imagen del río) o inmutable; lo que no pueden es llevar al tiempo consigo¹⁴. O bien el tiempo no es nada en el mundo mismo: el pasado ya no es, el futuro aún no es y el presente es tan fino que es impalpable; o bien el pasado y el futuro existen demasiado en las cosas, en el presente con lo que le falta el no ser *relativo* que precisa hablar de mañana o en

¹² Cfr. Fp 419-420 Php 470-471

¹³ C. IX

¹⁴ Fp 420 Php 471: "le monde objectif est incapable de porter le temps."

otro tiempo. Sólo “en relación” a un espectador pudimos hablar del devenir del flujo del río; igualmente, sólo en relación a un sujeto se introduce el tiempo en las cosas, por sí mismas atemporales. Las cosas están sumidas en un denso ahora que ahoga toda perspectiva temporal siendo contradictorio definir al tiempo como sucesión de horas porque ‘ahora’ no entiende de cambios y la sucesión es un fluir únicamente posible desde cierto ‘no ser’; el que introduce la subjetividad. Merleau concluye atribuyendo el tiempo exclusivamente a nuestra relación con las cosas, cuyo ‘ser’ las hace intemporales: esto es negando la duración bergsoniana en las cosas y tomando partido por el ‘no ser’ introducido por la subjetividad en total sintonía con Sartre.

El mundo objetivo está demasiado lleno para que en él quepa el tiempo. El pasado y el futuro, por sí mismos, se retiran del ser y se pasan al lado de la subjetividad para buscar en ella, no un apoyo real sino por el contrario una posibilidad de no ser que se ajuste con su naturaleza. Si separamos el mundo objetivo de las perspectivas finitas que abren al mismo y que se le proponen en sí, (on le pose en soi) no podemos encontrar en él, por todas partes, más que “ahoras”. Mas estos ahora, al no estar presentes a nadie, no tienen ningún carácter temporal y no podrían sucederse.¹⁵

No cambia las cosas considerar el pasado ahora como una huella en el cerebro; no hace sino prolongar el realismo. Esas improntas son presentes como lo es el desgaste de una mesa siendo preciso para reconocer el paso del tiempo o una huella del pasado anticipar un esquema temporal preexistente. La marca en el cerebro es plana temporalmente: presente sin más no genera pasado y no digamos futuro sino que, por el contrario, reconocerlos como tales supone ya la dimensión temporal por parte de quien lo hace.

Pero estos vestigios, por sí mismos, no remiten al pasado: son presentes y, si encuentro signos de algún acontecimiento “anterior”, es porque tengo, por otra parte, el sentido del pasado, es porque llevo en mí esta significación.¹⁶

Bergson descarta también el papel del cerebro en la génesis de lo temporal pero a cambio habla de “huellas” psicológicas, de inconsciente. Como pequeñas percepciones, como matices desapercibidos, en cada presente se encuentra todo el pasado vivido modificando a cada instante mi percepción.

Cojamos el sentimiento más simple. (...) la conciencia que acompañará a este sentimiento no podrá permanecer idéntica a sí misma durante dos momentos consecutivos

¹⁵ Fp 420 Php 473

¹⁶ Fp 421 Php 474

ya que el momento siguiente contiene siempre, por debajo del precedente, el recuerdo que éste ha dejado.¹⁷

Pero el trazo psicológico presente muestra tan poco su pasado como el vestigio fisiológico. En todo el capítulo, Merleau ataca con rotundidad los diferentes aspectos de la teoría del tiempo de Bergson. La duración en las cosas o en la mente objeto sólo de la intuición y al margen de la ciencia le parece a Merleau injustificable metodológicamente e insuficiente para explicar por ejemplo el futuro.¹⁸ Considerar que la aprehensión del tiempo sólo se capta por intuición para evitar reducirla a espacio es igualmente innecesario e insuficiente, como ya hemos visto. Pese a todo, hay en la idea de Bergson de que el tiempo es inseparable del movimiento y éste de una tensión, de una virtualidad que toda medición o “realización” ignoran, ciertas simientes para la temporalidad merleauPontiana, y de hecho su sintonía con el autor parisino no hará sino crecer en su obra posterior. Veamos un par de ejemplos de *La pensée...* asociables al texto merleauPontiano:

“¿Cómo no ver, sin embargo, que la esencia de la duración es fluir, y que lo estable acodado a lo estable no hará nunca nada que dure?”¹⁹. Más adelante analiza a su vez el ejemplo del río²⁰, discutiendo al igual que Merleau la cosificación del cambio y la inmovilidad de un punto de vista.

Considerar el tiempo como hechos o contenidos de la conciencia impide comprender las relaciones temporales: no podemos por retrospectión, como pedía Bergson, anticipar el futuro-presente si cada ahora se cierra sobre sí, si el tiempo no es sino la sucesión de esos ahora. Para anticiparse en el tiempo o retroceder hay que liberarse del presente y de sus contenidos por el poder constituyente de la subjetividad.

No digamos ya que el tiempo es un “dato de la conciencia”, digamos, más precisamente, que la conciencia despliega o constituye el tiempo. Por la idealidad del tiempo deja, en fin, de estar encerrada en el presente.²¹

Como en otros momentos del libro, nos encontramos por un lado con un sujeto más concreto, encerrado en el tiempo, en su ahora, como antes el esquizofrénico en su *cécité* que podía llevarle a no superar un sentimiento agresivo, una fobia etc., en

¹⁷ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, págs. 183-184

¹⁸ Fp 423 Php 477. Nota a pie : « Quand il (Bergson) dit que la durée fait 'boule de neige avec elle-même', quand il accumule dans l'inconscient des souvenirs en soi, il fait du temps avec du présent conservé, de l'évolution avec de l'évolué. »

¹⁹ H. Bergson, *La pensée...*, p. 7

²⁰ H. Bergson, *La pensée...*, págs. 209 y ss

²¹ Fp 422 Php 476

suma, a no salir de su presente, y del otro, al sujeto liberado de esa concreción que le puede llevar empero a la abstracción, a una temporalidad formal, sin contenidos, a un tiempo subjetivado y, por ende irreal, idealizado. Es porque puede pasarse libremente de un tiempo a otro al ser éste el resultado de *una* conciencia que lo unifica, que precede el futuro desde la conciencia presente o re-presenta el pasado, por lo que, precisamente, esos tiempos aparecen como sospechosamente iguales entre sí, tan susceptibles de resumirse en una sucesión de ahora como en el realismo, tan fundados en el presente (el de la conciencia en el idealismo) como antes, tan objetivables ante el sujeto que los sintetiza como desde la posición realista. Como bien ha visto Dastur, conviene diferenciar entre liberarse “del” tiempo, esa prisión del presente del realismo de la que nos sacaría supuestamente el sujeto constituyente, y liberar “para” el tiempo. Ciertamente es que el idealismo concibe al tiempo como “sujeto” al sujeto y no al revés, pero el tiempo “nivelado” que genera “no es “para nadie”, es el de un sujeto desprendido (*dégagé*)”²². Se da en efecto una paradoja: mientras estamos encerrados en tal presente no podemos llegar a síntesis temporal alguna, luego sólo fuera del tiempo puede ésta efectuarse pero, justo por no estar comprometidos (*engagés*) temporalmente, el tiempo que constituye es para nadie (*pour personne*)²³ y malentendemos presente, pasado o futuro. Sorprendentemente, el hecho de constituirlos libremente no significa comprenderlos, desplegar el tiempo no equivale a seguir al tiempo en su desplegarse. Liberar “para” el tiempo se hace posible cuando el ek-stasis del tiempo abre al sujeto, y el sujeto abierto temporalmente reconoce el no ser propio del tiempo en lugar de pretender dominarlo o constituirlo plenamente en su ser.

Ya Heidegger, en *Ser y tiempo*, sentencia al tiempo vulgar como “nivelado” y lo opone al “temporaciarse” (*Zeitigung*). “La constitución horizontal-extática de la temporalidad en la que se fundan la fechabilidad y la significatividad del ahora, resulta por obra de este encubrimiento *nivelada*.”²⁴ Los caracteres del tiempo mundano resultan así encubiertos por una secuencia infinita de ahora que resultan ser tan “ante los ojos” como los entes que en esa secuencia se dan. Ese tiempo, que desconoce la finitud, que todos pueden tomarse, es un tiempo público que “nivelado, pertenece a todo el mundo y esto quiere decir *a nadie*.”²⁵ El ahora como ser (ante los ojos) del tiempo impide en fin comprender los diferentes modos de ser de los éxtasis temporales y la prioridad, en una temporalidad horizontal-extática, del advenir. El tiempo constituido como sucesión de ahora por un sujeto intemporal constituyente:

²² F. Dastur, *La phénoménologie en questions*, p.52

²³ Fp 423 Php 476

²⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, par. 81, p.455

²⁵ Ibid. p. 458. Subr. mío: es el mismo “para nadie” del texto merleau-pontiano.

ése es el doble yerro que encubre al tiempo real, tal como lo vivimos, procesualmente, y al sujeto finito, intrínsecamente temporal, que somos.²⁶

El tiempo como objeto immanente de una conciencia es un tiempo nivelado, en otros términos, no es ya tiempo. No puede haber tiempo más que si no está completamente desplegado, si pasado, presente y futuro no están, no son en el mismo sentido. Es esencial al tiempo el que se haga y el que no sea, el que nunca esté completamente constituido.²⁷

El motivo por el que tanto la concepción realista como idealista del tiempo fracasan es que, en ambos casos, se trata de determinarlo, bien como 'realidad', bien como 'ser constituido', mientras que lo propio del tiempo 'real', vivido, es ser un proceso imposible de constituir, un 'no ser' indeterminable. "El tiempo se temporacía"²⁸, escribe Heidegger, o es un "pasaje", una "síntesis", un "despliegue" inacabables, dice Merleau²⁹: hay una productividad del tiempo que la conciencia tética que trata de abrazarlo no hace sino destruir. Partimos, en la idea vulgar de tiempo, de un sujeto y de un tiempo concebidos como seres que se oponen desde sus determinaciones, y se relacionan luego de algún modo; así perdemos el "no ser" común a sujeto y tiempo por el que se produce la relación "*du dédans*" que es el existir temporal. Entiéndase bien: aún era desde fuera cómo la conciencia libérrima sintetizaba el tiempo y lo reducía a "ser constituido" por ella. La nada de la conciencia convertía al flujo temporal en "ser-para-la-conciencia" y, por eso, desconocía las diferencias entre el modo de ser del pasado y el del presente por ejemplo. El no ser que cabe reivindicar es el de una subjetividad que se sabe finita, intrínsecamente temporal, un sujeto sacado de sí por el advenir, tan imposible de identificar como imposible es reducir el devenir temporal a horas. El tiempo no es nada ni en la mente ni fuera de ella; tampoco el sujeto es nada identificable. Sin embargo, por ello mismo se relacionan en la existencia temporal, gracias a su indefinición: el hecho de que el sujeto sea temporal *per se*, en su núcleo significa que está siempre por hacer y por tanto está siempre por definir lo que sea, pero precisamente por no darse el tiempo sin esa subjetividad finita padece su misma indefinición –no es algo *en* una conciencia, es sólo existiendo finitamente...

Es en la relación de dentro entre sujeto y tiempo, que nos ha obligado a revisar completamente lo que se entiende por sujeto y tiempo, donde se produce también esa libertad para el tiempo de la que antes hablamos. No cabe liberarse del tiempo porque

²⁶ Encuentra perfecta réplica una vez más en Fp 423 Php 476 « Le temps constitué, la série de relations possibles selon l'avant et l'après, ce n'est pas le temps même, c'en est l'enregistrement final, c'est le résultat de son *passage* que la pensée objective présuppose toujours et ne réussit pas à saisir. »

²⁷ Fp 423 Php 476

²⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, par 65, p. 356

²⁹ Fp 423 Php 476

nunca estuvimos encerrados en él si por tiempo entendemos el éxtasis, la salida de sí desplegándose. Es, por el contrario, el despliegue liberador del tiempo lo más íntimo de la libertad del sujeto. Esa intimidad con el tiempo impide de hecho 'teorizarlo'; no puedo detener mi existencia para 'verlo'. La intencionalidad del tiempo, que es tránsito y movimiento, es operante no tética, es *praxis* no *theorein*, es pro-ductiva no reproducción. Lo que debemos recuperar, escribe nuestro autor, es el tiempo en estado naciente, el tiempo por hacer que nunca es ante los ojos porque nunca está terminado, inerte sino que es creación y nacimiento inacabables. Merleau reivindica la finitud y el éxtasis temporal desde su surgir más que por el horizonte de la muerte. En lugar de una finitud vista desde el acabamiento, se trataría de la finitud que cada perspectiva temporal presenta *qua* temporal, esto es, en tanto que surgida, originada, naciente. Para Heidegger, la finitud del sujeto es la que resulta del ser para la muerte, abierto a su vez por la cura de sí. Se diría en cambio que en Merleau es el origen, el nacimiento lo que convierte en irremisiblemente finita nuestra existencia. Con ello no opone un modo temporal a otro, no reivindica el presente y menos aún el pasado contra el advenir sino que, tomando en serio el temporalizar del tiempo, revisa cualquier pasado o presente que pretendan cerrarse sobre sí desde el por-venir que los relativiza con su movimiento re-novador. Nacer no alude a un origen pasado, tampoco, claro está, a un "ahora" sino al movimiento temporal que huye de todo cierre, sea el de un pasado clausurado, el de un presente detenido o el de un futuro como fin y que, gracias a eso, dinamiza lo pasado en cada nuevo advenir. Puede que esa concepción temporal que no mira hacia la muerte para reconocer su finitud sino hacia un presente que es surgir y proyectar no enfrente la seriedad del elegir, la autenticidad del existir pero no es por perder la perspectiva de futuro sino por entenderlo de otro modo.

Debemos repetir la pregunta sobre el tiempo desde el descubrimiento de esa temporalidad originaria que es naciente, es creadora, es en su temporaciarse, repetirla ahora que ya no sirven los esquemas ontológicos clásicos desde los que se la ha querido abarcar.

2 Temporalización

El problema consiste, ahora, en explicitar este tiempo en estado naciente y a punto de aparecer, siempre sobreentendido por la noción de tiempo, y que no es un objeto de nuestro saber, sino una dimensión de nuestro ser.³⁰

³⁰ Fp 423 Php 475

Ese tiempo por aparecer contiene un mensaje fundamental para la fenomenología: desde un temporaciarse el tiempo, que sólo apropiamos sumergiéndonos en su seno, podemos también optar a la mirada más genuina sobre los fenómenos, la que los busca en su aparecer originario, en su estado naciente como tantas veces hemos visto a lo largo de la obra. Toda una fenomenología del aparecer naciente, que es forzosamente previa no sólo a cualquier ente sino a cualquier fenómeno dado, y es, con toda necesidad, una fenomenología de lo inaparente, puede tener ahí su justificación última ya que el tiempo “*en train d'apparaître*” que es ek-sistir y aparecer como tal es ontológicamente incompatible con lo ya generado ópticamente y epistemológicamente enfrentado al ‘mero ver’ esos mismos entes.

La recuperación del tiempo vivido y originario, del tiempo en su aparecer es el tiempo “percibido” pero sólo si por percibir entendemos ser en el mundo. Es por nuestro anclaje en el mundo que Merleau habla no de una sucesión de ahora sino de un campo de presencia. Percibir no es, no ha sido nunca para Merleau, cuestión de un instante originario en el que se da la cosa en su ‘carne y huesos’, esto es, plenamente presente en nuestra conciencia, y se opone a cualquier otro momento temporal degradado respecto a este punto origen. Merleau, a diferencia de Husserl, no habla de punto-origen, no cree en una presencia transparente o plena de la cosa y cuando se refiere a la primacía de la percepción su argumento no es la evidencia, aunque el ser en persona de lo percibido supere con mucho la mediatez de imaginación o recuerdo, sino la densidad y latencia que contiene nuestra experiencia presente. La percepción en Merleau-Ponty es carnal y temporal, es mundana porque parte del anclaje en el mundo, es densa porque en ella confluyen herencias y proyectos. El espesor de mundo, cuerpo y herencia que conlleva el ser abierto a mundo es lo que resume la expresión “campo de presencia”³¹ como horizonte temporal que amplía extraordinariamente el instante como esencia del tiempo. El campo de presencia es el de la con-fluencia del tiempo, da cuenta de su deslizarse de un momento a otro, porque es la apertura temporal y mundana que somos la que lo hace posible. La sucesión de ahora, en cambio, corresponde al presente entendido como contenido de conciencia, no sólo cerrado sobre sí en relación al mundo, sino cerrado a la posibilidad de deslizarse hacia el pasado o hacia el futuro. Como ya señaló Husserl en el prólogo de *Lecciones...* en polémica con Brentano, ninguna re-presentación actual del pasado puede comprender el “paso” del tiempo y así el significado de “pasado”³². Por eso, Husserl amplía el presente con su horizonte de retenciones y protensiones que son el pasado y el futuro vividos, no representados. Pero el modo de entender esta extensión

³¹ Fp 423 Pp 475

³² Husserl, *Leçons...* p.9. Cfr también, págs. 23-24

de la presencia en Husserl y en Merleau es diferente, como comenta acertadamente F. Robert:

Si la impresión originaria husserliana no es sin espesor, reenvía aún a una concepción teórica de la percepción, a una concepción de lo percibido pensado como puro percibido, objeto de conocimiento. Pensar en cambio la conciencia del tiempo a partir del *anclaje en un entorno*, es subrayar el sentido práctico de la percepción y la idea de que lo percibido es lo que cuenta para mí, sujeto práctico y en movimiento.³³

Es desde la *praxis* como entiende Merleau ese entorno. Lo percibido es todo aquello con lo que tengo una relación de familiaridad o de uso aunque, precisamente por ello, no esté ante mis ojos. Lo que vale para los útiles y el “por mor de” en ellos latente, vale en general para pasado y futuro: no precisan ser puestos ante la conciencia para existir sino que existen en mí como un estilo o como un rastro no especificables; está a la mano el pasado reciente porque también los útiles que me rodean remiten a ellos, como los hábitos de mi cuerpo, por otro lado. Es sintomático que recupere la expresión husserliana “*im Griff behalte*” (que pierde parte de su sentido en la traducción francesa de *Vorlesungen* como “*gardée en tête*”) como un pasado “aún a la mano” o en frases como “tender la mano a través de la delgada capa de tiempo.” Aunque cite a Husserl, es genuino de nuestro autor poner en el centro de las relaciones temporales al cuerpo que desborda siempre el propio presente, contiene en sí todos los tiempos y no a la conciencia puntualmente habitada por tal o cual contenido. Basta pensar en el papel del cuerpo en su activo ‘tender hacia’ en la percepción o en el registro del pasado como hábitos que conforman nuevas disposiciones presentes para ver cómo se encarna el tiempo en la obra de Merleau. La intencionalidad propia del tiempo no se refiere a intencionalidad en acto o tética, que presupone un ‘ahora’ en la conciencia, sino que es la del movimiento, la conducta con la que manejamos un mundo de útiles por mor de algo y así recoge las solicitudes pasadas y las tiende hacia lo por venir. Sólo de esa manera recupera Merleau-Ponty las protensiones y retenciones husserlianas; no a partir de un instante degradándose sino como un entorno mundano y corporal al que estoy siempre referido, como mi situación temporal-mundana propia. Lo ‘vivido’ de retención y protensión es, en efecto, como piensa Husserl, que están en persona y no representados pero eso implica en Merleau, que no en su maestro, que pasado y futuro “están a la mano”, que me dirijo hacia ellos corporalmente, que constituyen la orientación espacio-temporal mucho antes de que repare en ellos y los haga objeto de mi atención. El objetivo es, como el

³³ F. Robert, *Phénoménologie et ontologie*, p.108, trad. mía

de Husserl, ampliar y dinamizar el presente para comprender el deslizarse del tiempo vivido pero sin sus hipotecas, sin presuponer un tiempo *en* la conciencia y sin pretender aislar ese momento del todo mundano en el que se encuentra, neutralizarlo para mejor ver, sino por el contrario con el objeto de recuperar íntegramente el tiempo vivido que es corpóreo, actuante, en un entorno de útiles... Es, en este sentido, muy clarificador el contraste entre la melodía que elige Husserl como todo-objeto-temporal y que perfectamente podría aislarse del mundo, incluso ser ideal, y el despacho y la pluma de Merleau. Es, finalmente, espacio-temporalmente como hay que enfocar el campo de presencia en un sentido naciente y no euclidiano. Al presente como punto-fuente, des-vinculado temporalmente y mundanamente, y a-lineado -ese es el *continuum* temporal- con otros ahora, a la primacía, pues, de puntos y líneas propia del espacio euclidiano, cabe oponer un tiempo volumétrico que encuentra en cada momento todas las dimensiones temporales, un tiempo profundo (espeso) y dinámico donde con-fluyen los instantes como un único flujo.

El esquema temporal con el que Husserl comprende las retenciones -y que debería completarse con las protensiones- muestra a las claras que, con todo, ya en él se da un paso determinante para romper con la linealidad con la que habitualmente se lo representa. Cada nuevo momento B retiene aún el pasado reciente A como A' y "muere sobre" o hace mella en un futuro C como C'. A su vez, la llegada de C convierte a B en presente sólo como retenido B' y a A en retención de retención: A" La presencia del pasado no consiste en re-presentarlo actualmente (pierde su condición de pasado) sino en retenerlo *como* pasado ("lo alcanzo en su ecceidad reciente, y con todo pasada"³⁴) así como el futuro se da sólo como horizonte de mi presente. Desaparece así la necesidad de un 'yo central' que sintetice, de un acto explícito que constituya en beneficio de una síntesis pasiva, o usando la terminología husserliana, de una síntesis de transición.

Así pues, entre el percibir presente y la retención hay un continuo por el que lo percibido *como* presente se desliza hacia el pasado siendo retenido *en persona* en el siguiente presente, esto es, "percibido *como* pasado". Eso es lo que denomina Husserl recuerdo primario (*Erinnerung*) totalmente distinto de la representación (*Vorstellung*) o recuerdo secundario (*Wiederinnerung*)³⁵ en el que por un acto nuevo nos dirigimos a un contenido pasado sin que el pasado se encuentre ahí en persona, sino sólo rememorado. Como bien ve el padre de la fenomenología, entre percibir y re-presentar hay en cambio dis-continuidad, se trata de dos intencionalidades distintas: la operante y pasiva del tiempo que permite el deslizarse en el *continuum* y la activa o tética de

³⁴ Fp 425 Php 477

³⁵ Cfr. Husserl, *Leçons...* págs. 50 y ss, p.58 y págs.. 62 y ss.

una conciencia dirigiéndose al objeto. La conciencia, en cambio, entendida como un flujo continuo permite que los momentos se den solapándose unos con otros, sin que desaparezca del todo ninguno por más que se hundan en el pasado porque son retenidos en el instante en que otro presente viene a darse en la percepción. Sin duda, eso no significa que desaparezcan las diferencias entre el “darse en persona” del presente y el del pasado; al revés, lo que se *da* lo hace en algún nivel de de-gradación del objeto de tiempo, se muestra más o menos intenso o más o menos próximo del punto-fuente.

En el punto-fuente viviente del ser, en el ahora, toma al mismo tiempo su fuente un ser originario siempre nuevo, por relación al cual la distancia entre los instantes que pertenecen al proceso y el presente actual aumenta continuamente; así nace la aparición de la caída, del alejamiento.³⁶

Si se sintetiza como quiere Kant por un acto de conciencia los perfiles degradados A, A, A”, lo que desaparece en esta síntesis es el tiempo porque el resultado de la misma es un objeto subsistente independiente de tiempo, ergo, un objeto ideal. Husserl, por su parte, vincula objeto y tiempo con su noción de objeto temporal: si el objeto es en el tiempo, dura (verbigracia: un sonido sigue tintineando) y, visto del otro lado, si hay duración o cambio es porque existe cierta identidad que permite reconocerla como modificándose en el tiempo. Pero esa identidad inherente al ser del tiempo puede lograrse porque es reconocible A a través de A’, a través de su retención o recuerdo primario o bien por un acto expreso de recuerdo que realizaría la síntesis de identificación de los diversos perfiles A, A’, A”. Para Merleau-Ponty no se requiere ningún acto que una antes o después los perfiles en la conciencia sino que la temporalización como solapamiento de esos perfiles sería el tiempo vivido que precede o es, en todo caso, primera respecto a una posible síntesis evocada de identificación.

Lo que se me da es A visto por transparencia a través de A’; y ese conjunto a través de A” y así sucesivamente, como veo al guijarro a través de las masas de agua que se deslizan sobre él. Sí, hay síntesis de identificación, pero solamente en el recuerdo expreso y en la evocación voluntaria del pasado lejano, eso es, en los modos derivados de la conciencia del pasado.³⁷

En realidad, Merleau-Ponty está mucho más interesado en explicar la unidad temporal más allá de instantes temporales, en la transición o flujo que en la ‘identidad’

³⁶ Husserl, *Leçons...* p. 90

³⁷ Fp 425 Php 479-480

que guarden entre sí los perfiles (*Abschattungen*) en relación a un tiempo-objeto o con respecto a un punto-fuente desde el que se degradaría. Husserl puede ser acusado, como ha hecho Derrida, de preservar en la figura de un gran ahora lo mismo englobando a sus otros (pasado y futuro) o incluso de generar esa mismidad *desde* esa diferencia enjugada con sus otros³⁸. En cambio Merleau, si habla de unidad a sí, es *en* el ek-stasis, en la salida a sí del tiempo por lo que se trata en todo caso de una unidad sin referentes, sin identidad a sí. Podemos recordar, por ejemplo, que Merleau llamaba muerte de la conciencia el momento en que se detenía la síntesis perceptiva reificando la experiencia en objeto. Del mismo modo que la síntesis perceptiva es incoativa, igual que la piedra que se desliza en el fondo del río no es la misma a través de las aguas que fuera de ellas porque no hay unidad ideal de la piedra, así también la síntesis temporal de los perfiles es ante todo temporal y le repugna la idea de un acto - necesariamente intelectual y ahora- que identifique, o de un origen último o de un *telos*. El testigo de Husserl, que llega hasta reconocer una intencionalidad otra, la del tiempo que es operante, que es síntesis pasiva pero sin prescindir del objeto tiempo o del punto fuente como último referente de ese transcurso, lo toma para Merleau lo que Heidegger llama "trascendencia". Muy problemático, en principio, es obviar ese relevo identificando, como hace nuestro autor, intencionalidad operante con trascendencia heideggeriana. Heidegger desautoriza cualquier mediación con la intencionalidad husserliana sea tética u operante porque derivan del trascender temporal y a mundo que es el *Dasein*. Husserl, aún reconociendo una intencionalidad anónima, pasiva³⁹, no desemboca en un sujeto eclosionado; además, intencionalidad como "dirigirse hacia" mantiene, mal que le pese, y con todos los matices propios de la fenomenología, al objeto como trascendente, mientras que para Heidegger trascendencia es el ser del *Dasein*, lanzado al mundo y proyectado antes de cualquier relación intencional, antes de todo mirar al mundo. Ahora bien, la "*fungierende Intentionalität*"⁴⁰ comparte con la trascendencia de *Ser y tiempo* el preceder como temporalidad originaria a cualquier acto, rememorante, de apropiación o de conocimiento, subjetivo y expreso. "Esta temporalidad pre-fenomenica, pre-inmanente,

³⁸ Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, trad. esp. Patricio Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1985, p.119: "En la zona de originariedad común a la impresión originaria y a la retención, se acoge lo otro en la identidad consigo del *Augenblick*."

³⁹ Husserl, *Leçons* p. 115: « On pourrait parler également ici de réception passive »

⁴⁰ Expresión que retoma Merleau desde Eugen Fink, que no aparece explícitamente en *Vorlesungen*, donde hace mención en cambio de una "intencionalidad longitudinal", sino en *Formale und transzendente Logik*, y que para Fink constituye lo genuino de la intencionalidad mucho más que la "conciencia de": a saber, que existen capas más profundas y originarias que sostienen la intencionalidad en acto y permiten por ejemplo la profundidad porque no hay un diverso a unificar sino una unidad espesa. (cfr. F. Robert, *Phénoménologie et...* p.114)

se constituye intencionalmente como forma de la conciencia constitutiva del tiempo”⁴¹

() Además, desde la lectura fenomenológica de Merleau, “experimentar” el tiempo en su anudarse, de manera anónima y pasiva, no alude a un *theorein*, al primado de la mirada-presencia porque, para él, percibir es ser en el mundo, lo que, por un lado, descarta que lo trascendente se atribuya a mundo y hace, por otra, del percibir un ser ocupándose activo y pre-cursor “cabe” las cosas.

La lección que extrae Merleau de *Ser y tiempo*, es la de que ser es trascender, existir es huida de sí ek-stática; en resumen, que “ser es pasar”. La temporación del tiempo queda así sin más referente que su propio movimiento, cualquier mención de “identidad”, origen o ahora como instante aislable deviene rigurosamente extemporánea e irreal. Ningún instante es para luego unirse a otros instantes en síntesis ulterior sino que cada momento *no* es más que su pasar, su trascender hacia otro futuro. Lo propio de lo real-existente es el movimiento sin lugar –sin posiciones previas en coordenadas fijas espaciales o temporales-; lo característico del fluir temporal es ser hacia otro.

(A, A', A'' y B, B') están entrelazados, no por una síntesis de identificación, que los fijaría en un punto del tiempo, sino por una síntesis de transición (*Uebergangssynthesis*), en cuanto que salen una de otra, y que cada una de estas proyecciones no es más que un aspecto de la explosión o dehiscencia total. He ahí por qué el tiempo, en la experiencia primordial que del mismo tenemos, no es para nosotros un sistema de posiciones objetivas a través de las cuales pasamos, sino un medio movedizo que se aleja de nosotros, como el paisaje desde la ventanilla del tren.⁴²

Sin referentes fijos, sin puntos en el tiempo no cabe síntesis de identificación que los reúna, pero el propio movimiento por el que estalla cada momento, por lo que lo expulsa del ser es a la vez lo que lanza a unos sobre otros, produce la transición como el ir de A hacia B madurándolo de tal manera que su génesis sea también su estallido y su acabamiento. Si el tiempo no es multiplicidad de instantes dispersos sino unión, ésta es la unidad del flujo, de un “medio movedizo” por el que lo proyectado, el estallido de un momento A hacia otro (B) se convierte también en lo que lo promueve y genera mientras A se hunde y fija. Por eso reconocemos en C lo que estaba como protensiones en A y en B y reconocemos A como eco de su estallido en B y en C, como A' y A'', no por un acto de reconocimiento, claro, sino por la dinámica misma de ese pasar, por la transición. Es, en fin, recogiendo cada instante la tendencia hacia sí del pasado, las protensiones que hacia él llevaban que se produce en la explosión,

⁴¹ Husserl, *Leçons...*, p. 109; trad. esp.mía

⁴² Fp 427 Php 480

desintegración de cada momento la génesis de otro que así se reconoce en el momento desaparecido aunque sea sólo en el estilo por el que tiende a su vez al siguiente disolviéndose a su vez. La espacio-temporalización originaria produce-disuelve lugares-ahora y recoge la energía, la vida o el estilo de todos ellos en el instante en que se disuelven. Es uno de los rasgos más característicos de Merleau que ese movimiento ek-stático del tiempo, a la par desintegrador y productivo, se describa en términos de “vida”: cada momento recoge su “génesis” o el tiempo “madura” para llevar lo que eran tendencias y protensiones a su ser temporal.⁴³ El nacimiento como explosión que irradia, expande su energía, madura como fruto pleno, se marchita en pasado que se vuelve cada vez más fijo... ¿puede, en realidad, el tiempo no entenderse biológicamente siendo esto, el tiempo vivido, lo que experimento?

3. Tiempo como cohesión de vida, presencia y subjetividad

En el temporalizarse el tiempo, el pasado ha resultado no *ser* pasado ni el futuro futuro. No hay sucesión de ekstasis, el futuro no es posterior al pasado, escribe Merleau citando a Heidegger. “La temporalización se temporaliza como un futuro-que-va-al-pasado-viniendo-al-presente.”⁴⁴

Resultaría así inapropiado incluso hablar de tiempos que se suceden y se deslizan uno a otro. Los tiempos (*tempora*) vividos difícilmente se diferencian, se experimentan más bien como uno. Precede el instante de esta mañana al atardecer únicamente si se considera que soy el instante y no el día o la vida entera, esa “cohesión de vida” que, según Heidegger, produce esa comunicación interna con todos los tiempos en cada instante por el ek-stasis mismo que es el tiempo. Si ser es pasar, el tránsito mismo, no se es nunca espectador del tiempo sino que soy el presente que ha de llegar y es, en fin, por todo eso por lo que puede decirse que el tiempo no cambia. En lugar de tiempos que precisan síntesis, el tiempo que somos se avanza a sí mismo, y eso explica que sea *del* tiempo de lo que se habla cuando nos referimos a él. Lo que confiere unidad al tiempo no es que sea tiempo para alguien, sino *ser alguien*, ser personificable más que tiempo vivido *en* persona. Es cuando se lo objetiva cuando la intuición común de la unidad del tiempo se vuelve inauténtica, los mitos, en cambio, la muestran personalizando a *Cronos* como *alguien*. Alguien, señala Merleau, para quien tiene sentido el término “como”, esa médula del tiempo que descubre Heidegger en el

⁴³ Php 480 Fp.428 : « C'est au terme d'une longue concentration qui l'a conduit à maturité » o aún « Quand il est venu au présent, il y apportait sa genèse dont il n'était que la limite. »

⁴⁴ M.Heidegger, *Sein und Zeit*, .p.350, cit.en Fp.428 Php 480

parpadeo del mirar, en el *Augen-blick* que es un mirar cada dimensión del tiempo como diferente de ella misma.

Es de la lectura de *Kant y el problema de la metafísica* de donde extrae Merleau-Ponty el vínculo entre la finitud del *Dasein* y la temporalidad finita que está en la base de estos análisis. Kant, según Heidegger, habría conferido los mismos atributos a la temporalidad que al sujeto; tanto el Yo trascendental como el tiempo no pueden estar en el tiempo. Kant habría afirmado en el Esquematismo trascendental que el tiempo no transcurre, que es inmutable y permanente. Ahora bien, eso no significa ni mucho menos, entiende Heidegger, que se esté afirmando que el sujeto sea intemporal sino que no hay un sujeto, un sí mismo con respecto al cual se produzcan cambios temporales.⁴⁵ El tiempo no precisa de un sí mismo, es afección pura de sí mismo, se pro-pone a sí mismo.

El poder ser concernido como un sí mismo pertenece a la esencia del ser finito, es el tiempo como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad. (...) Solamente basado en esa mismidad puede ser el ser finito lo que debe ser: un ser destinado a la receptividad.⁴⁶

En definitiva, en lugar de ser el *tiempo* la forma de una subjetividad preexistente, es la temporación del tiempo como poder de pro-ponerse a sí mismo, de adelantarse a sí lo que produce la afección de sí a sí que es la esencia del existir finito que conforma un sí mismo. Es a un sujeto eterno y a la preeminencia del presente a lo que se opone la temporación de un tiempo finito. Todavía en Husserl, aún reconociendo la unidad de los tres modos temporales, prevalece la idea de un ser eterno, equivalente a Dios, bajo la forma del sujeto trascendental como aquel para quien puede darse *el* tiempo, porque sólo en su conciencia no finita, puede el tiempo co-incidir en la presencia.

La posición de Merleau, en su proximidad y distancia a la vez con las nociones de Husserl y Heidegger se resume en este párrafo:

Decimos que el tiempo es alguien, o sea, que las dimensiones temporales, en tanto que se recubren perpetuamente, se confirman una a otra, no hacen más que explicitar lo que en cada uno estaba implicado, expresan todas una explosión o un único impulso que es la subjetividad misma. Hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo.⁴⁷

Es la explosión de una dimensión temporal en otra y el reconocimiento en cada dimensión de las otras el impulso que es la subjetividad como tal. Antes de cada uno

⁴⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, trad.esp.Gaos, México, FCE, 1986, págs. 164-165

⁴⁶ Heidegger, Kant..., págs.161-162

⁴⁷ Fp 430 Php 482-483

de los tiempos no cabe ubicar un sujeto no empírico y no temporal para quien *la* conciencia de flujo temporal (v. *Lecciones*) fuera posible -no lo es claro en ningún tiempo- sino sólo el impulso originario que es la huida de sí propia del tiempo como éxtasis siempre retomado en cada presente y, así, es único y múltiple. Lo que da unidad al tiempo es el impulso originario que supone una situación temporal irrevocable, imposibilita un sujeto eterno, y remite a un retomar, un originar de cada presente: tiempo constituido (“explicitado”) y tiempo constituyente (“implicado”). Pero tampoco es, para Merleau, la existencia auténtica, el vislumbre del futuro o del pasado en un *Augenblick* lúcido, la que suministra carácter histórico al tiempo sino que tiempo es sujeto y sujeto es tiempo. Es decir, se da la identidad de tiempo en la salida a sí, y ser sí mismo no es sino éxtasis temporal: el ‘salir de’ para ‘retornar sobre’ es el tiempo y la re-flexión sobre sí que permite identificar y reconocer el tiempo como cohesión de vida (vg. sólo adelantando en el tiempo puede retrospectivamente asignarse aquel futuro al pasado y ver ambos como un solo impulso). Si, como sugerimos al principio de este capítulo, en Merleau, es el origen, el nacimiento lo que convierte en irremisiblemente finita nuestra historia, más que el ser-para-la-muerte, se trataría de una manera más 'temporal', menos subjetiva de interpretar el tiempo vivido porque el inicio es lo no vivido subjetivamente, lo que nos precede –precede a nuestra historia confiriendo una pasividad insalvable y continuidad a la vez a todo el decurso temporal: cada instante no puede por menos que cargar con su origen, su pasado aunque, originariamente, los retome en cada presente. En cambio, Heidegger puede hablar de una temporalidad auténtica en un sentido, digamos, no pasivo sino de apropiación porque si el tiempo es ek-stasis lo es ante todo en relación a lo por-venir que puede encararse, vivirse con autenticidad, no sólo cargar con ello o recogerlo. Para Merleau la cohesión de vida no necesita ganarse en el *Augenblick* contra la dispersión temporal propia de la cotidianidad porque, como dice el propio Heidegger, el sí mismo no es sino la otra cara de la ek-sistencia temporal, génesis y finitud de un sí son la temporalidad misma.

Ser en el tiempo siendo el tiempo nuestro ser, o comprender que el tiempo es sujeto y el sujeto es tiempo, ésa es la radicalidad y originalidad de Merleau. Más allá de Husserl que apunta a una conciencia originaria que dé cuenta del tiempo como flujo sin ser intratemporal, es al tiempo originario a lo que se refiere con lo que no hay nunca un sujeto al margen, un ahora fuera del continuo sino un surgir o eclosión incesantes. La co-incidencia de ese presente absoluto queda para siempre aplazada si se la entiende como transparencia a sí y al mundo por el hecho de ser temporales, es decir, por escapar a sí y a todo ‘ahora en la conciencia’ que, saliendo del tiempo, pretendiese dar cuenta del mismo y del sujeto temporal *sub specie aeternitate*, como si

fuera Dios. Pero entonces: lo originario se desplaza ya que el sujeto se mueve con el tiempo sin llegar nunca a plena identidad. Ser de raíz tiempo impide que nos ubiquemos en ahora alguno, substancializar nuestro ser y si, aún así, la ilusión que se produce es la de un presente que acoge todos los tiempos es porque ese transitar temporal es un lento ir de un campo de presencia a otro, como si nunca dejásemos ninguno porque cada uno apunta hacia otro y recoge al anterior, en una síntesis de transición no aprehensible por acto alguno de representación o de síntesis activa. Luego, *ser el tiempo* cuestiona de raíz, radicalmente, al sujeto constituyente de mundo y tiempo del idealismo, que sería necesariamente un sujeto externo al tiempo y al mundo porque, además, es el sujeto quien es generado sin fin en ese su transcurrir temporal y no el núcleo idéntico para quien hay tiempo. Lo que consigue Merleau es radicalizar la propuesta de Husserl de subjetivizar el tiempo: no consistiría ésta en reducir el tiempo a conciencia sino en *ser el tiempo* lo que prohíbe no sólo el presente-fuente como originario co-incidir del mundo en la conciencia sino también el fuera de tiempo que de algún modo es el *Augenblick* para Merleau. Es por ser fuera de la cotidianidad por lo que el instante-mirada alcanza el tiempo en su totalidad, en su relación con el mundo del que tenemos cura, en la existencialidad, facticidad o caída. Pero ese fuera no casa con el continuo pasar uno en otro del tiempo, desde la dispersión de la que no puede escaparse. (Lo que, por otro lado, tampoco dice Heidegger para quien autenticidad-inautenticidad no son dos opciones entre las que pueda elegirse...)

Con todo, parece originario el tiempo en el que “el ser coincide con el ser para sí”⁴⁸, es decir, cuando no es secundario porque no es re-presentación sino presencia ‘en persona’. Pero no es por presentarse ante la conciencia sino por ser, ser en el mundo en la percepción por lo que prioriza Merleau ese ser presente del mundo en el existir a cualquier re-presentar teorizante. Tampoco es como transparencia e identidad consigo sino más bien como contacto consigo desde el mundo al que estoy previamente abierto como puede hablarse de conciencia o subjetividad. El “campo de presencia” o el “presente viviente” son los nombres que sustituyen la “presencia absoluta” en la conciencia del idealismo: campo de presencia denota la densidad y opacidad del mundo como horizonte, sedimentado y en proyecto, que impulsa desde sí los tiempos como su despliegue; presente viviente indica que la experiencia de mundo es siempre naciente, en el tiempo. La eclosión del tiempo, que configura ek-státicamente el ser temporal que somos, comporta a su vez en su impulso originario el mundo, el cuerpo, la densidad de experiencia que soy y si surge el futuro del presente que soy es por ser

⁴⁸ Husserl, *Zeitbewusstsein*, p. 42, citado en Fp 430 Php 483

presencia a mundo, presencia corporal y sedimentación de un pasado en mí. Es sólo a condición de redefinir por completo lo que se entiende por presencia, ahora relativa a mundo, corpórea, naciente y desplazándose en el continuo del flujo vital, de redefinir *cogito* como contacto a sí mediante el mundo y temporal -identidad provisoria o por hacer-, de concebirla, en fin, existencialmente no idealistamente, que cabe entender la primacía de la presencia en Merleau. Como ha señalado oportunamente Waelhens⁴⁹ eso no puede oponerse sin más al primado del futuro en la temporalidad auténtica de Heidegger, porque para éste también es sobre el presente que estamos centrados, sobre el *ser en (Sein bei)* que se da el modo de ser auténtico o inauténtico en relación al tiempo, sobre un ser en el mundo cotidianamente caído e indiferenciado que puede instaurarse un privilegiado modo de relación con el futuro, como anticipación de la muerte.

¿Hay una tercera vía (cfr. Dastur⁵⁰) que conjugue el ser ek-stático del *Dasein*, existir que es la salida de sí de pasado, presente y futuro, con el privilegio de la presencia-a-sí reclamado por la exigencia fenomenológica de la donación “en persona” de las “cosas mismas”⁵¹? Conviene reparar, de antemano, en el estropicio causado por el análisis del tiempo en la arquitectura de la fenomenología: no tiene sentido ya referirse a un sujeto constituyente si a la par es constituido temporalmente, la presencia no tiene el carácter de fundamento de evidencia, finalmente, para describir la aparición del tiempo hay que hacerlo *en* el tiempo y *en* el mundo. Merleau-Ponty no renuncia a hablar de “cohesión de vida”, de “afección de sí por sí”, de “subjetividad” o de “presencia”⁵² pero lo hace curiosamente desde la facticidad como la condición temporal, mundana y corpórea. El tiempo se convierte, a la vez, en lo que no controlo ni constituyo -como tampoco el mundo en el que estoy o el cuerpo que soy (“no controlo los latidos de mi corazón”⁵³)- y en donde se produce el deslizarse de los campos de presencia, el recuperar renaciente del pasado, el reconocimiento retrospectivo del futuro que configura una historia personal, una cohesión vital como presencia consigo en un decurso demorado a lo largo de una vida y, por tanto, nunca completo ni transparente. Una dehiscencia a sí que no conduce a la pura diseminación en el tiempo del “sí mismo”, como pensaba Hume, sino a un co-inicidir consigo y con el mundo pero desde el mundo y el tiempo, es decir, nunca terminado y siempre opaco, a

⁴⁹ A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambigüité*, págs..307-308

⁵⁰ F. Dastur ; *La phénoménologie en questions*, p.154 « Il s'agit pour Merleau-Ponty de s'engager dans cette troisième voie qu'est la voie phénoménologique (...) »

⁵¹ Entre las muchas citas posibles en *Leçons pour une phénoménologie du temps*, p.53: « sa présence en personne, dans le mode de *l'être-donné-en-personne* »,

⁵² Respectivamente; Fp 429 Php 482, Fp 433 Php 487, Fp 430 Php 483, Fp 431 Php 484

⁵³ Fp 434 Php 488

un sí que no es sino el entramado de remisiones de unos tiempos a otros, de unos útiles a otros que es el mundo y es el ser en el mundo.

Esa tercera vía pretende distanciarse de manera equidistante también del tiempo como multiplicidad recibida, y del tiempo como mera espontaneidad aniquiladora. Los hechos psíquicos o las conductas no se suceden dispersamente, según el parecer empirista, ni tampoco se vinculan causalmente; un secreto hilo los anuda sin referentes, y ese hilo es el tiempo y es la subjetividad. Pongamos por caso los celos de Swann del primer libro de la *Recherche du temps perdu* que convierten su amor por Odette en un infierno: ¿a causa de sus infidelidades o porque ya el amor de Swann los prohijaba? En realidad, si el amor que siente Swann por Odette consistía en querer estar con ella siempre, en convertir su vida en un homenaje hacia ella (o él), es ese modo de ser en relación al otro lo que conlleva los celos; es, *ab ovo*, un amor celoso arraigado en la propia estructura de existencia de Swann. Lejos, pues, de ser ajeno lo acontecido al amor de Swann, a su modo de ser y a su ser con otros, son los celos su resultado, un presente celoso generado por aquel otro en el que contemplar a Odette era todo su solaz. Quien vea en eso una prueba de la persistencia de un sujeto idéntico a sí que se proyecta a sí mismo y se pone, es porque olvida que existir es ser temporalmente y en relación a otros, a Odette pongamos, y con el mundo y que es el tiempo precisamente quien permite un ponerse porque eso es, como dice Merleau, “la esencia del tiempo viviente”⁵⁴. Ciertamente: de un modo de ser en el mundo, de un campo de presencia que irradiaba la alegría de ser con Odette nos hemos deslizado a ese otro en el que Swann trata inútilmente de expulsarla de su vida, pero eso significa que no lo hemos generado, que el sujeto no constituye su vida, su futuro sin más como el resultado de un proyecto sino que el tiempo se autogenera y así nos engendra como ipseidad. No hay identidad fuera de esos actos o hechos psíquicos sino que, sucediéndose en el tiempo, sustituyéndose unos a otros, comunicándose secretamente entre sí acaban por configurar un estilo personal reconocible. En el decir de Merleau:

‘Se constituye como fenómeno en sí mismo’, es esencial al tiempo el que no sea solamente tiempo efectivo o que se escurre, sino además tiempo que se sabe, pues la explosión o la dehiscencia del presente hacia un futuro es el arquetipo de la *relación de sí a sí* y dibuja una interioridad o una ipseidad.⁵⁵

La ipseidad así dibujada es móvil, le es esencial abrirse al otro, salir de sí. Cualquier reflexión que se pretenda pura –esto es, fuera del tiempo y de todo lugar- se

⁵⁴ Fp 433 Php 486

⁵⁵ Fp 433 Php 487 (La cita es de Husserl, *Zeitbewusstsein* p.436)

inserta en un flujo, es afectada por sí misma. Y, por otro lado, el tiempo no es una multiplicidad de momentos ciega, que recibiría (¿quién?) pasivamente para constituir luego su síntesis, sino que “se sabe” porque penetramos esa multiplicidad desde el momento en que no nos limitamos a asumirla, y la propia generatividad del tiempo, su salir de un sí hacia otro sin perderse nunca del todo da la opción de recomenzar, de distanciarse, de realizarme como yo. Sólo podemos afirmar que se produce así una “síntesis pasiva”⁵⁶ en el tiempo, una síntesis que yo no produzco, de la que no tengo sin más la clave porque no hay identidad desde la que se efectuaría, si afirmamos, a la vez, que esa pasividad no es la de algo exterior que la cause. En lugar de declarar, pues, espontaneidad y pasividad como contrapuestas, Merleau-Ponty acoge ese “monstruo”⁵⁷ (en la interpretación de Sartre) como lo propio del tiempo y de la subjetividad. “Una espontaneidad ‘adquirida’ de una vez por todas ‘se perpetúa en el ser en virtud de lo adquirido’, es exactamente el tiempo y es exactamente la subjetividad.”⁵⁸

Resume muy bien esta situación el hecho de nacer, a la vez surgimiento del tiempo y de mí mismo, y asunción pasiva de golpe de toda mi facticidad. No somos espontáneos por ser una nada que permita arrancarnos de nosotros mismos sino que es el tiempo, su poder de pasar a otro momento superándolo y asumiéndolo lo que permite nuestra espontaneidad: cada presente es así nacer al mundo (ya siempre ahí, ¿preexistente?) pero surgimiento también que provoca la distancia en relación a cualquier identidad a sí entendida como presencia absoluta, tiempo, en fin, que libera de la su-jeción al presente. Frente al tiempo histórico de Heidegger y Sartre, que podemos caricaturizar respectivamente como el de la decisión resuelta y el de la pura espontaneidad, el tiempo de Merleau Ponty es un tiempo que se sabe a sí ya que resulta de la mutua penetración de los presentes que confiere sentido al todo temporal, penetrarse posibilitado por el tiempo como ek-stasis, relación con el otro y no el auto-ponerse de una identidad a sí. Por eso, las decisiones pueden ser puestas en relación con el pasado y no son nunca sin motivo, por eso también pueden ser retomadas y nos salvan de la dispersión. La debilidad que representa nacer porque nos impide ser un individuo puro es también lo que funda nuestra actividad.

⁵⁶ Fp 434 Php 488

⁵⁷ Fp 435 Php 489

⁵⁸ Fp 435 Php.488-489 (Las citas son de *L'Être et le Néant*, p.195, trad. esp. *El ser y la nada* p.179)

No somos, de manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo sobrevenido a una voluntad, una percepción sobrevenida a un juicio, sino completamente activos y completamente pasivos, porque somos el surgimiento del tiempo.⁵⁹

El resultado de la síntesis que Merleau opera en relación a Husserl y Heidegger es que aquello por lo que puede hablarse de cohesión de vida es, por un lado, la espontaneidad generadora del tiempo que permite la distancia que propicia el reconocimiento y, por otro, la densidad temporal y de mundo propias de cada “campo de presencia” que garantiza en cada explosión –de por sí aniquiladora- todo el ser. El gozne entre los mundos presentes y las presencias es así cierto ser ya siempre cabe el mundo como facticidad originaria por más que se renueve en cada instante. Es de ese pasado no datable -e irrecuperable, en parte porque lo soy siempre ahora- de donde surge, tanto como del poder anulador del tiempo, todos los presentes. Ahora bien, ese pasado originario no es sino la facticidad misma, carece de contenidos, no es recordable en conciencia alguna porque es el ser mismo en toda su verticalidad, profundidad y movilidad –con todos sus vínculos carnales, mundanos y temporales potencialmente abiertos por *ser* y *ser en el mundo*.

4. Génesis de sentido y presencia como clave última de ser en el mundo

Al final del capítulo, Merleau lanza una mirada retrospectiva hacia el origen e intención primera de un proyecto iniciado en *Structure du comportement* que permite comprender el lugar que ocupa en el mismo el tiempo viviente y la primacía del campo de presencia. En *Structure du comportement* pero también en *Fenomenología...* se han examinado las relaciones entre lo exterior y lo interior, entre naturaleza y cultura, entre ser objeto para la conciencia (realismo) o estar la conciencia inserta en un tejido de objetividad (idealismo), entre el método explicativo propio de las ciencias y la reflexión o, resumiendo, entre sentido y sinsentido. Del lado del realismo tendemos a ver los hechos como un conglomerado sin sentido, del lado del idealismo, en cambio, bien leídos, son la expresión de una razón absoluta y hay un sentido de la historia como lo hay de la naturaleza. Pero el sentido, intencionalmente considerado, es colmar la noesis, su impleción (*Erführung*) o la reanudación comprensiva de unos hechos anteriores o aún que tal o cual signo o palabra esté como representante de algo distinto: ninguna de esas acepciones precisa para Merleau de un acto donador de sentido (*Sinngebung*). Según el idealismo, el sentido de signos y hechos reposa en último término en un acto de significación distinto de ellos y ulterior, mientras que,

⁵⁹ Fp 435 Php 489

como hemos visto repetidamente en el análisis de *Fenomenología...*, lo que revela la percepción es que la significación surge con la relación con el objeto: no comienza el significado de “mesa” cuando se la nombra, eligiendo un signo sino en la relación corpórea y perceptiva con ella, por un esquema corporal que anticipa la cosa y la comprende. Los hechos, las conductas e incluso las cosas de mi mundo se engranan entre sí por su relación con mi existencia situada y corpórea, antes de convertirse en significados de un signo o en contenidos expresos de conciencia. El acto de significación idealista sólo es preciso si consideramos, pongamos un cuadro, como sin sentido por sí mismo, si entendemos las operaciones perceptivas como sin intención, si no vemos, en fin, el vínculo ya establecido con el mundo y partimos de un sujeto concebido como el no-ser que permite desde su para sí que lo en sí se revele como significativo. Merleau-Ponty rechaza ese sujeto como espejo de la realidad, que olvida su existir para sólo reflejar, como si no estuviese precisamente toda la realidad en él por el hecho de ser en el mundo. Lo que encontramos en el hueco que para Sartre es la conciencia del sujeto es la presencia del mundo⁶⁰. Previo a todo acto de significación y a cualquier intencionalidad de la conciencia, hemos encontrado un sentido operante en los hechos y signos que nuestro ser habitando el mundo comprende corporalmente: de ahí que sea por el ekstasis temporal del existir por lo que eclosiona un sentido, es decir, por el despliegue de esa presencia, de esa densidad de ser que somos. Es por la temporalidad que hay sentido y no por una donación tética de significación.

Encontrábamos, bajo la intencionalidad de acto o tética, y como su condición de posibilidad, una intencionalidad operante, ya en acción con anterioridad a toda tesis o todo juicio, un ‘Logos del mundo estético’, un ‘arte escondido en las profundidades del alma humana’ y que, como todo arte, no se conoce más que por sus resultados.⁶¹

Subyace, pues, al acto del juicio la acción por la que se produce la interacción con el mundo, la percepción y con ella una razón, un orden escondido en el mundo percibido, como ya intuyera Kant en su último período. El *a priori*, la condición de posibilidad de la conciencia y del juicio no es sino la existencia misma como aprehensión activa y plena de sentido de un mundo “estético”. La significación como *Sinngebung* descubre siempre un sentido ya hecho o por hacer que es en la relación con el mundo. El sentido del movimiento del curso del agua del río lo tiene sólo en relación a mi posición en el mundo, el sentido de una frase por la intención con la que

⁶⁰ Php 490 Fp 436 « Au creux du sujet lui-même, nous découvriions donc la présence du monde. »

⁶¹ Fp.436-437 Php 490-491 (las citas son de Husserl: Formale und transzendente Logik, p.257)

apunta quien la enuncia. En el mundo en sí y sus coordenadas geométricas es inexplicable el movimiento, que sería siempre relativo, igual que la dirección o el sentido del mismo; sólo la tierra como suelo (*Boden*), una tierra que no se mueve, (como ha demostrado Husserl en uno de sus últimos escritos⁶²), porque, más allá de reposo y movimiento, es el suelo que habito, la referencia no objetiva de la que arranca cualquier movimiento efectivo. La noción de presente viviente quiebra en su ambigua formulación por los dos lados la necesidad de significar por un acto expreso de conciencia: de un lado, el sujeto como ekstasis, como eclosión de la presencia al mundo y del mundo precede y supera a cada instante al sujeto constituyente de sentido, de otro, el mundo como cuna de todas las significaciones, sentido de todos los sentidos y suelo de cualquier pensamiento precede los significados o pensamientos y los excede. El mundo como horizonte último de todas las experiencias supera la alternativa de sentido y sinsentido porque es la “patria de toda racionalidad”⁶³, la necesaria situación o contingencia de cualquier fundamentación o pretensión de universalidad.

Conviene contraponer, siguiendo lo anterior, la constitución de sentido del idealismo con la génesis de sentido en la que se embarca sobre todo el último Husserl. En efecto, el sentido, lo hemos visto, me precede y constituye por lo que no puede ser constituido por mí: los signos no son convenciones, meros productos culturales sino que, difuminada la línea entre naturaleza y cultura, las cosas pueden “ser significadas” porque conllevan su propio sentido corporalmente “habitado” en mi relación con ellas, y los hechos de una historia o de mi vida, por su parte, pueden ser aprehendidos en cierta dirección porque ninguna conducta es sin intención aunque se trate de gestos involuntarios. En lugar de una operación consciente y voluntaria, inscrita culturalmente, ulterior a lo acontecido y externa a los hechos, cosas o naturaleza, preferimos recuperar retrospectivamente el “suelo” de sentido desde el que conciencia, cultura y significaciones han nacido⁶⁴. Esa es la *Sinngenesis* que encontramos en la *Crisis...husserliana* donde reconstruye la historia de la actual ciencia matematizante para conducirla al suelo del mundo vivido. Es la tierra que no se mueve, pese a Galileo, porque no es tierra-objeto sino tierra-fundamento, tierra que habito y que, por hacerlo, se mueve conmigo. También somos en el tiempo y éste se mueve con nosotros: habitamos siempre en el presente pero es un presente moviente-viviente, a la vez surgimiento como existir, y nacimiento del sentido del mundo del que no podemos dar cuenta del todo ni comprender plenamente porque somos en el mundo y

⁶² Husserl, *Umsturz der kopernikanischen Lehre*

⁶³ Fp 439.Php 492

⁶⁴ Citas todas de Fp 439 Php 491

somos el surgir temporal de su sentido, siempre emergente aún. Ese retroceder hacia el surgimiento del sentido no es sino el *Dasein* que es comprendiendo su ser y prolongando, así, sin fecha, un acto de significación futuro por el que una Razón absoluta y fuera de tiempo redujera, resumiera ese sentido siempre naciente que soy.

Pero, entonces, también el tiempo es vivido así, mundanamente y desde dentro, no como algo externo sino como lo que somos, y el sentido temporal no será sino el sentido de nuestra vida, accesible sólo a quien esté situado en su curso: igual que de la Tierra no puede uno bajarse así tampoco puede uno apearse del tiempo y es desde él que se lo puede aprehender. Ahora bien, la noción de presencia convierte a sujeto y objeto en momentos abstractos, hace imposible mantenerlos siquiera como dualidad intencional.⁶⁵ Vimos que el tiempo vivido vuelve falsos a la vez al tiempo subjetivo y objetivamente entendidos, pero convierte igualmente en problemático referirse a relaciones de trascendencia -aunque sea un trascender activo y mutuo- entre sujeto y mundo. El suelo del que no podemos despegar sin convertir el pensar en pensamiento de sobrevuelo es de consuno la Tierra y la Presencia viviente como *hic et nunc* del pensar pegado a la tierra. Luego pensar desde fuera el mundo para relacionarlo de algún modo con el existir, igual que pensar el tiempo como algo externo, es hacer abstracción del propio ser.

Para Merleau, si bien es cierto que, intencionalmente entendido, todo sentido es un dirigirse hacia otro de sí de hechos, signos o conductas, esa relación es el auto-trascenderse de la temporalización, no la trascendencia del objeto en su encararse a la conciencia, del en sí en relación al para sí. Hay un presente 'idealista' que es el de la conciencia de sí que recupera todos los lazos con el mundo en una apropiación sintetizadora que les confiere al par significado, y hay una presencia espesa del mundo en el hueco de la subjetividad que ni se sabe ni se posee ni es otra cosa que la condensación de la experiencia que tiende a un imposible acabamiento, el movimiento de explosión del propio mundo en el existir temporal. Por eso, "presencia", entendida así, como 'ser en el mundo' que es trascendencia activa con el mundo, en un movimiento y conducta apropiadora e insuficiente siempre, y como 'percepción', por así decir, previa a todo encarar las cosas, que prepara una dirección hacia ellas, que las dispone con un esquema corpóreo, contiene, como suelo de situación desde la que toda posición tética puede luego establecer tal o cual significado, la matriz de todos los sentidos, el fundamento fáctico, mundano de todo pensar. Visto desde esta presencia, no hay exterioridad desde la que establecer una mirada reflexiva o

⁶⁵ Php.492 Fp 438 « Elle (l'analyse du temps) éclaire les précédents analyses parce qu'elle fait apparaître le sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est la *présence*. »

sintetizadora sobre el mundo o la vida porque reúne a sujeto y mundo en el mismo trascenderse, moviente y temporalizador. La presencia es surgimiento del tiempo y del mundo, pro-yección ek-stática y, a la vez, ser ya en ese tiempo que se a-propia, y ser en ese mundo, experimentado desde siempre y cada vez a punto de surgir en un nuevo percibir-nacer. Tiene el sentido de un “ya” que es una suerte de pasado originario e irrecuperable y el de un horizonte inabarcable que, por delante, me señala posibilidades siempre abiertas pero todo eso lo soy en este presente-viviente. La unión temporal descrita como presencia se convierte en piedra angular para todas las uniones que preceden siempre a las síntesis de la conciencia: a la unión en el trascenderse de sujeto y mundo pero incluso a la unión cuerpo-conciencia o yo y otro.

Los esquemas temporales sirven a Merleau, como antes a Heidegger, como clave última de ser-en-el-mundo. En relación a la necesaria unión del para sí a un cuerpo, constata ahora, para añadirlo a los argumentos ya expuestos, que es tan esencial tener un cuerpo como lo es “para el futuro ser futuro de cierto presente”.⁶⁶ Equipara Merleau la relación de presente y futuro en el movimiento único de temporalización con la unidad intrínseca, “esencial” entre tener un cuerpo presente y ser como *Dasein*, como existir conforme a proyectos, al futuro, con cierta conciencia de sí y cierta libertad. Se ha recalcado ya otras veces en el comentario de esta obra, que tener un cuerpo, mejor este cuerpo concreto, si es la contingencia del existir, es su necesaria contingencia y eso en varios sentidos. Primeramente, significa que es esencial porque constituye ese ser en el mundo conjuntamente con mi conciencia, en segundo lugar, que no es sólo ocupar un espacio o un tiempo, estar encarnado lo que resulta necesario para que haya conciencia sino que, para que se dé esa apertura de ser concreta que soy en cada situación, ese proyecto y conciencia determinadas, se precisa un cuerpo igualmente determinado, este cuerpo *presente* orgánicamente vinculado con esos fines. Lo que es cierto, escribe, es que “nuestra existencia abierta y personal se apoya sobre una primera base de existencia adquirida y fijada” (...) y que “la dialéctica de lo adquirido y del futuro es constitutiva del tiempo.”⁶⁷ Converge en la presencia corporal como hábitos el pasado esclerotizado pero susceptible de ser apropiado en un uso renovado, y mis posibilidades, posibles por aquéllos, porque el cuerpo es el ‘poder ser’ primordial que soy -ese cuerpo habituado al mundo que se las tiene con él- y que, por eso, proporciona las destrezas de las que se beneficia el para sí en su proyectarse. El pasado en su forma obsesiva y cerrada, que vimos en las patologías de Schneider, impide el fluir del tiempo, por lo que se resiste a ser “apropiado” en un presente viviente volcado sobre un futuro; en cambio, el

⁶⁶ Fp.438 Php 493

⁶⁷ Fp.439 Php 493-494

temporalizar propio, que es recogerse y lanzarse, in-corpora aprendizaje y experiencia de mundo a mi ser, se hace ek-sistencia y así, no sólo no impide el futuro sino que es su potenciador. En la unión temporal, lo que corresponde a fijaciones -hábitos adquiridos, esto es, aprendidos- y a la apertura de ser forma un solo proceso del que son inseparables sus aparentes momentos: un movimiento que me lleva del pasado que el cuerpo guarda al espontáneo gesto de un futuro hecho así posible.

La imposibilidad de exterioridad real respecto al existir mundano que resume el concepto de "presencia" parece plantear -es la segunda cuestión que aborda Merleau- una subjetivación de tiempo y mundo, una suerte de inmanencia (de otro orden desde luego que la propiciada por el idealismo) de todos los sentidos posibles, de todos los tiempos posibles, en mi vida como matriz última. Según eso, el mundo no podría pre-existir a mi experiencia ni perpetuarse sin mí pues depende para ser de mi existir en el que el mundo es. El sentido del color sólo se da a quien lo siente, como el sentido de una frase sólo es revelable para quien la in-tiende hacia una meta, como el paisaje sólo es para el espectador... El sentido de mundo como tal sólo es abierto desde el proyecto de ser desde el que los entes aparecen en una trama de útiles, y es por ello que Heidegger dice que el des-velamiento del ser de los entes se da por la apertura a ser del *Dasein*, como *lumen naturalis*. Pero esa subjetividad de mundo no lo es porque un sujeto o conciencia, exteriores y anteriores a mundo, puedan desde sí, desde su vacío o su libertad, constituir, sin más, el mundo en su significado sino que, lo es porque el mundo es *existiendo*, o sea, que es siendo en el mundo que el mundo se da. "El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que nada más es proyecto del mundo; mas el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que el mismo proyecta."⁶⁸ Como existir es la trascendencia activa en relación a mundo y despliegue temporal de la conciencia y del mundo, de una conciencia, pues, constituida desde y por el mundo, carece de justificación pensar causalmente o idealistamente la pro-ducción de un sentido de mundo. El mundo no precede al sujeto que lo experimenta porque se da en esa relación perceptiva y carnal pero menos aún puede decirse que un sujeto sin mundo pueda dar cuenta del mismo, hallar su clave. No precede el ser posible al mundo efectivo, no hay un pasado en el que una futurible realidad quede pergeñada, sino un hacerse significativo y darse del mundo en el presente viviente que abre y posibilita, relaciona y significa (esa es su dimensionalidad, el horizonte del presente) pero siempre por la pregnancia de experiencia y mundo vivido que recoge cada presencia. Esa unidad temporal,

⁶⁸ Fp 436 Php 491

dimensional, preñada y moviente que es el presente vivo impide, en fin, tratar como momentos aislables mundo y existencia.

Si aún así se sostiene que el mundo puede existir sin mí porque perdura en los otros y que eso desmiente la unidad antes expresada, lo único a lo que nos apela eso es a repensar desde la temporalidad unificante la relación yo-otros. Vimos que percibir el comportamiento del otro no era sino constatar su “presencia al mundo”. Pero si la presencia a sí del otro, su *cogito* no es sino compromiso con el mundo, y tanto la *presencia* a sí como la *presencia* a mundo suponen un temporalizar viviente y propio, en cierto modo, en el comportamiento del otro vemos otra temporalización que no es la nuestra. Dos temporalidades no se excluyen como sí parece que lo hacen dos conciencias. Ni uno (yo) ni el otro se saben si no es proyectándose en el presente y abriéndose a un pasado que ya no vive y a un futuro que aún no son. Así pues, igual que no se sabe plenamente el sujeto temporal e igual que su mundo y presente se encuentran abiertos, ampliados a temporalidades que no viven, del mismo modo, puedo enlazar mi temporalizarme con las temporalizaciones de otro. Puedo así vincular mi historia personal con la historia colectiva que mi existencia privada reanuda trascendiendo por ello, de alguna forma, mi actualidad o mi subjetividad.

La solución de todos los problemas de trascendencia se encuentra en la espesura del presente preobjetivo en el que hallamos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo, eso es, el punto de inceptión (*amorçage*) de las “explicaciones” en lo que de legítimo tienen éstas...y al mismo tiempo, el fundamento de nuestra libertad.⁶⁹

⁶⁹ Fp 441 Php 495

Capítulo XIV.

Sobre la libertad¹

Con la reflexión sobre la libertad, Merleau-Ponty cierra su análisis de las estructuras de la subjetividad, de lo que Sartre llamaría estructuras del para-sí. Es en explícito y detallado debate con el autor de *“L'Être et le Néant”* como define Merleau la condición y situación humanas. Pero hay motivos para ir más allá de una discusión ‘humanista’ y entrever en este capítulo trazos de una ontología existencial que culmina su oposición a la dualidad ser-nada, ser en sí-ser para sí sartreana². ¿Cómo entender si no el hincapié que hace nuestro autor en categorías como lo probable o la contingencia necesaria, entre otras, sin que se dibuje como fondo negativo las posibilidades, la espontaneidad, el no ser propios del para-sí sartreano?

De la temporalidad a la historicidad, del carácter o falta del mismo del individuo a la caracterización social, de la facticidad consubstancial de la condición humana a las circunstancias concretas de cada uno, Merleau-Ponty repasa todo el abanico posible de cuestiones en torno a la libertad y la situación. Más allá de una antropología existencial, lo que propone es la inclusión de la *praxis*, de la elección, de la acción con sus circunstancias dentro de los análisis fenomenológicos -entendiendo por eso, que sobrepasen el marco teórico, esencialista o naturalista que circunscribe y hace ininteligible habitualmente lo ‘práctico’.

La recta comprensión de este ámbito no significa, como parece hacer Sartre, aislar la escena y momento de la elección de cuanta experiencia, conocimiento, lastre de pasado, de cuerpo o de cultura sedimentada haya acumulado hasta entonces el sujeto decidente, sino bien al contrario incluirlas en la *praxis* como su condición misma, como aquello que la vuelve inteligible. La verdadera libertad, que es necesariamente circunspecta, se nutre de todo lo que aporta ser en el mundo a la par a mi mundo y al sujeto así constituido –no sólo constituyente: así, mi ser históricamente constituido o corpóreamente tramado en el mundo. Una vez más en *Phénoménologie de la perception*, la existencia corpórea y mundana resulta sólo entendible en el “*entre deux*”, en su ser, a la vez, indeterminada y situada, irreductible tanto al determinismo -

¹⁰ Dedico este capítulo a la memoria de Eduardo Bello-Reguera, cuya generosa ayuda ha animado y dado cuerpo a este escrito.

² Cfr. Bello Reguera, Eduardo “Figuras de la libertad en Merleau-Ponty”, *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. Extra págs..167-185, coincide, creo, en esa apreciación cuando escribe en la p. 167 : “Estimamos que la interrogación filosófica del problema de la libertad va más allá de la simple descripción: nos lleva poco a poco a la comprensión del ser que se expresa en un comportamiento libre.”

sea materialista, sea el de una esencia humana prefijada- como a una pura espontaneidad sin motivos ni razones, en fin, sin génesis.

1. ¿El hombre sin atributos?

Como vimos al principio del capítulo dedicado al otro (c. IV, parte III)³, Merleau rechaza la posibilidad de una conciencia de sí si por eso entendemos un sí mismo, idéntico en el tiempo en el que podamos reconocernos. Sería, más bien, tal identidad el resultado de una construcción "*après coup*", retrospectiva que confundiría la vivencia "vívica" con la proyectada desde el yo actual hacia el pasado. Ese fracaso por constituirse en identidad no es sólo debida al inevitable retraso de la conciencia de sí respecto a lo vivido (como patentizan nuestros escasos y poco fiables recuerdos de la infancia) sino que es implícito al hecho de existir, entendido como nacimiento permanente que renueva las relaciones con el mundo, con su pasado y sus proyectos a cada instante o que es, si no, cuando menos, susceptible de hacerlo. Así, sólo el anquilosamiento en unos esquemas, conceptuales o vitales, que paralizan pensamiento y acción y obstaculizan proseguir en todo su dinamismo la relación con los otros o con el mundo permitirían el, aún así, provisional "cierre sobre sí" al que llamamos identidad. Únicamente al idiota en su "idiocia" ("cécité") podríamos atribuirle rasgos permanentes, los estereotipos que le anclan impidiéndole progresar.

En la vivencia de uno mismo, cualquier caracterización en uno u otro sentido se vuelve insuficiente y tramposa, conscientes como somos de lo provisional e impostado de los papeles que desempeñamos, que nunca agotan nuestro ser.

Mas en el instante en que me vuelvo hacia mí mismo para describirme, entreveo un flujo anónimo, un proyecto global en donde no hay aún "estados de conciencia", ni, menos aún, calificaciones de ningún tipo. No soy para mí mismo ni "celoso", ni "curioso", ni "jorobado", ni "funcionario".⁴

Sólo somos de esta o aquella manera, sólo puede caracterizarnos como funcionarios o burgueses quien nos ve desde fuera, esto es, quien no comprende, como sí hacemos nosotros, nuestra vida desde dentro, sino desde el exterior que le permite objetivarla.

Es en la crítica de la razón teórico-objetivante en beneficio de lo vivido que Merleau se encuentra con Sartre. Es indiscutible para ambos que la distancia entre mi

³ Php 398 Fp 358 : "Mes prises sur le passé et sur l'avenir sont glissantes, la possession par moi de mon temps est toujours différée jusqu'au moment où je me comprendrai entièrement, et ce moment-là ne peut pas arriver, puisque ce serait un moment encore, bordé par un horizon d'avenir, et qui aurait à son tour besoin de développements pour être compris."

⁴ Fp 442 Php 498

experiencia y su contemplación, sea la del otro, sea la de mí mismo como viéndome de fuera -tal como ocurre cuando analizamos nuestro pasado- es insalvable y falsifica cualquier intento de aprehendernos como totalidad o de definirnos. Pero esta indeterminación esencial es lo que Sartre llama “existencia”, entendiendo así el ser propio como precisamente ‘no ser’ (esto o aquello, ni poder serlo jamás), de otro modo, como libertad⁵. Como bien observa Eduardo Bello-Reguera, para Merleau, en cambio, la libertad no es sino una dimensión de la existencia y la pregunta última, la pregunta por el sentido del sentido o de su génesis antecede a la noción misma de libertad⁶. Quiere eso decir que no presupone, como sí hace Sartre, la libertad como donadora de sentido al ser, por sí mismo mero en sí, sino que problematiza el origen del sentido porque concibe la relación con el mundo en una doble dirección, centrífuga y centrípeta. Por supuesto, diría Merleau con Sartre y con Heidegger, que ser en el mundo no es ser cosa, determinable por un qué y objetivable, al menos desde fuera; ser es existir indeterminado en su ‘por ser’ *pero* –ésta es la novedad- *igualmente indeterminado en su ‘ser en’ el mundo y hasta en su ser en relación a su ya haber sido*. La apertura del existir no radica sólo en la libre proyección de un futuro que puede demoler cualquier situación y cualquier ‘ser ya sido’, así como conferir sentido siempre nuevo al mundo, sino por la propia dimensionalidad del mundo ‘en’ el que somos, por las relaciones dialécticas que mantenemos con él por ser solicitados, cuestionados desde su ser enigmático, no sólo porque renovemos libremente su sentido.

Nada que objetar, pues, en principio, a que en lugar de ‘atributos’ sociales o naturales que generalizan a priori nuestra existencia, se le oponga la libertad como única certeza, pero ¿implica eso ver libertad y mundo como antitéticos? El problema es que si la libertad es esa nada en todo opuesta a naturaleza y sociedad (y del otro, del que nos juzga, también, dicho sea de paso) las consecuencias de esa radical antinomia es convertir en incomprensible precisamente todo acto libre, praxis o decisión si por ellas entendemos algo o si de ellas surge algo, y no la nada.

Si, en efecto, la libertad es igual en todas nuestras acciones y hasta en nuestras pasiones (...) no puede decirse que haya ninguna *acción* libre. (...) La idea misma de opción

⁵ Cfr. Ibid: “Ante la insuperable generalidad de la conciencia, ninguna particularidad, parece ser, puede vincularsele; ningún límite puede imponerse a este poder desmesurado de evasión. Pues para que algo exterior pudiese determinarme (en los dos sentidos del término) sería necesario que yo fuese una cosa”.

⁶ Bello-Reguera, Eduardo, *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Publicaciones Universidad de Murcia, 1979; págs..54-55: “En éste (Merleau) la noción misma de libertad aparece a partir de una pregunta anterior, la pregunta por el sentido del sentido, es decir, la pregunta por la génesis del sentido.”

desaparece porque optar es optar por *algo*, en lo que la libertad ve, cuando menos por un momento, un emblema de sí misma.⁷

Merleau, pero no Sartre, ha comprendido que la única libertad posible es la real, la situada, la mundana, la que se realiza siempre en relación con cosas y con otros, desde sus estímulos y no contra ellos. No es, para Merleau, contra la naturaleza ni contra la sociedad como la libertad encuentra su sitio sino que, precisamente, genera y “se genera” en su relación con ellas: ni la libertad surge de la nada ni de la nada surge algo. Es a la hipótesis de un hombre omnipotente respecto a sí mismo, a imagen del dios derrocado, es a la figura demiúrgica de un artesano de sí mismo, plenamente consciente de su proyecto y creador ‘ex nihilo’ de su mundo, a lo que se opone frontalmente Merleau. Tal vez exagere al atribuir a Sartre un decisionismo guiado por una conciencia de sí tan radical como lo sería la libertad -deberemos de hecho matizar mucho cuál es el papel de la conciencia en la toma de decisiones- pero es indiscutible que acierta Merleau al caracterizar la libertad sartreana como no siendo de este mundo.

Puede objetarse: nunca ha estado realmente en cuestión ‘qué es’ el ser al que, parafraseando a Heidegger, en su ser le va el ser, pero sí ‘quién es’. El análisis de Sartre parece liberar ese ‘quién’ despejando el existir del peso de las cosas, de ser esto o aquello para consistir nada más que en existir, poder ser sin fijación posible. Sin embargo, precisamente para preservar ese carácter, ‘nada’ puede diferenciar a uno de otro existente: si se poseen rasgos propios, si uno tiene inclinaciones hacia tal o cual conducta, en ese mismo momento está dejando de ser plenamente libre, de no ser sino para sí, y, por eso, en suma, ese ‘quién’ que no es un ‘qué’ no puede tener atributos personales sin dejar de serlo. Para no recaer en la condición de cosa, definible y determinable, impone Sartre como único rasgo del existir la libertad que, por su indeterminación, no puede ser sino abstracta, no realizable, no de este mundo y de nadie.

La libertad, así entendida, no puede ser alterada por nada porque si cuando decimos que sopesamos una decisión nos referimos a que tenemos en cuenta el peso de las situaciones, y éste consiste en el valor que tienen para nosotros, es, en último término, precisamente por el sentido conferido desde el ser posible que somos, que situaciones y cosas pueden tener significado, peso o valor –el que les damos ni más ni menos. A diferencia de Merleau, el mundo sartreano es en sí mismo ‘en sí’, carente de cualquier dimensión, puro ser o hecho sin potencial. Si algo se destaca o configura en

⁷ Fp 444 y Fp 445 (Php 499)

mi mundo como medio, obstáculo o fin, es por el sentido conferido (*Sinngebung*), por la proyección en él de mis posibilidades no porque las tenga de suyo.

Una roca infranqueable, una roca grande o pequeña, vertical u oblicua, esto no tiene sentido más que para alguien que se proponga franquearla. (...) Como es él, al surgir, quien hace aparecer sentido y valor en las cosas, y como nada puede afectarlo más que haciéndose para él sentido y valor, no hay una acción de las cosas sobre el sujeto, no hay más que una significación (en sentido activo), una *Sinngebung* activa.⁸

La fuerza de la argumentación del autor de “*El ser y la nada*” recae en que nos pone ante un dilema del tipo todo o nada: o se acepta la singularidad del existir humano o se lo asimila al ser en sí, el propio de las cosas; o se es plenamente libre en todos los casos y sin limitación ni concreción alguna o se vuelve –lo que es imposible– a la condición de cosa. Cualquier concreción cae del lado de lo en sí, de lo que es, como limitación de la nada de ser en que radica ser libre. Imposible encontrar motivos para la decisión entonces porque, o bien son causas, externas y determinantes, que acabarían con mi ser posible, o bien se los apropia como ‘elegidos’, es decir, como posteriores a mi decisión: primero decidimos, luego deliberamos encontrando motivos que la justifiquen

Se da por sentado que la libertad no se confunde con las decisiones abstractas de la voluntad a la greña con motivos o pasiones, el esquema clásico de la deliberación no se aplica más que a una libertad de mala fe que nutre secretamente motivos antagonistas sin querer asumirlos, y fabrica ella misma las supuestas pruebas de su impotencia.⁹

La falta de concreción amenaza empero todo el razonamiento ya que, en primer lugar, generaliza tanto o más que naturaleza o sociedad al impedir diferenciar entre lo que empuja el hacer de uno o lo caracteriza de lo que distingue el hacer de otro; y, en segundo lugar, impide comprender qué nos mueve a hacer esto mejor que aquello, que es precisamente la concreción inevitable del actuar y en lo que consiste justamente de-cidir (como corte). ¿En qué consiste la libertad del hombre sartreano que de tan general impide saber quién es quién, una libertad que no separa, que no decide, que no se inclina nunca por esto o aquello sino que, en beneficio de lo posible, pretende mantenerse más allá y como al margen de su realización, de la realidad?

Es a la posibilidad de que lo externo nos influya la que rechaza Sartre con su dilema de o bien libertad absoluta o bien determinismo.

⁸ Fp 444 Php 498

⁹ Fp 446 Php 501

Dos soluciones, y únicamente dos, son posibles: o bien el hombre está enteramente determinado, lo que es inadmisibile, en particular porque una conciencia determinada, motivada en exterioridad, se convierte ella misma en pura exterioridad y deja de ser conciencia, o bien el hombre es enteramente libre.¹⁰

En la medida en que consideremos el mundo como efectivamente externo, Sartre parece tener razón: Merleau ha criticado en numerosas ocasiones, tanto en *La structure du comportement* en el que es tema principal, como en *Phénoménologie...*, la descripción de la conducta como algo causado desde fuera, y encima mecánicamente, que mis acciones puedan reducirse a movimientos finalmente analizables físicamente¹¹. La introducción de explicaciones causales amenaza en fin la existencia de mí para mí y va contra la evidencia que tengo de mis decisiones. Sartre va mucho más lejos: si las circunstancias externas pudieran condicionarme, añade, sería porque la pasividad, la que caracteriza a cosas y a seres sin conciencia, sería también la mía, siendo tan afectable como cualquier otra cosa, en lugar de siempre decidiente. Es la afección la única relación que, para Sartre, puede darse con el mundo porque la exterioridad del mismo, siendo lo antitético a conciencia y libertad, no permite otra cosa. De ahí que la constitución del sentido del en sí sea nihilización, sustitución del ser de lo en sí por los valores, significaciones propias del ser proyectivo que somos, por lo para sí.

Incluso los obstáculos a la libertad son desplegados en realidad por ella (...) por un sujeto en el que sus proyectos recortan determinaciones en la masa uniforme del en sí y hacen surgir un mundo orientado, un sentido de las cosas. No hay nada finalmente que pueda limitar la libertad, sino lo que ha determinado para sí misma como límite por medio de sus iniciativas y el sujeto no tiene sino el exterior que se da.¹²

En último análisis, o bien el mundo es absurdo, carente de significado y de él formamos parte como motivados, es decir, determinados por las redes causales que presiden el mundo físico, o bien, el mundo posee sentido, no por sí claro, sino por la proyección en él mismo de los valores de un ser que es ante todo ser posible. Dicho de otro modo: si es externo como en sí y puede aún así afectarme es que soy a la vez en sí, y si, al contrario, me reconozco en él, si es legible como obstáculo o valor, si no es, pues, externo, es por lo que ponemos en él –diríamos, a la kantiana- y así, no lo sufrimos *porque lo constituimos*. No hay sino una significación, resume Merleau siguiendo el argumento sartreano, que es un sentido activo, una *Sinngebung*

¹⁰ J.P.Sartre, *El ser y la nada*, p. 513

¹¹ Cfr. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento* págs. 90-91; Fp 71-72 Php 61

¹² Fp 444 Php 498

centrífuga.¹³ Por eso no cabría alternativa: o se acepta una concepción científica de la causalidad, incompatible con la conciencia de sí, o se afirma una libertad absoluta sin exterior.

2. Reducción al absurdo de la libertad sartreana

Si en este capítulo no refuta el primer cuerno del dilema es porque, como observa Vincent Peillon, lo ha hecho sobradamente en *Structure du comportement*. El objeto de sus críticas en ese libro es especialmente el behaviorismo que pretende “reducir la conciencia a un efecto de fuera, el hombre interior al hombre exterior”¹⁴. Pretendidamente, toda conducta podría para los conductistas reducirse a reflejo, dejando de lado intenciones, valor o sentido. Lo psíquico, en última instancia, podría explicarse desde la pura pasividad, por influjos causales y mecánicos del medio. Como demuestra Merleau, ahí no hay causalidad lineal entre estímulos y respuestas sino una causalidad circular como la que describe Uexkühl entre medio y organismo. Frente a la reducción por lo bajo de la conducta y su asimilación a lo instintivo y aprendido, el comportamiento humano es inexplicable sin la aceptación de la emergencia de un ser no repetitivo, nuevo, de la libertad en suma. Pero eso no significa decantarse por la otra alternativa, por una libertad absoluta que únicamente sería posible, como comenta Peillon, si la conciencia fuese pura y si, como decía Spinoza, pudiera llegarse a una conciencia que abarcase todos los puntos de vista, no enmarcada por el cuerpo ni por la situación.

Pero tal conciencia pura, tal libertad absoluta, libre precisamente de la finitud que señala cuerpo y ser en el mundo, es la que parece defender Sartre. Todo lo que dijimos sobre la libertad en el análisis anterior es abstracto porque impide explicar que haya efectivamente una acción libre. Frente a la libertad como posibilidad ‘por hacer’ o capacidad de ‘des-hacer’ cualquier estado anterior, Merleau reivindica la libertad como ‘hacer’, praxis que se engrana sobre lo ‘hecho’ precedentemente y afecta, ‘hace algo’ a lo por venir. La acción es imposible sin fondo de realidad: en efecto, si todo – mundo, pasado, los otros- es nada, si la libertad es absoluta en todas las acciones, no hay fondo en el que se destaque la acción. “Está en todas partes, si se quiere, pero también en ninguna parte.”¹⁵ La acción no “figura”, escribe Merleau, en nuestra vida¹⁶ ni en el mundo porque carece de “cuerpo” con el que expresarse y de fondo sobre el que delimitarse. Si no surge de la relación con el mundo, tampoco puede inscribirse en

¹³ Fp 447 Php 501

¹⁴ Peillon, Vincent, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, París, Grasset, 1994, p.58

¹⁵ Fp 444 Php 499

¹⁶ Fp 445 Php 499

él, si no posee un pasado, no puede la acción presente diferenciarse del estado anterior: el acto para que exprese y haga figura en el ser debe inscribirse espacial y temporalmente, para que modifique mi ser debo ser algo más que no-ser. Es porque lo en sí deja indiferente al para sí en cada nueva elección que parte siempre de cero, por lo que las elecciones no pueden tampoco exteriorizarse, hacer mella en lo en sí donde precisamente no son nada. El modelo perceptivo de la Gestalt vuelve a resultar fértil para cuestionar el esquema sartreano de la libertad basado en el todo o nada. Figura y fondo se requieren mutuamente como la elección y el mundo en el que aquélla se vuelve efectiva, real; por el contrario para sí y en sí se excluyen el uno al otro haciendo imposible que lo que surge de la nada se “realice”, sea algo más que intención. “No hay elección libre más que si la libertad se pone en juego en su decisión y pone la situación que elige como situación de libertad.”¹⁷ Al absurdo de una libertad pura que por su pureza misma no es real, no se efectúa ni exterioriza corresponde una noción del tiempo igualmente imposible. ¿Qué se juega, en efecto, la elección si jamás se pone la libertad en juego, si siempre puede deshacer todo lo anterior, si nunca afectará a mi ser futuro ni condicionará en lo más mínimo mi existir, es decir, mis elecciones? La situación de libertad a la que se refiere Merleau es el condicionamiento que para uno mismo supone ser libre, el compromiso sobre mí hacia mí que tienen los actos presentes. “Nada” se pone en juego, en cambio, si la elección ocurre sólo en el instante (*Augenblick*) aislado de tiempo y mundo. El tiempo de la decisión es el instante, cerrado sobre sí, y por ello, sin vínculo necesario con lo pasado pero tampoco con el mundo.¹⁸ La conciencia decide sin sopesar nada ya que lo hace *al instante* en el que no cuenta el tiempo dentro del cual, imbricada, está toda mi experiencia de mundo. Hemos visto en diferentes momentos que la idea de un tiempo discontinuo es lo que permite entender al *Cogito* como conciencia de sí actual y transparente (y recíprocamente, que el *Cogito* justifica no sólo la escisión yo-mundo sino también el corte temporal). Si Descartes señaló la creación de cada instante para el mantenimiento en el ser, era porque la conciencia de sí es la evidencia de un ahora fuera del cual caería en la opacidad por lo que no puede originar otro instante desde sí: si cada ahora es independiente y transparente a sí, por eso mismo es imposible cualquier continuidad temporal y el devenir del tiempo debe ser el resultado de una invención permanente y de su correspondiente destrucción de lo anterior. “Veremos en un instante que, en efecto, siempre tenemos el poder de interrumpir, pero que, en todo caso, supone un poder de *comenzar*.”¹⁹ Como ha señalado E. Bello-Reguera hay dos

¹⁷ Fp 444 Php 499

¹⁸ Cfr Fp 445 Php 500: “Es pues necesario que cada instante no sea un mundo cerrado (...)”

¹⁹ *bid.*

modos posibles de entender este comienzo, como comienzo absoluto o como asunción de un comienzo antes pre-consciente y prepersonal: “Merleau-Ponty no admite de ningún modo un comienzo absoluto”.²⁰

Sartre no sólo no escapa a ese cartesianismo sino que es su más fiel heredero²¹ aunque el creador de cada instante no sea divino sino el existente entendido como nada más que libertad. Cada decisión, podría decirse, crea su instante, su ahora a partir del cual la conciencia puede fingir una continuidad con el pasado en el que encontraría razones para su decisión, en realidad ya tomada, y desde la cual justifica. La pregunta de cómo se pasa de pensar, deliberar a decidirse y actuar, está mal formulada, según Sartre, porque, si se presupone que es primera la deliberación, serían las razones las que decidirían y no nosotros. El orden es en realidad el inverso: primero decidimos y, luego, por mala fe, hacemos como si deliberásemos. De ello se colige que para Sartre el carácter del ser para sí es la libertad más que la conciencia, siendo ésta más bien segunda; se colige también que subyace al momento deliberante una existencia secreta, tácita, pre-reflexiva.

No se trata, en modo alguno, de una elección deliberada. Y ello no porque sea *menos* consciente o *menos* explícita que una deliberación; sino, por el contrario, porque es fundamento de toda deliberación. (...) No significa que la elección profunda sea inconsciente; se identifica con la conciencia que tenemos de nosotros mismos (...) sólo puede ser no posicional: es conciencia-nosotros, puesto que no se distingue de nuestro ser. (...) Nuestro ser es precisamente nuestra elección originaria.²²

Sartre compara el desenmascaramiento de la voluntaria decisión deliberada a una suerte de psicoanálisis siempre regresivo en busca de una originaria y nunca tética existencia decisoria, con la diferencia de que no se trataría de motivos inconscientes sino de la conciencia y la libertad mismas, en su carácter originario. Si la estructura intencional de la conciencia y la libertad implica no ser nunca lo que se es, se comprende que la libertad no se encuentre en el momento en que se pone a sí misma de manera determinada sino en el huidizo no ser del que tenemos sólo una conciencia general o pre-reflexiva, es decir con la que tampoco nos identificamos. Pero si la raíz de una decisión está en el mero decidirse inicial, que es un decidir-se –obligado- a ser libre, en *nada* determina, en efecto, a la decisión ahora efectiva y realmente tomada, podríamos objetar. Pero entonces el no poder no ser libre –salvo por mala fe- se

²⁰ E. Bello-Reguera, “Figuras de la libertad”. p.176

²¹ En todo caso, le cita como defensor de la libertad. Cfr. Sartre, *El ser y la nada*, p.567: “Descartes, el primero, reconocía a la vez que la voluntad es infinita y que es preciso ‘tratar de vencernos a nosotros mismos antes que a la fortuna.’”

²² Sartre, *El ser y la nada*, p.487

convierte en un nuevo “*fatum*”: oscuras decisiones, ajenas a una conciencia expresa, y así, en cierto modo, anónimas se apropian de mi existir siendo imposible además revolverme contra ‘mí’ o convertir-me no siendo mi ser otra cosa que una libertad siempre en obra. El carácter del no carácter resulta, en fin, el más ajeno, imposible de cambiar y omniabarcador de todos los destinos.²³

En conclusión, la libertad sartreana se nos ha mostrado irreal porque no puede acoger en modo alguno lo en sí, que es como considera la situación, el cuerpo o el pasado. Como define la libertad como “el escapar de lo dado, del hecho”²⁴ la única facticidad posible es la facticidad de la libertad entendida como el *hecho* de escapar del hecho. Sólo se puede hacer algo para Sartre si se nihiliza lo dado: se hace algo *de* algo. “Simplemente, el surgimiento de la libertad se efectúa por la doble nihilización del ser *que ella es* y del ser en medio del cual es.”²⁵ Además, como reconoce el propio Sartre, al no distinguir entre elegir y hacer²⁶, queda como libertad filosófica, basada en la autonomía pura –como en Kant- sin explicar la acción, su génesis ni su efectucción situada, temporal y corpórea.

3. La respuesta merleauPontiana

Frente a la libertad con fondo de nada que es la de Sartre, Merleau, con Heidegger, hablaría más bien de apertura. Como apertura, la libertad no es nada, es estar abiertos a lo que apela -en el mundo, en mi vida precedente- y tender al acabamiento de ese apelar en una decisión que confirme o transforme. No hay tiempo antes del tiempo sino ser el tiempo que es ser libertad, hacer el tiempo, hacerse recogiendo lo que ya soy temporal-existencialmente para mejor abrir-realizando mi propio ser, responder a lo que me apela. No hay libertad, pues, sin campo, sin fondo de ser y de tiempo, sin situación o sin posibles privilegiados (no mero ser posible). El campo o situación dibuja lo más o menos probable al no-ser o mera posibilidad de la libertad abstracta; sin determinarla, la condiciona y, así, deja de ser libertad irreal al fundarse en el fondo real desde el que decide y actúa.

“Campo” mienta en Merleau una estructura general e intersubjetiva que subyace a las operaciones existenciales concretas; mienta también apertura, relación a mundo y verdad en un sentido intencional no tético sino operante. Ciertamente: no hay obstáculos en

²³ Pp 501 Fp.446: “Mais ou bien ce choix total ne se prononce jamais, c’est le surgissement silencieux de notre être au monde, et alors on ne voit pas en quel sens il pourrait être dit nôtre, cette liberté glisse sur elle-même et elle est l’équivalent d’un destin, -ou bien le choix que nous faisons de nous-mêmes est vraiment un choix, une conversion de notre existence, mais alors il suppose un acquis préalable (...)”

²⁴ J.P Sartre, *El ser y la nada*, p.510

²⁵ J.P Sartre, *El ser y la nada*, p.511

²⁶ J.P Sartre, *El ser...*, p.508 “Nuestra descripción de la libertad, al no distinguir entre el elegir y el hacer, nos obliga a renunciar por ello mismo a la distinción entre la intención y la acción.”

sí ni sentido ni valor sino para mí, en relación a un proyecto. Pero ¿no es eso lo que Kant decía, que no se encuentra en las cosas sino lo que uno mismo ha puesto? Si somos ese poder universal de *Sinngebung*, eso sin lo cual no habría obstáculos, sentido etc. cabe aún preguntar si 'eso sin lo cual' son sólo condiciones de posibilidad sin que afecte a las condiciones de realidad²⁷. Prescribe lo posible al mundo, por ejemplo, que haya obstáculos en general pero no lo real del mundo, que sea éste o aquél obstáculo o camino. La libertad diseña la estructura general del mundo pero no su configuración (*Gestalt*) concreta. De lo que se desprende una doble dirección del sentido: de la libertad al mundo configurando una estructura que la hace posible para mí y del mundo a mí, señalando la forma concreta del mundo tal como me es dado en la percepción. Esa doble dirección es la *Fundierung* husserliana como siendo fundado al fundar, ser generado al generar que vimos en la relación con los otros, con el mundo o como lo propio del tiempo, a la vez constituyente y constituido. Frente a la unidireccionalidad de la *Sinngebung* idealizante, el doble sentido es la clave de las relaciones de motivación entre lo exterior y lo interior: si se deja de lado la relación se recae en el antagonismo implícito tanto en el idealismo subjetivista como en el materialismo. No puede fundarse el mundo y estar al tiempo situado en él como parece pretender Sartre; constituirlo y reconocerlo a la vez como facticidad es una especie de mala fe invertida: al no reconocer mi pertenencia al mundo por debajo de una conciencia y libertad supuestamente omnipotentes y creadoras del significado y valor del mundo, oculto mi finitud por más que se hable de situación. Partiendo de la desintegración del ser en que consiste ser libre para Sartre, del desarraigo con respecto a él, difícilmente podrá constituirse el ser (aunque sea para sí) así negado en el existir. Merleau opone a la negación de la naturaleza la emergencia de lo originario²⁸, poniendo en la base de todo no la destrucción sino la encarnación, la relación a mundo que es a la vez fuente de sentido y existencia.

En, en cambio, el manejo del mundo, el corpóreo actuar, intencionando hacia mundo (movimiento, gestos corporales) sin decisiones, de manera no voluntaria-consciente, no intencionalidad tética sino operante, el que dibuja en el mundo una serie de caracteres no elegidos, es decir, no en sí pero tampoco para sí en el sentido de relativas a mi proyecto. "En tanto que tengo manos, pies, un cuerpo, un mundo,

²⁷ Fp 447 Php 501:"(...) análisis reflexivo de tipo clásico, que averigua las condiciones de posibilidad sin ocuparse de las condiciones de realidad."

²⁸ Es expresión de Bello Reguera, *De Sartre a Merleau-Ponty...* p-140 En el mismo sentido p.166: "Mientras que para Sartre la relación entre lo fundante y lo fundado es una relación de desintegración, para Merleau-Ponty tal relación es dialéctica."

llevo a mi alrededor intenciones que no son decisorias y que afectan a mi entorno con unos rasgos que yo no elijo.”²⁹

Subyace la manejabilidad al ser-a-la-mano de Heidegger. Esos caracteres me dan lo real, el sistema que encierra toda posibilidad, (invierte las condiciones de posibilidad ya que lo posible sólo lo es desde un pre-dado ser). Más acá del juicio determinante y de la libertad, como ya sugería la *Crítica del Juicio* kantiana cabe un ámbito afectado de sentido no por un quién concreto y que no obstante hace de una constelación dada la unidad de mundo.³⁰ Ese sentido general, ya que no decidido, lo es también porque es comunicable, lo encontramos de hecho en todos los sujetos psicofísicos; son, pues, condicionantes *a priori*, universales, sólo que materiales y percibidos. Las valorizaciones espontáneas de la mirada, que encontramos todos de modo natural por ejemplo al reconocer como figuras los puntos de una línea que se encuentran más cercanos, demuestran por la vía de los hechos lo errado que es creer que lo espontáneo procede sólo de la libertad. Encontramos *gestalten* como aprioris universales y materiales que se imponen como fuerzas en el campo perceptivo o bien somos solicitados de modo ambiguo por lo percibido, como sucede en la célebre figura de la vieja y la joven. “El sentido autóctono del mundo, constituido en el comercio con él”, es así la base, el fundamento sobre el que pueden las decisiones y proyectos dar sentido a su vez: el mundo en su realidad precede a los mundos posibles que dibujan los sujetos.³¹ Es un postulado de la noción merleau-pontiana de libertad la presencia impersonal de mundo tal como descubre la percepción, y no la nada o el mero proyecto futurible.³² Pero conviene matizar: si el sentido cribado en la percepción por la solicitud del mundo se entiende exclusivamente en relación a un mundo natural, no parece que la incidencia de ese sentido sea importante en la

²⁹ Fp 447. Php.502 (trad. mía)

³⁰ Conviene oponer con claridad mundo y universo: la conciencia representa el universo desde la in-diferencia y proyecta en él valorizaciones que en un universo en sí son todas. Ser en el mundo se opone al sujeto a-cósmico que sin el mundo pretende constituir el sentido de mundo para él, pretende un tiempo antes del tiempo. Frente a la constitución conviene hablar de génesis de sentido, de su surgimiento a la vez mundano y temporal. Es muy significativa la contraposición de sentido percibido y sentido constituido, siendo el primero el que se da en el intencionar operante y el no decidido sino generado en el tiempo y en el movimiento. V. *Infra* cita Php. 503

³¹ Php 503 Fp 448 : “Sans elles, nous n’aurions pas un monde, c’est-à-dire un ensemble de choses qui émergent de l’informe en se proposant à notre corps comme ‘à toucher’, ‘à prendre’, nous n’aurions jamais conscience de nous ajuster aux choses et de les atteindre là où elles sont au-delà de nous, nous aurions seulement conscience de penser rigoureusement les objets immanents de nos intentions, nous ne serions pas au monde, impliqués nous-mêmes dans l’espectacle et pour ainsi dire mélangés aux choses, nous aurions seulement la représentation d’un univers () Il y a un sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute Sinngebung décisive.”

³² Véase una vez más Bello Reguera, *De Sartre...* P.196 y siguientes.

significación concedida al mundo, que sería sobre todo el resultado de la proyección ulterior del existente sobre la mínima base de ese sentido de mundo. Más que oponer mundo natural a mundo constituido por las proyecciones del ser posible del existente, es el mundo humano, cultural o histórico o, incluso, el mundo personal fruto de un estilo sedimentado de ser en el mundo, el que puede funcionar como verdadero fondo u horizonte de sentido. El ejemplo de la Gestalt serviría únicamente para constatar que optar por una configuración u otra no implica necesariamente que el mundo sea enteramente constituido porque, como se ve en las figuras ambiguas, puede ser solicitada la elección en un sentido u otro. Es cierto también que para que una cosa sea obstáculo o útil es preciso vivir en un mundo espacialmente orientado con direcciones etc. como medio general o mundo que puede concretarse en relación a los proyectos. Pero, se diría, todo eso afecta poco a la elección, condiciona poco el mundo vivido desde un proyecto porque parece que lo que realmente cuenta es el modo personal con el que habitamos el mundo. Ahora bien: si ese carácter general de mundo horizonte, si esa solicitud de las cosas, si el fondo de sentido, lo asignamos ahora al mundo humano e histórico con sus sentidos sedimentados la cosa cambia. El modelo perceptivo serviría para entender que el pasado personal o colectivo, el contexto social etc. pueden solicitar la elección en un sentido u otro, propiciar una dirección...Natural-general muestra sólo la resistencia a la idea de un en-sí plenamente moldeable a la infinita variabilidad del poder ser, la resistencia del mundo que no conviene ver como obstáculo sino como contrasentido u horizonte de sentido en relación al poder centrífugo, pura donación de sentido del sujeto constituyente.

Además, frente a la idea de la contingencia total de la elección, lo que prueba Merleau ayudándose de la *Gestalttheorie* es que la elección debe ajustarse a las cosas, que hay una verdad en ella. La libertad sartreana roza la arbitrariedad ya que si no debe ser coherente ni con lo ya decidido ni con el mundo, al que se opone, nada le confiere sentido, nada orienta, compromete, solicita una respuesta. La libertad situada no es mera apertura, es apertura a mundo, encarnación del proyecto en él. La verdadera apertura es ser esa relación insegura, cambiante, porosa con las cosas y las situaciones desde las que se actúa y que confiere verdad a la acción porque las acciones son adecuadas o auténticas si responden a las solicitudes de la situación. Hay, pues, una verdad de la acción y no una arbitrariedad que elige mundo-verdad y decide así lo que es verdad en cada opción. Por eso, con Heidegger, puede decirse

que la auténtica libertad no es otra cosa que la verdad o que la verdad radica en la apertura.³³

El efecto de campo, como presencia a mundo que confiere carácter general a nuestra percepción de las cosas, más acá de nuestra valorización de las mismas como obstáculos o útiles, vale igualmente para las auto-valorizaciones, las que afectan a nuestro comportamiento. Analiza Merleau un ejemplo sartreano de *L'être et le néant*, la valoración que hacemos de nuestro cansancio en una excursión que determina que prosigamos o no con la misma³⁴. Por más que me encuentre fatigado, según Sartre, puedo valorar este estado positivamente por mor de proseguir la excursión con la perspectiva de superar las adversidades que reconozco como mi proyecto u horizonte último. Es en función de cómo me valore a mí mismo que se me abren unas opciones u otras y se decantan mis acciones en cierto sentido. Pero la valoración, en Sartre, sería a su vez resultado de una elección más que de la situación: si calibro el estado en que me encuentro no es tanto por cómo estoy en verdad sino en función del proyecto que tengo. Siempre es posible, para el autor de *El ser y la nada*, una resolución, un instante decisivo posible aunque dé un vuelco a la que pareciera, desde fuera, más probable conducta. No se vuelve lo posible probable porque no hay transición de la nada al ser y, así, no se vuelve probable que el que está orgánicamente cansado se pare ya que siempre *puede* seguir luchando y sólo deja de ser así si decide no seguir luchando, es decir, si se cosifica, si se deja determinar. Ahora bien, lo posible como carencia fundadora del ser-ahí roe continuamente las decisiones, ya que esa carencia no puede satisfacerse y en cada decidir se da la pura contingencia de la libertad: poder decidir eso o cualquier otra cosa. De este modo, ninguna decisión realiza un proyecto estando como está siempre amenazado por otro decidir que lo aniquile y obligue a empezar desde cero. Los valores, para Sartre, trascienden, no como algo real en sí, sino como fines en relación a los cuales se aprecia uno a sí mismo como carente o, mejor aún, como lo que la carencia misma proyecta como ideales -no reales, no realizables- para mantenerse en su deseo, en su poder ser siempre frustrado.

Merleau pretende un existencialismo que admita lo probable –que justifique que, por ejemplo, sea más probable que, desde cierto estilo de vida sedentario, ajeno a la búsqueda del éxito físico, me reconozca fatigado- y lo haga sin retomar forma alguna de determinismo y sin recaer en esencias sino que, aún así, albergue lo general en la

³³ Heidegger, Martin, "La esencia de la verdad" en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, trad. X. Zubiri, Buenos Aires, S XX, p.122: "La esencia de la verdad se descubre como libertad. Esta es el ex-sistente y desvelador dejar-ser al ente. Todo comportamiento abierto flota en el dejar-ser al ente."

³⁴ J.P.Sartre, *El ser y la nada*, págs.. 479-485

existencia, lo estadístico en lo individual.³⁵ Reconocer que lo probable es el peso que inclina las decisiones no es hacer del decidir un 'estar determinado por el ser', no es pasar del para-sí al en-sí³⁶. Podría decirse, más bien, que es conceder ser al libre decidir, realizar lo proyectado, dar verosimilitud y sentido a las conductas más o menos contingentes, situar, emplazar el existir. Lo abstracto, una vez más, es creer que se da lo individual, la pura decisión del instante que sobrevuela situaciones, cuerpos, influencias -mundo, en fin. Ya hablamos, al principio del capítulo, de las valorizaciones respecto a nosotros mismos, rechazadas por suponer determinar lo que soy, pura indeterminación: entonces Merleau defendía, sin reintroducir la noción de personalidad o carácter como limitaciones de la libertad, el influjo de la vida sedimentada sobre mi acción futura. Insiste ahora en que cierto sentido precede a la decisión, el sentido temporal que un pasado continuado, retomado, habitado genera en el momento decisorio, o, de otro modo, el lastre de realidad o de generalidad que los hábitos corporales o vitales cargan sobre el acto libre, convirtiendo la mera posibilidad de la pura libertad en probable o improbable. No puede uno, sin más, desprenderse de un complejo de inferioridad penosamente arrastrado durante muchos años. Las dos opciones que hay para Sartre: o bien dejarse llevar por el complejo, cosificándose para ser así causado por él, o bien preservarse plenamente libre de modo que el complejo de inferioridad no sea "nada" para quien decide³⁷, al poder siempre deshacernos de su influjo a cada instante, son, para Merleau, superadas por la opción más probable. Nuestra decisión es 'modulada' por una vía sedimentada que inclina la pendiente más a un lado que al otro sin por ello determinar lo que finalmente haremos. Lo probable es lo posible (lo indeterminado antes de actuar) real o concreto, es decir, vivido en una situación, a partir de un pasado, de una relación ya dada con el mundo y consigo mismo que condiciona lo posible y lo dirige en cierto sentido sin por ello convertirlo sin más en ya actuado, en destino.

³⁵ Horrorizaría posiblemente a Heidegger reconocer en el seno del existir la estadística, tan del *Man*, decir que lo más propio del *Dasein* necesita la cocción lenta de un *On* como sujeto anónimo de los hábitos corpóreos, del entretenerse con el mundo. Pero, si ese *Se* es general por no decidente ni decidido a cada paso, no lo es en cambio como *Se* caído, convertible en elemento de estadísticas. Estadístico no refiere a la objetivación despersonalizada de "individuos" caídos sino a lo comprensible del existir en la medida en que éste encuentra lazos con su pasado, con el mundo y con los otros que lo sacan de la arbitrariedad.

³⁶ Fp 449-450 Pp 505: Sin embargo lo (lo probable) encontramos hace un instante en el *mundo* percibido, la montaña es grande o pequeña en cuanto que, como cosa percibida, se sitúa en el campo de mis acciones virtuales y con relatividad a un nivel que no es sólo el de mi vida individual, sino el de 'todo hombre'. La generalidad y la probabilidad no son ficciones, sino fenómenos, y, por lo tanto, tenemos que hallar un fundamento fenomenológico para el pensamiento estadístico."

³⁷ Cfr. J.P. Sartre, *El ser y la nada*, págs. 497-498

Nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, mientras vivimos, es abierta, lo que implica que invoca unos modos de resolución privilegiados y que, a la vez, es impotente, de por sí misma, para procurarse uno.³⁸

Entre el ser-en-sí y el ser-para-sí caben, ésa es la consecuencia ontológica, las modalidades del ser, un ser posible que no sea nada, una realidad que esté penetrada de sentido: lo probable y el mundo. Si lo posible es un ser transido de nada, la contingencia es su estado propio, y su falta de ser o de peso no condiciona ni decide, es más, ni tan siquiera motiva la decisión instantánea. Lo probable, en cambio, es un no ser que es, una posibilidad densa de ser. Es en el mundo, en cuyo trato somos, que se origina, sea cual sea la experiencia, a la vez el ser del mundo y el ser encarnado que somos. Percibir, ser en el mundo es dar ser y ver surgir ese nacer de mundo, patentizar que 'hay ser' y no nada. Es de ese ser fontanal y siempre fresco de lo que se nutre lo probable: preñado de la potencialidad que el ser de la experiencia pasada, el ser del mundo vivido, el ser de la corporeidad, el ser de lo sedimentado³⁹ depositan, dando nueva vida, al presente, inclinan así, sin determinarlo, mi ser futuro. El mundo precede, así, a los proyectos posibles, como ser, fondo de creencia previo a todo conocer (fe originaria de que 'hay mundo'), fondo ontológico que posibilita las posibilidades. De la nada, nada surge parece decir Merleau, pero todo surgimiento conlleva cierto desarrollo sin que eso implique o determine su final. Entiéndase: ese ser imbricado en el existir no es algo, no conlleva una esencia que arrastre indefectiblemente en su devenir lo contenido desde el inicio en ella, es apenas un fondo que acompaña mis actos, un sedimento que lastra (sin hacer caer por su propio peso) las decisiones... Así como el ser potencial aristotélico albergaba el tiempo entero al reunir en su origen el acto que lo va a finalizar, el ser probable merleauPontiano permite tan sólo vislumbrar, no saber lo futuro, no identifica lo presente con esencia alguna (no es pre-esencia) pues concibe éste como surgimiento, novedad tan sólo alimentada por la savia pasada. El ser que hace de lo probable algo más que posible es el de las relaciones (con mundo, con los otros, con el pasado) que 'somos' y sin las cuales la libertad o la conciencia nada serían.

3. Conciencia de clase, sentido de la historia y libertad

La relación con el propio ser, en su inmediatez y para sí, es incalificable, precede a "ser hombre" o "ser burgués"; en lo más individual y concreto se revela un existir prehumano, anónimo para uno mismo, es decir, sin nombre. En referencia a ese ser

³⁸ Fp 459 Php 505

³⁹ Fp 449 Php 504: "importa aquí reconocer una especie de sedimentación de nuestra vida."

para sí aún neutro de sentido, el proyecto (no la conciencia) determina la valoración del ser presente, y a la historia, de por sí sin un sentido inmanente, le es conferido éste por los proyectos individuales o colectivos. Merleau está de acuerdo con Sartre en lo inconcreto y opaco de esa conciencia de sí inmediata, *cogito* tácito no tético, pero en cambio no cree que la libre decisión explique por sí sola el salto de ese existir anónimo al existir como obrero o burgués. Respecto a las relaciones con los demás y con la historia, como sucedió cuando nos referíamos a la dirección de mi conducta en general, puede decirse igualmente que es existiendo que se decanta mi ser-con o la historia hacia uno u otro sentido.

Como bien ha visto Sartre, las condiciones objetivas no hacen de mí necesariamente un burgués o un obrero ya que, no pudiendo afectarnos las causas exteriores a la conciencia, siempre es posible revolverse contra las mismas. Los dos futuros socios de *Temps modernes* comparten su desconfianza hacia el objetivismo y determinismo de un marxismo pretendidamente científico que reduce la existencia a causas económicas o a condiciones materiales. Pero, señala Merleau, la alternativa no puede ser un idealismo para el que ser obrero no sea sino la conciencia de serlo: en ambos casos, tanto en la visión materialista como en la idealista, se parte de un “*id sine quo*”, de que no hay ser sin algo que lo reduzca, cause o condicione, obliterándose así el existir en su concreción e inmediatez⁴⁰. Recupérese en buena hora el método existencialista entonces -nos exhortaría Merleau- pero hágase sin identificar existir a un incondicionado libre proyectar.

Tal método se aplica a una realidad muy concreta, la situación política planteada en plena guerra mundial en Francia donde el partido comunista no se ha desprendido de sus pretensiones revolucionarias y, así, se debate sobre la conciencia de clase y el compromiso político. Las cuestiones de hecho -ser asalariado verbigracia- o las decisiones que se tomen -aceptar ver la historia desde la lucha de clases- no preceden ni explican que se exista obrero o burgués sino que, al contrario, es por serlo que puede uno decidirse, por ejemplo, a implicarse en la revolución o rechazarla. La economía o las condiciones laborales son “reales” en la medida en que son vividas por uno, desde una conciencia -imperfecta sin duda- de las mismas, pero son “abstractas” al margen de vivencia y conciencia. Aún antes de tener plena conciencia de lo que soy o de decidirlo, se convierte en mi estilo de vida sentirme extraño ante el propietario o vivir con un salario precario. Es existiendo obrero, naciendo con un “estilo de vida”, que podemos adquirir conciencia de clase o decidir ser uno con el proletariado, no porque lo primero implique necesariamente lo segundo, sino porque el verdadero inicio

⁴⁰ Fp 450 Php 506

de la conciencia de ser obrero está en nacer en ciertas condiciones que marcan un modo de ser, un desarrollo probable de la existencia, y no en el golpe de voluntad por el que decido “hacerme obrero”. Existir es siempre ya ser, antes de saber lo que se es o de decidir el rumbo que tomará mi vida.⁴¹

La conciencia de clase se desarrolla lentamente en un espacio social porque existir es ser-con desde el inicio. No es una decisión ni un acto intelectual sino la propia vida, el ser con otros lo que va abriendo la idea de pertenencia a una clase con similares problemas. El espacio social va progresivamente polarizándose en el día a día del proletario, en la percepción que hace de su condición, en la coincidencia con los otros, desde los problemas y fines cotidianos que van encadenándose, no partiendo del proyecto final revolucionario. Es lo propio del método existencialista merleauPontiano comprender los acontecimientos de la vida en su encadenarse, considerar las relaciones con los otros y con el pasado el núcleo mismo del existir, enraizar en el estar siendo lo futuro en lugar de hacer de lo futuro la clave del presente, buscar el sentido inmanente al existir o a la historia, que se instituye paulatinamente en ellos frente a una intencionalidad tética, consciente que apuntaría a un fin trascendente a los hechos. El movimiento revolucionario va generándose entre los obreros, haciéndose paso en sus conciencias igual que el cuadro entre las pinceladas del pintor. La revolución sólo es real si surge de las relaciones interhumanas y no de la decisión consciente del intelectual clarividente que proyecta sobre la historia un fin determinado: la clase obrera no es en él sino el objeto de su conciencia. Tampoco el artista, como explica Cezanne, sabe perfectamente el fin de sus pinceladas sino que son ellas mismas las que despejan un sentido, encuentran sus medios de expresión, terminan apuntando a su objeto. Como vimos ya, los medios de expresión y lo expresado, el signo y lo significado guardan una relación interna y de doble sentido. “El movimiento revolucionario, al igual que el trabajo del artista, es una intención que crea ella misma sus instrumentos y sus medios de expresión.”⁴² La intención deliberada y puesta explícitamente corresponde a una libertad abstracta, es decir, sin motivos, porque no surge de las vivencias personales, intersubjetivas de los trabajadores sino directamente de la conciencia externa a todo eso del intelectual y de una decisión instantánea de hacerse revolucionario o sentirse obrero. Pretende que, sólo así, puede romperse el *fatum* del capitalismo, el determinismo que somete conciencias y voluntades. Pero precisamente esa creación intelectual, esa constitución de sentido, esa proyección deliberada y consciente que pretende poner fines y medios desconoce los mecanismos mismos del proceso creativo. Y, entre lo instantáneo-

⁴¹ Citas todas de Fp 451 Php 506

⁴² Fp.453 Php.508

inmotivado y lo causado mecánicamente, como entre el determinismo y lo consciente-voluntariamente asumido, cabe la intencionalidad operante que obra en la existencia con un sentido no manifiesto, latente y en las relaciones con otros y con el mundo, y sólo en ellas.

(Considerarse burgués o proletario) no es causalidad mecánica (...) pero no es tampoco una valorización gratuita, instantánea e inmotivada, se prepara por un proceso molecular, madura en la coexistencia antes de estallar en palabras y referirse a fines objetivos.⁴³

Esta intencionalidad o proyecto existencial se dirige a un fin determinado-indeterminado del que no tiene ninguna representación y explica también por qué hay posibilidades más inmediatas (léase probables) que otras, aunque la motivación no suprima la libertad. “Mi decisión retoma un sentido espontáneo de mi vida que puede confirmar o debilitar, pero no anular. Idealismo y pensamiento objetivo ignoran por igual la relación de motivación.”⁴⁴ El sentido, pues, de mi existencia, como burgués u obrero por ejemplo, está en ella misma y no en su representación objetiva en la conciencia ni en la decisión que, cortando con el pasado, con lo que ha sido hasta ahora mi vida, quiera proyectar ahora –constituir su sentido, marcar un destino. “La intencionalidad verdadera está abierta (*est à*) a su objeto más bien que ponerla.”⁴⁵ Lo que ignoran por igual idealismo y pensamiento objetivo es la existencia de modalidades de conciencia que sobrepasan el indicativo, la afirmación, la constitución plena y consciente del objeto; olvidan el deseo, la espera, la indeterminación.

El obrero en su existir, en su modo de conciencia ambiguo, se pregunta quién es (si obrero o no), o lo desea, o lo sería si se diesen ciertas condiciones, o no lo sabe aún aunque tal vez lo esté viviendo sin saberlo. En cambio, el mandarín intelectual que, plenamente consciente y en la instantaneidad de la decisión, se hace revolucionario, carece, precisamente por eso, de motivos y eso convierte su decisión en pueril (un juego), abstracta y arbitraria. En la intencionalidad tética, se afirma-pone el objeto de un proceso y con ello, de golpe, el valor de todo lo demás, como medios u obstáculos. En la verdadera intencionalidad de la existencia, lo indeterminado, interrogativo o esperado -sin certezas- puede mover (motivar) las acciones una a una, poniendo en el proceso creativo, en el existir, en el estar con otros, poco a poco, cada cosa en su sitio.

Igual sucede en la historia como en el arte: los medios expresivos surgen al pintar, se descubre tal color o tal pincelada como significativa por su relación con otras, o en

⁴³ Fp 453 Php.509

⁴⁴ Fp 455 Php 511

⁴⁵ Fp 454 Php 509

el mismo actuar político cobra importancia algún agente que en su intención inicial pasaba inadvertido. Los modos de conciencia no indicativos, condicionales, inseguros y ambiguos traducen mejor el actuar creador: sin fin deliberado, como tanteo - encontrando los medios y fines en lugar de ya fijarlos de antemano, pasivo tanto como activo-; como una voluntad indecisa que, sin embargo, actúa y, al hacerlo, decide la orientación del siguiente paso. De ahí lo incierto del camino al inicio y lo dificultoso de voltearlo ya que, si por un lado, no se sabe nunca del todo el futuro, no puesto sino gestándose en el actuar mismo, por otro, lo que ya está en proceso tiene una dinámica, motiva, opera el siguiente momento, convierte en improbable partir de cero o romper con el curso ya comenzado. En lo absoluto de lo individual y en lo social encontramos, en definitiva, una conciencia anónima y una intencionalidad no tética, en lo pre-humano y en las relaciones interhumanas, en la existencia y en la historia la misma realidad vivida ambiguamente. Un estilo de ser que precede a la conciencia, una conciencia oscura que precede a la representación y unas relaciones con los otros, un ser general previos a toda conciencia de clase o de lucha configuran ese ser modal de la conciencia: ser obrero como deseo, como nunca serlo del todo, como potencial, como conciencia anónima y social.⁴⁶

De la misma manera, si ha de haber verdad en la historia no será a pesar de las situaciones sino por ellas, no será al margen de las contingencias sino en ellas y el sentido pergeñado no será el de una racionalidad o el de una voluntad realizada sino el que parece -incierto, probablemente- apuntarse en el día a día. Como indica Alexandre Hubéry, lo probable actúa como vínculo de presente y futuro, confiere legibilidad provisional a la historia:

La noción de lo probable, tal como la acabamos de encontrar en la analogía entre intencionalidad perceptiva e iniciativa histórica, indica, pues, esencialmente, que hay, en la experiencia histórica, un vínculo posible entre lo presente y lo futuro. El sentido de la historia tal como se esboza (*esquisse*) en el presente no es un sentido retroactivo, sino por el contrario una invitación a dar continuación a este presente, incluso si no sabemos qué significación tomará finalmente esa continuación.⁴⁷

El horizonte de esta peculiar experiencia que es la experiencia histórica es la "contingencia de futuros"⁴⁸ a la que Merleau llama lo probable, es decir, frente al marxismo, la no necesidad del futuro, la imposibilidad de determinar las leyes de la

⁴⁶ Para la cuestión de la modalidad de la conciencia Cfr.Fp 454 Pp 509

⁴⁷ Hubeny, Alexandre « Humanisme dialectique à le sens de l'histoire chez le premier Merleau-Ponty », 149-172 *Chiasmi international 3 : Merleau-Ponty. Non-philosophie et philosophie. Avec deux notes inédites sur la musique*. Vrin, Mimesis, University of Memphis, Clinamen Press, p. 161 *Trad. mía*

⁴⁸ A. Hubeny usa esta expresión en el artículo citado, p.159

historia o de señalarle un fin. Si el futuro tensa el contingente presente, no es menos cierto que éste, lastrado a su vez por la historia, condiciona las posibilidades futuras que laten ya en el campo de presencia. En consecuencia, si no hay determinación ni fines en la historia, tampoco cabe reducirla a hechos por sí mismos sin sentido alguno y a la espera de que la acción surja, de que el gran hombre constituya sentido en el curso azaroso de los acontecimientos. Si el instante, en el decisionismo sartreano, es el espacio del sí y del no, del compromiso (*engagement*), en el que lo en sí de los hechos cobra de repente el sentido que le da el para sí en su absoluta libertad, el presente merleauPontiano es, en cambio, profundidad de la historia y “pregnancia” del futuro en el presente. Así las cosas, la decisión no es el inicio sino lo que recoge un sentido pregnante, la acción apunta a un futuro que solicita la historia: en lugar del *engagement*, Merleau prefiere apelar al *kairos*, la espera de la ocasión que tenían los antiguos.

El sentido de la historia se da sólo ciertamente en las conciencias de los hombres que la retoman y comprenden, es real únicamente cuando se recibe y vivencia aunque sea de modo parcial e indeciso. Pero con ello reconocemos, antes de la conciencia expresa, un experimentar el sentido de la historia haciéndose anónimamente y a través del tiempo por la colectividad de los hombres y en sus relaciones. En el hombre real, que es el hombre social, se experimenta la historia, no en el individuo aislado que se encierra en su conciencia. Lo que da sentido a la acción política, la motiva, la enraíza y le da continuidad (o ruptura, pero para ello es también necesario un sentido previo) es esa experiencia colectiva y anónima de la historia. El gran hombre que, se dice, hace historia y los pueblos que la viven anónimamente complementan el sentido histórico ya que sin sentido vivido y generado no cabría la intuición del genio que recibe esa solicitud y la encauza. Pero, ¿puede aún hablarse de sentido de la historia si se niega su necesidad y su fin? Lo repite Merleau con frecuencia: hay sentido –del mundo, de ser- luego también de la historia⁴⁹. Afirmarlo es derogar la historia como acumulación de hechos casuales, así como la constitución de sentido *ex novo* y desde fuera de los hechos o de la historia misma. El sentido de la historia, más allá del dualismo entre el en sí de los hechos y el para sí de las actuaciones determinantes es el de la intencionalidad efectuándose, tornándose significativa, el fondo de sentido anónimo que precede y motiva, produciendo ideas y conciencias. La racionalidad de la historia es “abierta y amenazada”⁵⁰, como afirma Myriam Renault d’Allonnes, porque

⁴⁹ Fp 456 Php 513: “Lo que se llama sentido de los acontecimientos no es una idea que los produzca (...)” O también Fp 457 Php 513: “Esto equivale a decir que damos un sentido a la historia, pero no sin ella nos lo proponga.”

²³ Renault d’Allonnes, Myriam “Merleau-Ponty: la philosophie et la politique” en *Chiasmi Internationale* 3 (págs.131-148), p.137

precisamente no es constituida desde la conciencia sino operante, instituyéndose, por hacer. Como ha visto también A. Hubény⁵¹ en lugar de vincular el sentido de la historia a su fin, como se ha venido haciendo, desempeñando ese fin una visión totalizante, en Merleau estaría vinculada al nacimiento, al comienzo o al acaecer que llama a comprenderlos y a reanudarlos. La historia siempre puede ser de otro modo, el futuro puede confirmar o desmentir acciones o intuiciones. El sentido lo es de la historia y en la historia, no en un sujeto que lo decida sino desde el Se social, no en la transparencia de una conciencia sino en opacas vivencias compartidas, no en el instante sino en el campo de presencia que abre un probable futuro desde la profundidad de la experiencia histórica y sin descartar otros horizontes, también latentes.

Lo que se llama el sentido de los acontecimientos no es una idea que los produzca ni el resultado fortuito de su articulación. Es el proyecto concreto de un futuro que se elabora en la coexistencia social y en el Se antes de toda decisión personal.⁵²

Lo primero que se infiere del texto es que la verdad o el sentido histórico no los da el proyecto de la conciencia personal de un sujeto histórico, *Sinngebung* conferido a la historia al hacerla, al actuar, de modo parecido a como antes dijimos que el sentido de mundo en general era el puesto por el sujeto en su actuar sobre él: Sartre, claro, una vez más. En lugar de eso, dos precisiones importantes de Merleau: en primer lugar, hay sentido *ya*, sedimentaciones del pasado en el presente⁵³, sentido operante que se da sin que el sujeto lo ponga, es más, *porque* no lo pone hay verdad histórica. Pero, segunda observación, esa verdad es de término medio o estadística⁵⁴, no personal: quiere decirse que se va instituyendo sin una conciencia clara y entre todos, y no decisiva o definitivamente sino probablemente. Definitivo argumento contra el decisionismo, una vez más, sartreano: si la decisión es, para Sartre, lo que confiere a la acción su verdad, siendo así esta verdad pura subjetividad y arbitrariedad, en Merleau es precisamente por no ser nunca la elección transparente a quien la toma, por venir dada, por lo menos en parte, por el medio histórico-social del que surge, que es verdadera. En efecto, si, como sugiere Merleau, nos identificamos o escindimos de un Se social ya que reparamos en lo que somos por las relaciones con otros que nos abren los ojos sobre nuestras condiciones de vida, sobre nuestro ser compartido y, a

⁵¹ A. Hubény art. cit. p.163 : « Dès la *Phénoménologie de la perception*, cette question (du sens de l'histoire) est rattachée non pas au thème de la fin de l'histoire, mais, à l'inverse, au thème du commencement, de la naissance (...) »

⁵² Fp 456 Php 513

⁵³ Fp 457 Php 514: "Reconocemos, pues, alrededor de nuestras iniciativas y de este proyecto rigurosamente individual que nosotros somos, una zona de existencia generalizada."

⁵⁴ Ibid: "Se da una significación media y estadística de tales proyectos."

la vez, es desde el formar parte de ese medio o mundo social que puede generarse nuestro actuar propio, la acción histórica sólo posee verdad desde su génesis histórica y social que permite ajustar el actuar al mundo y al momento histórico.

El mundo, más allá de cosas, decisiones y conciencias, es lo que impregna todo en un momento dado. De igual manera que, en su momento, vimos que un color o un afecto podía impregnar el mundo natural en su conjunto, así ahora el mundo social puede estar teñido de una atmósfera revolucionaria e impregnar así a hechos y conciencias, motivando las conductas y decisiones que se lleven desde ahí a cabo. Pero, claro, motivar no es determinar, pertenecer a un medio social no es ser simplemente como masa, en el anonimato del uno, del *Man*. Dos anonimatos han recorrido de cabo a cabo la argumentación del capítulo: el Se del existir puramente indeterminado, previo a todo ser de un modo u otro, y el Se del ya ser en el ser con otros previo a tener conciencia de sí o de ser por mí.

Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya en rigor una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. Nuestro ser-en-el-mundo es el portador concreto de este doble anonimato.⁵⁵

Podría creerse que son de signos opuestos y provocan necesariamente dos filosofías de la existencia; en mi opinión sólo conjuntando esos dos anonimatos es entendible la apuesta merleau-pontiana. Uno elige sin saber aún muy bien el fin del proyecto, siendo como es existir previo a la conciencia, pero al elegir a la vez recoge, sin conciencia clara de ello, lo que flota en el ambiente o lo que ya soy, en el ser con otros, sin saberlo. Es eso lo que da al elegir su verdad social e histórica, verdad que, recíprocamente, sólo existe en la acción de quien elige.

Como a lo largo de toda la obra vemos, al concluirla, que siendo la existencia relación en todos los sentidos – mundano, intersubjetivo, temporal- termina quebrando cualquier escisión ontológica que quiera delimitarla. Es por eso que el ser y la nada y su relación precisan un replanteamiento radical que impida los supuestos desde los que se los separa impidiendo de paso comprendernos. Pero antes de insinuar al menos ese fondo, prosigamos el argumento. Decíamos que el sujeto concreto es una estructura única, no escindible, donde confluyen lo individual y lo general: mi idea del Dios de Spinoza o la noción que tengo de lo rojo son individuales pero, al tiempo, solicitadas por el espesor del rojo que me colma y surge desde la familiaridad con un mundo de colores, o desde el mundo cultural o el estilo filosófico que reconozco.

⁵⁵ Fp 456 Php 512

Encarada esta misma unidad desde la temporalidad, aparece la existencia como flujo absoluto que se reconoce como una conciencia o como hombre o como sujeto encarnado “porque hay un campo de presencia -a sí, a otros y al mundo-“ que refiere el indeterminado ser al horizonte natural o cultural que lo genera y “desde el que se comprende”⁵⁶. Sea, pues, el existir como ese fluir indeterminado y prehumano, continuo “por ser” que cuestiona todo ser actual o sido, tal como certeramente describen el proyectar sartreano y el Dasein heideggeriano. Con todo, ese porvenir indeterminado es como *una* conciencia, como proyecto encarnado, finito, concreto, como situación real de ese libre por ser. La indeterminación del flujo es corregida por la densidad de la presencia entendida de manera lata como ser en el mundo que se comprende a sí mismo –experiencia de sí- y, a la vez, relación intrínseca con los otros y con el mundo, es decir, remitiendo el mundo para sí a un medio general y anónimo, natural y social. El flujo no anula la presencia ni a la inversa: como movimiento temporal genera novedad pero no ruptura porque una dimensión sincrónica, vertical de Ser hace de cada surgir un reanudar, asigna a cada perfil individual un fondo natural o social. Así, lo presente media entre lo Para sí individual y lo Para el otro general⁵⁷, pero también entre Tiempo y Presencia, entre Nada y Ser: el presente pertenece al flujo temporal y al campo de presencia; es siempre individual, consciente y libre, y siempre general, encarnado y social; es siempre nuevo y elegido y, a la vez, generado y constituido. Puede decirse tanto que el presente *no* es nunca presente a sí, absorbido por el fluir temporal, y que, desde el campo de presencia, es, no como identidad, sino como relación con los otros, con el pasado y el mundo.

A la filosofía de la subjetividad y de la nada, se diría, opone Merleau una filosofía mundana y del ser.

Si es por la subjetividad que la nada aparece en el mundo, puede decirse también que es por el mundo que la nada llega al ser. Soy un rechazo general de ser cualquier cosa, acompañado en secreto por una aceptación continua de tal forma de ser calificada. *Pues incluso este rechazo general cuenta aún entre las maneras de ser y figura en el mundo.*⁵⁸

En lugar de equiparar dejar hacer a hacer –aniquilando toda pasividad y reduciendo el mundo a la subjetividad-, en provocadora oposición a Sartre, Merleau señala el origen mundano de la nada, del “completo rechazo de ser cualquier cosa”. Negados como principios antitéticos es el ser quien como matriz de todo parece anular la nada como dadora de sentido.

⁵⁶ Citas de Fp 458 Pp 515

⁵⁷ Pp.516, Fp.459 : « Le présent effectue la médiation du Pour Soi et du Pour Autrui, de l'individualité et de la généralité. »

⁵⁸ Ibid.

Estamos siempre en la plenitud, en el ser, como un rostro, siquiera en reposo, siquiera muerto, esta siempre condenado a expresar algo (hay muertos asombrados, tranquilos, discretos) y como el silencio es aún una modalidad del mundo sonoro.⁵⁹

No es por 'nada' que elijo sino siendo plenamente en mi tiempo, sacando de lo que vivo todas sus consecuencias, hundiéndome en la profundidad –social, histórica etc.- de la presencia, respondiendo, siendo sensible a todas las solicitudes, que puedo progresar o comprender otros tiempos. Lo imaginado, lo proyectado salen de un presente vivo, no son mera espontaneidad surgida de un extático fuera de tiempo y mundo, de un por ser que huye, que no ve en la situación o en el mundo sino lo circunstancial del elegir. Pero una vez refutada la libertad absoluta como nada originaria porque la situación es consubstancial, cooriginaria del elegir, refuta igualmente el otro absoluto posible, el que se encontraría al final, en la síntesis de En sí y Para sí hegeliana, subsunción de lo individual en lo universal, realización política e histórica que es el Estado, de la Idea. Ni un origen-Nada ni un final-Ser dan cuenta de la ambigüedad del existir sino que tratan de anularla en sus respectivas abstracciones: la indeterminación radical de la elección que en su absoluta pureza anula el ser-relativo a mundo y al pasado; la realización plena del existir en una Totalidad por incompatible con el movimiento y tensión propios de un ser por ser, necesariamente inacabado. Yerra, por consiguiente, quien cree que Mundo o Ser es el nombre de una totalidad acabada que desde el origen al fin señala un 'destino' a la existencia, arrancando, como lo haría, de una potencia que contendría el fin. No ha superado Merleau el mero indeterminismo sartreano, ab-soluto por su falta de relación con el mundo- para aceptar ahora un Ab-soluto universal, real-racional en el que el existir como fluido y relacional ser histórico y mundano desaparezca al completarse. Ciertamente la existencia es la síntesis de lo en sí y lo para sí –esa es la verdad de Hegel- siempre que sea una síntesis operante, que la "presencia" sea el originarse sin fin de un sentido desde un mundo y un pasado hacia un futuro por determinar aunque condicionado y probable. En el origen de la nada, decíamos, la mundanidad pero sin que deje de ser surgimiento, en el mundo, de un estilo, de un nuevo modo de existir. Cada existencia viene de un nacer –que cada acto existencial re-pite- que es tanto un pro-venir del mundo –origen originado- como un irrumpir -rsgando los lazos umbilicales- al mundo.

Una conciencia para la cual el mundo "se da por sentado", que lo encuentra "ya constituido" y presente incluso dentro de ella misma, no opta *absolutamente* ni por su ser, ni

⁵⁹ bid.

por su manera de ser. ¿Qué es, pues, la libertad? Nacer es, a la vez, nacer del mundo y nacer al mundo.⁶⁰

La herencia y el incierto porvenir confluyen en la cuna pero igualmente en todo presente, condiciona el existir desde el inicio y le da continuidad y fundamento mundano -vínculo con la madre que es vínculo al mundo- sin por ello perder su novedad e inocencia. Ni la existencia ni su estilo son 'invenciones' sin fundamento, productos de actos espontáneos, sino generados mundanamente y operantes en el relacionarse con otros y en el mundo. Igual que el nacer, pues, la libertad nace mundana, se nutre del mundo como su matriz y se aboca a él, se realiza en él; su frescura, el estilo propio que pretende posibilitar nuevos mundos son posibilitados a su vez por el mundo. Espontaneidad y circunstancia, nada y ser lejos de anularse mutuamente como libertad a determinismo, en fin, se necesitan y su síntesis es la libertad real realizándose mundanamente que es la existencia.

Es a los inconciliables Ser y Nada sartreanos, como fondo de una libertad absoluta, a la que se dirige, de manera subyacente, la última crítica merleauPontiana. Como absoluto el ser es totalidad final que disuelve el no ser, el cierre que niega el movimiento o la indeterminación, igualmente la nada como origen absoluto niega el mundo porque lo constituye. Ni el ser ni la nada son absolutamente sino en su relación y como relación. Elegir sólo es posible desde una situación y por ella –la nada se nutre de su vínculo con el ser-; simétricamente, cualquier realización de la indeterminada existencia es contingente y provisoria, contingencia necesaria de cualquier actuar que así conserva en el aparente culminar de un proyecto el inacabamiento y la indeterminación inicial. Un ser no idéntico ni total ni final de 'nada', una nada con raíces de ser se sintetizan en el movimiento sin fin ni origen absoluto del existir, ser y nada realizándose en su relación.

⁶⁰ Fp.460 Php.517

Conclusión

Los problemas fundamentales de *Phénoménologie de la perception*.

Frente a la mayoría de los intérpretes que se limitan a ver esta obra como una etapa en el itinerario merleauPontiano¹, y aún conociendo las limitaciones de esta obra temprana, creo que hay motivos sobrados para estudiarla como una obra clásica de la filosofía contemporánea y motivos también para no verla, en modo alguno, como una obra 'superada' sin más por el propio autor.

Phénoménologie de la perception es la obra de Merleau-Ponty que puede leerse más autónomamente ya que, por más que su unidad temática y de planteamiento con *La structure du comportement* sea evidente, también lo es el giro fenomenológico efectuado en *Phénoménologie de la perception*.² En relación a *Le visible et l'invisible*, aunque podemos interpretar el itinerario merleauPontiano desde la perspectiva más estrictamente ontológica de su última obra, es mucho más cierto aún, como señala R.Bernet³ y E.Bello Reguera⁴, que sin las experiencias descritas en *Phénoménologie de la perception* difícilmente entenderíamos lo que está en juego en *Le visible et l'invisible*.

La mejor manera de valorar el papel de *Phénoménologie de la perception* en el conjunto de la obra de Merleau Ponty parecería ser la propia valoración ulterior de su autor. Pero esos testimonios no tienen un sentido unívoco. El principal motivo para superar esta obra podríamos encontrarlo en la nota de trabajo de *Le visible et l'invisible* titulada "Dualisme-Philosophie" donde afirma: "Los problemas planteados en

¹ Pienso especialmente en R. Barbaras que en *De l'être du phénomène*, p. 51, llega a calificar de fracaso (échec) la propuesta de *Phénoménologie de la perception*, y en G. B. Madison *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. Pese a ello, las sugerencias y críticas de ambas espléndidas obras nos han servido de constante inspiración.

² La dependencia de *Structure du comportement* es destacada por Waelhens, "Una filosofía de la ambigüedad", en M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p.17: "De hecho, sin embargo, la tesis de La estructura del comportamiento permanece siempre subordinada a la de la Fenomenología de la percepción, así como la experiencia del sabio queda subordinada, en su origen, a la experiencia diaria que tiene a su cargo explicar y sin la cual no existiría."

³ Bernet, Rudolf "Le sujet dans la nature", en Marc Richir et E.Tassin, *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992, p. 61 : « Il y a, fort à parier, au contraire, que sans le recours aux "expériences" patiemment décrites dans *Phénoménologie de la perception*, ces notions resteraient énigmatiques et pauvres en contenu phénoménologique. »

⁴ Bello Reguera, Eduardo, Estudio crítico como introducción a M. Merleau Ponty, *Posibilidad de la filosofía*, Madrid, Narcea, 1979, p. 63: "Si bien no comprenderíamos Lo visible y lo invisible sin haber leído Fenomenología de la percepción, ésta, al contrario, tiene pleno sentido en sí misma, habiéndose ganado por sí sola un lugar singular en la filosofía contemporánea."

Fenomenología de la percepción son insolubles porque parto ahí de la distinción 'conciencia'-'objeto'⁵. Esta percepción de su trabajo coincide con lo que escribe mucho antes en "Titres et travaux. Projet d'enseignement", sin propósito crítico alguno:

Nuestros primeros trabajos publicados se refieren a un problema que es constante en la tradición filosófica pero que se ha planteado de manera más aguda desde el desarrollo de las ciencias del hombre, hasta el punto de desembocar en una crisis de nuestro saber al mismo tiempo que de nuestra filosofía. Se trata de la discordancia entre la perspectiva que el hombre puede tomar de sí mismo, por reflexión o por la conciencia y la que obtiene vinculando sus conductas a condiciones exteriores de las que dependen manifiestamente.⁶

Es discutible, sin embargo, como señala R. Bernet, que esta autointerpretación haga auténtica justicia a lo que encierran las descripciones y reflexiones de *Phénoménologie de la perception* ya que, aunque parta de la distinción sujeto-objeto, está lejos de encerrarse en ella⁷. De hecho, esta doble perspectiva a la que hace mención el texto citado de "Titres et travaux" es reducida, poco más adelante, justamente al enfoque científico, por un lado, e idealista, por otro, cuya unilateralidad debe precisamente ser superada.

Es preciso, por un lado, experimentar el desarrollo espontáneo del saber positivo, preguntándonos si reduce verdaderamente al hombre a la condición de objeto, y por otro reexaminar la actitud reflexiva y filosófica, investigando si nos autoriza verdaderamente a definirnos como sujeto incondicionado e intemporal. Quizás estas investigaciones convergentes acabarán por poner en evidencia un medio común de la filosofía y del saber positivo y por revelarnos, más acá del sujeto y del objeto puro, cómo una tercera dimensión donde nuestra actividad y nuestra pasividad, nuestra autonomía y nuestra dependencia, dejarían de ser contradictorias.⁸

En *Phénoménologie de la perception* al menos, el dualismo es, en todo momento, lo negado y superado desde un nivel originario que precede esas determinaciones (hechos y significados, lo exterior y lo interior, pasividad y actividad) y proporciona una tercera dimensión previa a las contradicciones. Además, resulta totalmente extraño al espíritu de *Phénoménologie de la perception* oponer ciencia y filosofía, oponer niveles de conocimiento (sensibilidad y entendimiento) o niveles de existencia (fisiológica y personal), confrontar posiciones, en último término metafísicas, porque partirían de un no examinado realismo o idealismo. Por el contrario, lo que se encuentra en la obra es

⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 253, trad. mía

⁶ M. Merleau-Ponty, "Titres et travaux. Projet d'enseignement" en *Parcours deux*, Paris, Verdier, 2000, p.11, trad. mía

⁷ R. Bernet, art. cit. p.60

⁸ Merleau-Ponty, "Titres et travaux", p.13, trad.mía

un continuo interrogar sobre esta experiencia ambigua que es, simultáneamente, un continuo interrogar a la tradición filosófica y a la ciencia.

Como bien ha observado C. Lefort,⁹ la obra de Merleau-Ponty tiene el carácter de un interrogante abierto por lo que ninguna etapa puede verse como definitiva sino sólo como algo dicho para un nuevo decir que abre el silencio de su obra para mostrar *su* impensado. Tal vez el impensado de las 'descripciones' de *Phénoménologie de la perception* sea la ontología de *Le visible et l'invisible*: "En la introducción (el pensamiento fundamental) decir que debo mostrar que lo que se podría considerar como psicología (Ph. de la Perception) es en realidad ontología."¹⁰ La necesidad de explicitar la ontología implícita en *Phénoménologie de la perception* no debería verse sólo críticamente, olvidando todo el camino recorrido en esta obra. Lo que falta es sacar *todas* las consecuencias ontológicas de su planteamiento sin que eso signifique que no haya desde el inicio una reformulación de la psicología, de la fenomenología y una reflexión, en último término, ontológica. Lo que puede diferenciar las dos etapas es que la primera es más óptica, por así decir, (cuerpo, no 'chair', percepción en lugar de lo visible) y se ocupa *menos* de ir al ser del fenómeno y distanciarse de su "propia" situación filosófica, aunque lo haga admirablemente de la situación del 'savant' y del filósofo en general. Pero esas diferencias difícilmente pueden ser descritas como el paso de lo fenomenológico a lo ontológico: lo ontológico no es 'otra' cosa que lo que se describe en *Phénoménologie de la perception* y, por ese motivo, Merleau-Ponty nos recuerda continuamente que la única ontología posible es la indirecta, como tampoco puede separarse el fenómeno del ser ni el ser de una fenomenología aunque sea la de lo inaparente.

En todo caso, la perspectiva del que escribe desde una intención abierta que apunta siempre más allá de lo dicho, no tiene por qué coincidir con la perspectiva del lector que se enfrenta a *Phénoménologie de la perception* como a una obra relativamente cerrada sobre sí misma cuyos problemas pueden por sí mismos suscitar nuestro pensar. La lectura que proponemos pretende destacar los metaproblemas de orden metodológico y ontológico sobre los que reflexiona una y otra vez Merleau-Ponty al hilo de sus descripciones y análisis concretos sobre percepción, cuerpo, patología o espacio.

⁹ C. Lefort, Postface a *Le visible et l'invisible*, págs 346-347

¹⁰ Merleau-ponty, *Le visible et l'invisible*, Nota de trabajo Febrero 1959, trad. mía, p. 230.

1. El problema del método

Desde el “Avant propos”, como reconoce en “Titres et travaux”¹¹, el propósito filosófico de nuestro autor es encontrar un procedimiento de reflexión adecuado, tanto a los nuevos problemas que muestra la psicología, como a la propia situación del que reflexiona, un camino específicamente filosófico para abordar los hechos que, en realidad, comportan la estructura de un fenómeno. Esa búsqueda se reconoce heredera de la filosofía concreta de Husserl y del método de Bergson cuando pide que la filosofía siga el molde mismo del mundo. Una divisa, desde la introducción, recorre la obra: “pensar lo impensado”, decir lo irreflejo, atenerse a la experiencia, a lo vivido que, siendo problema de método, es también el problema de la situación del filósofo. En realidad, es el problema: de entrada, exige plantearse qué es lo vivido más allá de los hechos de la ciencia, la ‘realidad’ de lo vivido corporalmente como nivel previo donde no sirven ni explicaciones externas (causas) ni significados que se sobreañadan porque, ante la dimensionalidad corporal, esto es, la espacialidad y temporalidad de la experiencia, los hechos de la ciencia son planos. Frente a la realidad de la ciencia, el ser de la experiencia es el ser en el mundo o existir pero, con ello, no se va más allá de los hechos sustituyéndolos por su esencia, como hace la filosofía intelectualista. Ni hechos ni esencia, existencia: es tanto como decir que el lugar de la filosofía no puede ser extraño de ningún modo al mundo, es un método desde dentro, desde el ser en el mundo, es un ‘actuar’ y un ‘ser’ no un teorizar que tenga por objeto ya sea el mundo ya sea uno mismo. El método nos lleva necesariamente a una reflexión ontológica y a un cuestionamiento existencial de la filosofía.

Pero ‘decir lo vivido’ pregunta eso mismo: cómo es posible describir sin más lo vivido sin situarse fuera de lo vivido. El lugar desde el que pensamos no puede ser la mera coincidencia con el mundo pero tampoco el sobrevuelo de una conciencia trascendental. Para decir o manifestar esa presencia se requiere ‘ser en’ y ‘ser fuera’, inmanencia y trascendencia. Yves Thierry¹² destaca el carácter perceptivo del *cogito* que impide, desde la perspectiva del filósofo, que es pertenencia al mundo sensible pero también al mundo histórico, que lo percibido pueda enfrentarse objetivamente, frontalmente o que pueda adoptarse una actitud de superioridad sobre lo que nos envuelve. Decir que nuestro pensar es finito, está situado en un campo perceptivo, tiene como horizonte el mundo significa que nuestra conciencia y nuestra filosofía tienen un origen sobre el que no puede saltar. Pero eso es aplicable también a la

¹¹ Merleau-Ponty, “Titres et travaux”, en *Parcours 1*, págs.24 a 26

¹² Thierry, Yves “Situation du philosophe” en *Les Cahiers de Philosophie 7. Actualités de Merleau-Ponty*, 1989, págs 8 a 16

filosofía de Merleau-Ponty a quien tiene sentido preguntar desde dónde dice y piensa. Podemos situar su pensar en el horizonte del mundo filosófico sedimentado, especialmente el que viene de Husserl y Heidegger, desde el cual nos preguntamos sobre su original o no decir, pero la pregunta es más radical si requiere por cierta pretensión de verdad que acompaña necesariamente a la creencia merleau-pontiana de que se dice lo vivido. Decimos que la neutralidad es imposible y, sin embargo, la exigimos metódicamente al pedir la vuelta a las vivencias. La filosofía concreta y existencial parece ambigua, tal vez contradictoria en sí misma. Pero, en realidad, no se trata de oscilar entre la verdad absoluta y neutra (sólo posible desde un sujeto trascendental) y un relativismo escéptico, porque el nivel en el que pretende situarse Merleau-Ponty no es óptico ni fenoménico sino ontológico y fenomenológico: quiero decir con eso que no se limita a mostrar la contingencia de la situación sino que muestra la 'contingencia ontológica', la necesidad del estar ya en el mundo. En lugar de señalar aspectos psicológicos que relativizan a su vez el mundo, hace de la psicología una ontología implícita desde donde entender el ser de la conciencia, del cuerpo, de los fenómenos y del mundo. Si puede hablarse de ámbito previo del discurso, éste no es el de la conciencia omnisciente sino el del *Se* anónimo (*On*) que indica la comunicación, la empatía de nuestras relaciones con el otro y con el mundo gracias a un nivel pre-personal donde arraigaría nuestra comprensión.

Para reconocer esta facticidad y finitud de la reflexión, es preciso extrañarse de sí, des-doblarse para hacer patente que la "duda" como actitud del filósofo, la actitud del espectador extraño al mundo y a sí mismo es, precisamente, la impostura: sólo esa interrogación vuelta sobre sí puede permitir el retorno a lo vivido que es al tiempo la verdadera reflexión filosófica. El ritmo de *Phénoménologie de la perception* lo marca el movimiento descriptivo-reflexivo que reproduce el carácter doble de la conciencia: por un lado, arraigada, fundada por y en el mundo (conciencia en sí en términos hegelianos) y, por otro, despliegue de una conciencia que es apertura (para sí). Todo propósito de transparencia reflexiva va necesariamente acompañado de la opacidad y facticidad de esta conciencia que reclama ser descrita "desde fuera" y no mediante introspección. Frente a la vía corta de la introspección, es preciso el prolijo análisis de la psicología, de la antropología para reconocerse, para reconocer lo que siempre escapa al *cogito* actual. Esa dualidad de planos obliga también a la psicología a reexaminar sus resultados que son del orden de la conciencia en sí, esto es, no han sido llevados a reflexión, a la comprensión de sí que, sin embargo, todo fenómeno implica. Ese sería el papel de la fenomenología siempre y cuando no se otorgue, a su vez, unilateralmente, el carácter de conciencia para sí absolutamente transparente sino que reconozca su facticidad para lo que sirven, precisamente, las descripciones

desde fuera de la psicología. Por otro lado, los prejuicios metodológicos y metafísicos sólo pueden verse desde ese desdoblamiento de la conciencia sobre sí que es el interrogar merleau-pontiano y que debe llevar a cabo tanto el 'savant', el científico, como el filósofo si quieren salir de sus perspectivas unilaterales.

Pueden encontrarse en *Phénoménologie de la perception* diversos niveles de interrogación-negación que se corresponderían a diversos modos de desdoblamiento. El primer nivel tiene por objeto los resultados, métodos y presupuestos metafísicos de la psicología pero también la traducción significativa de los hechos desde una filosofía idealista, ante la que cabe mostrar la génesis de la conciencia y de la significación. Un segundo nivel es lo que podríamos llamar fenomenología de la fenomenología que, aunque de manera no tan marcada como en "Le philosophe et son ombre"¹³ o en *Le visible et l'invisible*, es patente en la introducción y en muchos otros momentos de *Phénoménologie de la perception* en los que se plantea cómo debe entenderse la reducción, la intencionalidad o la conciencia. La fenomenología de la fenomenología puede verse como una fenomenología radical que pregunta por el significado y ser de conciencia o intencionalidad, que busca, más allá de las tesis de Husserl o Heidegger, un estilo que impregna muchas obras filosóficas y no filosóficas. La dualidad de planos puede, en efecto, verse como la radicalización de la filosofía: la negación que supera empirismo e intelectualismo no se hace desde la mera afirmación del método fenomenológico de Husserl sino del cuestionamiento también de presupuestos básicos de cierto Husserl. En nuestra opinión, más que de una fenomenología descriptiva y directa, la clave de *Phénoménologie de la perception* la da la fenomenología de la fenomenología, de carácter interrogativo y reflexivo, que pretende, al tiempo, ir a la raíz fenoménica de la fenomenología como corriente filosófica, esto es, a la verdad concreta y experimentada, pero también buscar lo esencial del fenómeno más allá de su mera descripción. Cuando se pregunta por la esencia de la conciencia o de la reducción, se quiere ir al ser de la fenomenología, a la experiencia que la nutre pero, por ello mismo, también al ser del fenómeno. A una fenomenología directa puede corresponderle una ontología realista o idealista y ése es el prejuicio que precisa justamente ser examinado. Por todo ello, más que de método fenomenológico, se habla de filosofía existencial que es un modo, a su vez, de concretar la filosofía evitando su deriva trascendental. La dualidad nos llevaría a mostrar que cada aproximación 'teórica' a la 'experiencia' puede ser, debe ser puesta en cuestión, que

¹³ M. Merleau-Ponty, "Le philosophe et son ombre" en *Signes*, p.224 : « Que la possibilité de la phénoménologie soit pour elle même une question, qu'il y ait une "phénoménologie de la phénoménologie" dont dépend le sens dernier de toutes les analyses préalables, que la phénoménologie integrale ou fermée sur soi ou reposant en soi reste problématique, Husserl l'a dit plus tard, mais c'est déjà visible à la lecture des Ideen II. »

ésta resulta difícilmente reducible, no sólo a los términos de la ciencia o del idealismo, sino también de la fenomenología. A una fenomenología de primer grado, descriptiva, debemos sobreponer una reflexión sobre el ser de la conciencia o del tiempo, pero esa reflexión aparentemente esencial, sería en el fondo existencial, posible sólo desde el vivir o ser concienciado, desde el ser temporal y corpóreo. Lo descriptivo no se funda en una reflexión esencialista sino en una remisión al existir, comprendiendo-proyectándose, y al ser de mundo ahí dado. Por eso, fundar un conocer es empresa paradójica ya que lo concreto existente que le daría 'ser' al conocer, es para sí mismo nunca consciente de sí, precedido siempre e indeterminado, y porque dar cuenta del ser del mundo vivenciado es dejar que las cosas nos apelen y en cierto modo juzguen -o al menos entren en diálogo con- nuestros juicios. En definitiva, el lema de decir la experiencia se convierte aquí en pregunta, en dualidad crítica, donde decir, pensar, percibir y ser son precisamente términos abiertos, en sí mismos, y en su relación.

Desde el capítulo dedicado a la sexualidad, Merleau identifica su proceder filosófico con el método existencialista: al hacer hincapié en una intencionalidad de orden afectivo cuestiona de raíz la neutralidad de las descripciones científicas pero amplía también el horizonte de las fenomenológicas. La perspectiva de ser en el mundo -no de tal o cual fenómeno- reclama una comprensión existencial, entiéndase holista, frente a la explicación reduccionista ya sea materialista o idealista. La sexualidad o los síntomas neuróticos no pueden identificarse desde una sola clave, aisladamente, sino como dimensiones articuladas en la unidad del existir. Pero existencial puede a su vez entenderse de diferentes modos, ya sea que consideremos sobre todo el horizonte de posibilidad o apertura como índice del modo de existir (más propio, por abierto al ser, o menos auténtico y cerrado al ser), ya sea que nos fijemos ante todo en lo originario, en la génesis pre-personal del existir. Es lo propio del método existencialista merleaupontiano comprender los acontecimientos (de la vida, de la historia) en su encadenarse, considerar las relaciones con los otros y con el pasado el núcleo mismo del existir, enraizar en el estar siendo lo futuro en lugar de hacer de lo futuro la clave del presente, buscar el sentido inmanente al existir o a la historia, que se instituye paulatinamente en ellos frente a una intencionalidad tética, consciente que apuntaría a un fin trascendente a los hechos. (v. c. Libertad, p 17) El sentido profundo o vertical, que encuentra la acción que in-tiende recogiendo los hilos de pasado y la trama de ser que es, parece oponerse al trascender horizontal, lineal, hacia lo posible-futuro como apertura de ser. La respuesta a qué existencialismo escogemos incide en el sentido que encontramos por ejemplo en los síntomas de la enfermedad, en abogar por una mayor comprensión del sentido *per se* de la conducta enferma o por superarlo

liberándolo de su cerrazón. Se dirá, con razón, que a lo que tiende la filosofía merleau-pontiana es a no escoger entre ambas opciones porque la existencia es una, situada y proyectante, un solo movimiento de trascendencia y apropiador de la existencia generador de sentido, un sentido, por ello, sólo comprensible desde la existencia pero... ¿no se desplaza, con la insistencia en un sentido existencial, el sentido corporal, el que era sólo comprensible desde el esquema corporal o desde el movimiento corporal como eje central? ¿Es esa ambigüedad entre *Leib* (cuerpo propio) y *Dasein* (ser-ahí, existencia), la mala ambigüedad que reconoce Merleau-Ponty en sus primeras obras?

La filosofía desde la existencia rebate la filosofía tradicional como un pensar que sobrevuela el ser porque parte de un Yo distanciado del existir, distancia que permite objetivar. La filosofía de la existencia pretende un conocer desde el propio ser que no es a su vez sino comprensión de ser. La concreción del prisma que parecería conducir a un relativismo es, así, corregida por la apertura de ser porque existir consiste en ser en relación a mundo y al otro. La divisa de ser fiel a los fenómenos -fieles a 'lo real'- no queda incumplida desde el ser encarnado o ser situado sino, justo al contrario, la incardinación en el ser permite aspirar a decir su verdad. La comprensión hermeneútica del ser en el mundo es, a la par, abierta a todos los modos de ser (en el mundo) en su variación antropológica, patológica e histórica, y originada, fundada *en el mundo* como principio unificador -tan general como se quiera- de todo comprender. Lo general del ser en el mundo y ser con los otros, lo indeterminado de un ser siempre por ser, y lo individual, el carácter concretamente corpóreo y situado, son, a la vez, insuperables y complementarios en el comprender, como lo es pertenecer *al* mundo y *a un* mundo, ser carnal pero serlo siempre con este cuerpo situado.

Una filosofía concreta, existencial reconoce tanto su fáctico ser en el mundo como su estar en la verdad y la imposibilidad de distanciarse suficientemente de su ser como para decir, pensar plenamente el ser que, de otro lado, es en su trascenderse. Se impone la doble tarea de pensarse desde donde surge el pensar, desde el humilde ser con las cosas, y, al tiempo, revolverse sobre sí para no tomar sin más el decir filosófico como el decir las cosas. Por un lado, lo remarca sobre todo en el capítulo dedicado al sentir de la segunda parte, las cosas nos solicitan, exigen del pensar cierta respuesta igual que, al percibir, la solicitaban de los gestos corporales. La solicitud de las cosas obliga a pensar más allá del *cogito*, pensar en lo irreflejo, desde lo irreflejo (v. El sentir p.20-21). Es la vida misma de las cosas, de las palabras y del cuerpo lo que alimenta en su interior la reflexión radical y le impide detener su curso que sería la muerte del pensar ya que, vuelto insensible a la solicitud de las cosas, las objetivaría falseándolas, al no escuchar la expresividad de las palabras, las encerraría en momias

conceptuales, y, por no atender las enseñanzas del cuerpo, su largo saber acumulado, tornaría el pensar abstracto, por desencarnado y desarraigado. Entre percibir y pensar no hay dualidad sino relación originaria. La misma paciencia, la misma cura por las cosas, la misma espera propia del percibir requiere un pensar respetuoso, surgido del mundo, que no pretende constituirlo de la nada porque siempre ha sabido que hay mundo. 'Hay algo', evidencia ante-predicativa, fe perceptiva previa a las tomas de posición dogmática o escéptica: duda arqueológica frente a duda cartesiana, opinión-verdad del hay algo frente al dogmatismo de las certezas fundadas...Es posible y necesario otro modo de pensar sobre el pensar, uno que no sea acto sobrepuesto al pensar, uno que no sea forma opuesta a contenidos (V. *Cogito: la certeza del cogito*). Pero, con eso, está en general en cuestión la verdad de ser, la verdad del pensar, cómo puede uno ser en la verdad siendo imposible alcanzarla técnicamente. Tal vez encaramos la cuestión si reconocemos que esa fenomenología, que hemos vislumbrado como fenomenología de la fenomenología y filosofía de la existencia, es también pensar dialogante con los otros y con las cosas, y, por ello, radicalmente abierto, que es también dialéctica. Dialéctica: diálogo con el otro irresoluto y fecundo, sin conciencia o razón que sobrevuele y decida quién tiene razón; diálogo con el mundo, mundo que solicita sentido, que interpela, interroga. Se trata, pues, de una filosofía de doble sentido, que no constituye sin más las cosas y al otro para mí sino que para dar cuenta de la cosa como tal y del otro en su alteridad, profundiza en su ser enraizado y constituido por el mundo y la alteridad. La fenomenología de nuestro autor, deudora y heredera de aquello que pretende descubrir y comprender, calla tanto como dice, escucha pensando o piensa en la escucha. Esa filosofía del diálogo, correlato del ser en relación, es necesariamente abierta y sin término, porque no puede agotar nunca la solicitud enigmática del mundo ni la infinidad de perspectivas que abre su ser con y es, así, infinitamente susceptible de enriquecer su verdad, de profundizar en su ser. Pero sin esperanza de síntesis final entre lo en sí y lo para sí pues la relación en sí-para sí lo es sólo en el movimiento, como intencionalidad operante que no cesa de generar nuevos sentidos acordes con un ser que es génesis, acaecer. Dialéctica, en fin, como relación y síntesis inacabable y previa entre pensar y ser, yo y mundo.

La divisa metodológica de la fenomenología parece conducir al criticado dualismo¹⁴ y ambigüedad¹⁵ de *Phénoménologie de la perception*. Lo que sugerimos es que hay

¹⁴ R. Barbaras, "Le dualisme de la *Phénoménologie de la perception*", capítulo 1 de *De l'être du phénomène*. También puede verse una crítica a la mala ambigüedad del primer Merleau-Ponty en G.B. Madison, *The phenomenology of Merleau-Ponty*, p. 68 a 72

¹⁵ Palabra que acuña A. Waelhens para caracterizar la obra de Merleau-Ponty en el prefacio de *Structure du comportement*, "Une philosophie de l'ambigüité."

dos modos muy diferentes de interpretar el dualismo. La finitud de la conciencia como hemos visto conlleva el desdoblamiento de su posición que evita tanto su objetivación como su carácter trascendental. Pero, a este desdoblamiento epistemológico, conducente a la interrogación continua de la fenomenología, parece poder solaparse otro dualismo, criticado posteriormente por el propio Merleau-Ponty como mala ambigüedad, que parece separar lo dado en las descripciones del significado que se les asigna en la reflexión, el punto de vista externo y el interno. En realidad, por coherencia con su propio planteamiento, en *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty radicaliza su interrogación para erradicar la dualidad ontológica de fondo (realismo-idealismo) pero no hasta el punto de 'eliminar' la distancia entre experiencia y lenguaje, o ciencia y filosofía, que llevaría a una coincidencia por la que nuestro autor nunca ha apostado. Entonces, el problema no sería no haber eliminado del todo esa última dualidad, sino no mantenerla siempre: no desdoblar su propia posición, no verla desde fuera, no distanciarse de su propio lenguaje, creerse, en suma, ubicado en cierta neutralidad gnoseológica que permite describir las cosas como son. A la interrogación que mantiene abierta la fenomenología corresponde la no coincidencia, la distancia, la imposibilidad de evidencia desde el punto de vista epistemológico porque aceptar la coincidencia sería ignorar la propia situación, la facticidad y el arraigo de la filosofía y del filósofo. Pero a lo que tiende *Phénoménologie de la perception* es, precisamente, a la superación de los prejuicios metafísicos, que están en la base de empirismo e idealismo, con el ser en el mundo como todo relacional. La no coincidencia no comporta relativismo ni reducir la filosofía a puro cuestionamiento, y encima sobre sí misma, porque, aunque no disponible bajo teoría alguna, estamos en la verdad siempre, experimentamos esa contingencia ontológica que es el 'hay' inaugural. Frente al aquietamiento escéptico, la pregunta merleau-pontiana intenta encontrar lo que articula ser, pensar, decir, experimentar y, articulándolos, pone en cuestión a cada uno de ellos, también el propio decir y pensar.

2. El problema ontológico

La cuestión metódica, debidamente entendida, nos ha llevado a replantear radicalmente el quehacer de la filosofía cuyo modelo deja de ser el de la teoría porque buscamos un ver, decir y pensar desde dentro de los fenómenos, frente el extrañamiento del espectador, sea el neutro científico o la trascendental subjetividad del filósofo. La filosofía existencial previene continuamente del intento de convertir nuestra opacidad consustancial, como hombres y como filósofos, en transparencia a sí o en objeto para otro. Lo que está en marcha es la superación del esquema sujeto-objeto que acompaña al modelo teórico y que lo es, al tiempo, de los presupuestos

ontológicos de tal concepción de la filosofía. La fenomenología de la fenomenología o fenomenología radical asume la necesidad de cuestionar esos prejuicios y toma conciencia del modo de ser implícito al pensar, a la intencionalidad, esto es, la revisión del 'decir' que acompaña un nuevo modo de ver ("la verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo"¹⁶) que no es el del modelo teórico. Pero esa es la definición misma de ontología que propone Merleau-Ponty en *Le visible et l' invisible*:

La ontología sería la elaboración de las nociones que deben reemplazar la de subjetividad trascendental, las de sujeto, objeto, sentido –la definición de la filosofía comportaría una elucidación de la expresión filosófica misma (una toma de conciencia pues del procedimiento empleado en lo que precede ingenuamente, como si la filosofía se limitase a reflejar lo que es) como ciencia de la pre-ciencia, como expresión de lo que está antes de la expresión y *que la sostiene por detrás*.¹⁷

Fink, a quien tiene constantemente presente Merleau-Ponty en su lectura de Husserl, resume admirablemente el papel de la filosofía cuando habla de la originalidad a la vez de la visión y de la palabra, del nuevo modo de decir que acompaña a un nuevo modo de ver¹⁸. La auténtica filosofía es lenguaje y ver original porque critica hacia atrás la tradición y los conceptos ontológicos que ocultan, olvidan el contacto originario del hombre con el ser. Cualquier lenguaje, por principio, fracasa necesariamente en poner en claro ese estado originario pero, cuando menos, el asombro, verdadero sentido de la reducción según Fink y Merleau, permite desocultar las falsas nociones que damos por verdaderas al usar conceptos como ser, tiempo, lugar o movimiento. En nuestra opinión, éste es precisamente el sentido de la fenomenología de la fenomenología de que venimos hablando, el llevar críticamente a origen conceptos fundamentales de la fenomenología y de la filosofía en general como tiempo, ser, conciencia, espacio, alteridad. Conviene insistir en que Merleau no se lleva a engaño sobre las posibilidades del lenguaje: como observa S. Noble, en Royaumont, en discusión con Waelhens, Merleau tilda la voluntad de transparencia de optimista y llega a afirmar que la imposibilidad de pasar de lo irreflejo a la reflexión, de la experiencia originaria al decir es debida a una resistencia que, lejos de poder ser superada, es el índice mismo del valor y verdad de esa experiencia. "Entre el silencio de las cosas y la palabra filosófica (...) no hay una especie de acuerdo o armonía

¹⁶ Php XVI Fp 20

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Nota de trabajo Enero 1959. Trad. mía., p.221.

¹⁸ E.Fink, "Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserl", p.240, citado en Th.F.Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*..

preestablecida. Hay una dificultad y una tensión.”¹⁹ Las nociones que debe reemplazar la ontología forman parte de un lenguaje dicho (*Logos prophorikos* lo llama en *Le visible et l'invisible*) contra y tras el cual la verdadera filosofía, consciente de su propio proceder, encuentra su expresión, en la cercanía del *Logos endiathetikos* (lenguaje silencioso o del mundo). Por eso resulta especialmente inadecuado considerar *Phénoménologie de la perception* con etiquetas preexistentes como fenomenología, ontología, filosofía trascendental cuando, desde el “Avant propos”, ha declarado a la experiencia como “*maitrise*” de la fenomenología, esto es, como experiencia que busca sus conceptos, el modo de ser dicha. En especial, como ha subrayado F.Dastur²⁰, no resulta posible separar fenomenología y ontología, no ya sólo por lo que Heidegger ha afirmado en diferentes lugares²¹, sino porque la ontología merleau-pontiana sería una ontología de lo visible. Como hemos visto, no se supera, en la segunda etapa, el planteamiento fenomenológico por una ontología sino que, en todo caso, se radicaliza una fenomenología de la fenomenología y se hace patente una ontología implícita.

La ontología latente en *Phénoménologie de la perception* es la que hemos sugerido al oponer ser en el mundo al orden de lo en sí y lo para sí. Por eso, caracterizar esta obra como “realista” como hace Heidsieck²² supone partir de supuestos muy problemáticos porque en ella no se habla de ser a secas -tampoco está claro que lo haga en *Le visible et l'invisible* donde declara imposible una ontología directa- sino de ser en el mundo, esto es, de un ser de relación al que no tiene sentido entender subjetivamente ni como realidad sin más. No se trata aquí en modo alguno de oponer conciencia y mundo para *después* ver su relación que podríamos llamar ser en el mundo: no hay en esta noción dualismo implícito salvo que se lo malinterprete desde los conceptos mismos y la metafísica misma que pretende superar.²³ Es la relación, el

¹⁹ Husserl, Cahiers du Royaumont 157-8, cit en S. Noble : “Entre le silence des choses et la parole philosophique. Merleau-Ponty, Fink et les paradoxes du langage » (111-145) en *Chiasmi Internacional 6. Merleau-Ponty entre l'esthétique et le psychanalyse* Vrin-Mimesis-Univ. Memphis, p.130

²⁰ F.Dastur, “Philosophie et non philosophie” en *Chair et langage*, p. 140 : “Mais pas plus qu’ il n’est possible de distinguer dans l’ oeuvre ce qui est du ressort de la psychologie et ce qui relève de la métaphysique, on ne peut séparer ce qui est du domaine de la phénoménologie et ce qui appartient à l’ ontologie, non seulement parce que, pour lui comme pour Heidegger, dont il devenait dans les derniers temps de plus en plus proche, “l’ontologie n’ est possible que comme phénoménologie”, mais, aussi parce que l’ontologie merleau-pontienne est une “ontologie du visible”.

²¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p.46: “La ontología sólo es posible como fenomenología”

²² Heidsieck, Fredric, *L’ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p.106 : « S’il en est ainsi, la phénoménologie de l’auteur, orthodoxe ou pas, peu importe, penche vers un réalisme ontologique. »

²³ Ese sería el caso de G.B.Madison, según Th.Geraets, que se pregunta, en la discusión que acompaña su libro, sobre el presunto relativismo y dualismo implícito en la fórmula ser en el mundo G.B.Madison, *The phenomenology...*, p.283, trad. mía: “¿Es el caso, por otro lado,

'*au milieu*', la articulación lo que precede a cualquier cuestión en el discurso merleau-pontiano y lo que preside su noción de realidad.

La articulación del discurso de *Phénoménologie* pasa por ciertos ejes que en último término serían dimensiones de ser. Toda la obra pasa por un eje que va de cuerpo/percepción (1ª parte de Ph.p.) a mundo corpóreamente constituido/percibido (2ª parte) y de nuevo de mundo a hombre (3ª parte). Pero luego hay muchos otros ejes: el eje temporal que vincula desde lo originario, o que anuda pasado y porvenir desde la originalidad de un presente que asume y proyecta a la vez, pero que es también la corriente que va del pasado al futuro y del futuro retroyectándose al pasado. O el eje que nos lleva de lo individual y lo intersubjetivo a lo social o del mundo social e histórico compartido a la problemática identificación personal. O el que nos balancea durante toda la lectura entre la pertenencia al mundo natural y al mundo social. O el eje espacial que nos desplaza siempre más allá de lo puntual o de lo lineal o en general de la a-dimensionalidad del espacio euclidiano hacia lo profundo, lo vertical y lo moviente, eje que es así también temporal y existencial. Porque esos ejes se solapan y confunden, son pregnantes unos con otros, de ahí que en toda la obra pueda verse en cualquier tema una clave temporal pero también espacial, corporal, afectivo-existencial etc.

Esos ejes no son caprichosos vaivenes del discurso, son dimensiones de ser²⁴. La misma razón que aleja a Merleau de cualquier reduccionismo materialista o idealista certifica esa pluridimensionalidad de ser. Ninguna dimensión reduce o resume el ser sino la profunda pregnancia de todas ellas. Así, por una parte, debe salvarse lo diferencial de las distintas dimensiones del existir: temporal, sexual, espacial sin que ninguna sea más esencial que las otras. Pero si ha de ser posible referirse a espacios afectivos o existenciales o de una existencia impregnada sexualmente, sexualidad comprensible a su vez tan sólo existencialmente, si lo profundo o vertical no es sólo una dimensión espacial sino también temporal, es porque se articulan en su núcleo mismo las diferentes dimensiones del existir. Puede decirse, pero no basta, que es 'lo' dimensional mismo lo que comparten, su vertebrar-articular más allá de fijaciones,

que los dos términos de la relación de presencia sean realmente dos fundamentos últimos, que permanecen en una relación dialéctica sin una fuente única que la justificaría?" Su respuesta es contundente: "Merleau-Ponty habla en términos de conciencia y mundo, de sujeto y objeto, pero al tiempo que insiste en su intrínseca y esencial relación- criticando idealismo y realismo- así como aportando un "en medio" ("*in between*") que es él mismo el último y único fundamento."

²⁴ Anota E. Bello-Reguera, en *De Sartre a Merleau-Ponty*, p.164: "A los diferentes modos del aparecer de la presencia Merleau-Ponty llama "dimensiones de la existencia", de las cuales enumera: la corporeidad, la socialidad, la mundaneidad." Añade precisamente a las dimensiones citadas por Merleau otras como espacialidad, temporalidad, sexualidad o libertad.

pero sin duda la concreción de esa unidad la da el ser en el mundo. El polimórfico ser en el mundo, en sus múltiples relaciones –temporales, espaciales, intersubjetivas- en sus concretas manifestaciones, es descrito sin por ello perder el sentido de su unidad y sin perder unidad el discurso.

Es peliagudo con todo determinar si en *Phénoménologie de la perception* se plantea una verdadera *Seinsfrage*, condición para Heidegger de un verdadero discurso ontológico.²⁵ En *Phénoménologie* más que preceder y orientar las pesquisas la pregunta sobre el ser, ésta va desplegándose en los diferentes ámbitos, en las diferentes configuraciones de sentido o ejes vertebradores que remiten a un horizonte último, a un mundo percibido más allá de las sensaciones, al mundo que cohesiona los horizontes temporales, al mundo que sintetiza perspectivas individuales. Claro que, por otro lado, es la totalización objetivante, el cierre que permite el *theorein* lo que fracasa necesariamente, apareciendo lo dimensional apertor por debajo de esa objetivación que no resiste su contraste con la vivencia y muestra la ingenuidad ontológica de una ciencia fáctica. Ni el cuerpo en la fisiología ni la percepción en la psicología asociacionista ni la sexualidad en el psicoanálisis ni la historia en el marxismo pueden con las intrincadas y abiertas relaciones de los ámbitos que tratan, reduciéndolos, de aprehender y cada fracaso, a su manera, abre ser de forma diferente esperando tal vez una perspectiva más de conjunto que muestre su entronque. Cada dimensión abierta es una ventana por la que todas las otras cuestiones, ámbitos, dimensiones adquieren un nuevo prisma: así, una vez abierta la afectividad del existir (en el C. VI), colores, cosas, pensamientos y decisiones pierden para siempre su carácter neutro; lo temporal, a su vez, permite desde dinamizar el espacio a comprender la conciencia o la libertad...

La pregunta pertinente sería entonces: ¿puede la descripción fenomenológica sin un previo planteo ontológico servir para desmentir la positividad científica y encontrar en sus resultados, en el fracaso de la objetivación o en el articularse de los fenómenos, lo dimensional mismo, el ser? Porque puede perfectamente sostenerse que, procediendo de una suerte de neutralidad ontológica (coherente con las divisas fenomenológicas) que admite por igual ‘datos’ procedentes de la ciencia como

²⁵ F. Robert, por ejemplo, niega que se plantee en *Phénoménologie de la perception* pese a lo cual atribuye un sentido claramente ontológico a sus críticas a la fenomenología trascendental. F. Robert, *Phénoménologie et ontologie*, p. 99 : « Merleau-Ponty ne part pas de la question de l'être dans la Phénoménologie de la perception, mais c'est en s'appuyant sur ses descriptions du monde perceptif et du monde humain qu'il critique le sens de la phénoménologie transcendente (...) qu'il ouvre une perspective ontologique et un nouveau sens du transcendental. », También p.30: « Merleau-Ponty ne pose pas, dans la *Phénoménologie de la perception*, la question heideggerienne de l'être, c'est-à-dire la question de la différence ontologique, et affirme le primat phénoménologique de la perception. »

‘fenómenos mismos’, ninguna de las articulaciones ni ejes que anuden diferentes ámbitos ónticos o existenciales pueda ir más allá de los retales ónticos hacia el ser mismo como la urdimbre de lo real.

Hay de hecho en *Phénoménologie...* un continuo preguntarse sobre el ser. Primero, porque lo hace tema explícito en el capítulo que trata sobre lo real o el ser de la cosa. La cuestión ahí planteada es cómo pueda reencontrarse el sentido de la realidad sin renunciar a la reducción ni recaer en un idealismo o realismo ingenuos. El cuerpo es, además (v. capítulo IV), un ente señalado porque es la apertura misma al mundo que posibilita la presencia de los demás entes. La centralidad del cuerpo en todo percibir conduce, en efecto, a ver los objetos como realidades inestables y contingentes en comparación con la permanencia del cuerpo in-objetivable que, por serlo, no varía según la perspectiva. La realidad variable de los objetos aparece como dependiente del ser del cuerpo, auténtica permanencia de toda permanencia, la contingencia de las cosas contrasta con la necesidad del cuerpo, ya que puedo desplazarme respecto a ellas para verlas de otro modo o no verlas pero no puedo dejar mi cuerpo porque no es precisamente cosa alguna sino que habito en él. Presencia y ausencia son dos caras inseparables de la experiencia corporal: precisamente porque es lo ausente radicalmente como no perceptible, como ojo que, por ver, no es visto, como fondo imperceptible de todo percibir, justo por eso, no podemos desprendernos de él. Ese campo de presencia necesario es lo que llamamos ser en el mundo, indicando con esto la paradoja de una contingencia no óntica sino ontológica que es nuestra facticidad. En tercer lugar, porque en todo momento cuestiona la reducción del ser a objeto –y sus coordenadas: espacio, como plano euclidiano, y el tiempo lineal a los que contrapone lo profundo, lo vertical y el movimiento espacio-temporalizador.²⁶ En cuarto lugar por la continua apelación a mundo y campo de presencia como ámbitos de relación e indeterminación que impiden cualquier substanciación, sea de la cosa o del sujeto.²⁷ En quinto lugar, porque ‘*Sein*’ es siempre ‘*seiende*’ en Merleau-Ponty, dinamismo de lo real, praxis y

²⁶ F. Dastur afirma categóricamente que la profundidad es precisamente clave de toda la obra merleau-pontiana, *Chair et langage* p. 20: « La profondeur, cette dimension de l’empiètement et de la latence, dont on peut dire en un sens que c’est autour d’elle que s’articule toute l’oeuvre de Merleau-Ponty ». R. Barbaras (*De l’être du phénomène*, p. 235 y ss.) además de insistir en lo profundo como lo propio del ser, hace de la espacio-temporalización la dimensionalidad misma del ser.)

²⁷ Hemos visto por ejemplo que la interpretación substancialista de las relaciones cuerpo-alma era sustituida por las complejas relaciones de doble sentido entre pasividad y actividad, entre cuerpo habitual y cuerpo actual, entre apropiación perceptiva y comprensiva del mundo y expresividad personal y creadora. Es la substancialidad misma la que es sustituida por relaciones funcionales de diverso nivel y, al dessubstancializarse cuerpo y alma, pierde su sentido la distinción tradicional entre lo empírico y lo significativo así como la subjetividad aislada, en último término transparente a sí, que encuentra su origen en su anónima ligazón corporal con el mundo

movimiento, espacio-temporalización que inquietan cualquier determinación cósmica o fijación de los entes. El movimiento precede a lugares y momentos y los disuelve como tales frente a la intuición que fija la mirada y es coherente con una realidad geométrica de puntos y figuras. Finalmente porque su obra es una continuada denuncia de la escisión de ser y nada, cuestionando así lo que se entienda por ambos.

Concedamos, sin embargo, que no es a la manera heideggeriana que se plantea la cuestión. Porque persiste para empezar una cierta filosofía del sujeto, que trata de su libertad o de su conciencia, lo que, independientemente de los resultados de sus análisis, supone cierto escindir y oponer a mundo otro ser, cierta separación de temas, de regiones de ser que tal vez proceda de un insuficiente cuestionar lo que se entiende por ser en el mundo. El lenguaje usado por Merleau-Ponty que no es nuevo sino deudor de una tradición dualista, de filosofías de la conciencia, de una ontología de la presencia ratifica eso aunque pretenda precisamente refutar el dualismo, ir más allá de toda filosofía del *cogito* o convertir el campo de presencia en el cuestionamiento de lo presente. Lo mismo ocurre con sus presupuestos científicos: pueden ser examinados los hallazgos de la psicología o de la sociología pero poner esos datos-descripciones como suelo fenomenológico equivale a aceptar cuando menos que lo óptico por sí mismo o lo fáctico juega un papel fundamental. Si el cuerpo de los fisiólogos o la percepción de la psicología puede ser inspiradora para la fenomenología sin previo planteo de ser por parte de esas ciencias, aunque la fenomenología dé la vuelta a esos resultados se parte del no planteo de la pregunta del ser. Carece de sentido, para Heidegger, decir, como hace Merleau, que la psicología puede ser pre pero proto ontológica, que encierra una ontología sin desarrollar. Finalmente: la primacía de la percepción y consiguientemente de la presencia -aunque sea en sentido lato- parece cómplice del *theorein* y del ser ante los ojos como modo fundamental de comprensión ontológica. Es verdad que percibir en Merleau es praxis, diálogo con las cosas etc. Pero, ¿establece con eso el todo del existir o ser en el mundo heideggeriano, su carácter relacional *per se*, su encontrarse peculiar, su comprender-siendo, como ser proyectándose? Es claro que no. En Merleau-Ponty hay percibir como hay sexualidad-afectividad o hay ser con los otros como dimensiones ciertamente relacionadas pero no porque la cura de ser, el ser comprendiéndose-proyectándose-encontrándose sea su horizonte último²⁸. Se relacionan en *Phénoménologie* sí, se entremezclan, pero como sinestesias, porque

²⁸ Confirma nuestra apreciación F. Robert contrastando el modo de presencia primero en Merleau y en Heidegger. En éste último es la cura y no la percepción lo originario: F. Robert, *Phénoménologie...* p.30: "Le mode de présence premier de la chose n'est pas la perception, mais le souci."

son dimensiones simultáneas o porque se dan en el mismo existir concreto no porque ser sea el por ser de todo lo que hago, no porque en mi ser me vaya el ser.

El cuestionamiento de ser, esbozado pese a todo en *Phénoménologie*, procede de la reflexión fenomenológica pero llevada a cierta radicalidad. La reducción eidética husserliana que permite llevar a su ser intencional un grupo diverso de fenómenos es precedida en *Phénoménologie* por la pregunta sobre el ser intencional mismo, la conciencia o el fenómeno, es decir, convierte lo que era constitución de sentido en la pregunta sobre la posibilidad de la misma dejando abierto así todo: qué es conciencia o qué es mundo. Esta fenomenología de la fenomenología, presente en “Avant propos” pero también en muchos otros pasajes especialmente reflexivos y profundos, es el equivalente de la *Seinsfrage* porque hace tabla rasa de cualquier supuesto, incluidos los de la fenomenología como filosofía trascendental, y así, al dejar en suspenso cualquier herramienta filosófica, libera la posibilidad de que surja la pregunta por el ser. Se dirá que, con todo, lo que hace Merleau es poner el mundo como horizonte de cualquier fenómeno, no el ser; que la pregunta por el ser de mundo no está aún plenamente planteada. Así lo interpreta F. Robert: “La cuestión merleau-pontiana sigue siendo prioritariamente la del mundo. (...) La cuestión se mantiene de inspiración husserliana: es la del sentido del *Lebenswelt*, del mundo vivido, mundo primordial de la percepción del que el mundo de la *Zuhandenheit* no sería sino un caso particular.”²⁹ El reto, en mi opinión, pasa en cambio por reencontrar todo el peso originario y ontológico a ese mundo perceptivo injustamente menospreciado por Heidegger, igualmente mal entendido por Husserl como puramente epistemológico.³⁰ Ésta, la pregunta por el ser del mundo, en ningún caso remite al sujeto constituyente como su sentido último porque la fenomenología genética de Merleau intenta aprehender la vivencia desde su surgimiento mundano y por eso se deja interpelar por el mundo. El ser nos interroga en Merleau, lo dado lo es como interrogante no como dato. Hay un excedente del mundo sobre los entes, del ser sobre el ver, del ya estar respecto a un darse actual. Ese ya ser es a la vez arraigo, familiaridad y extrañeza originaria que nos interroga. ‘Hay algo’ es el índice de un problema: contingencia ontológica, estructura totalizante pero injustificada de la irrupción del ser. Las cosas no son, además, en sí, neutras de sentido y por ello mismo susceptibles de tomarlos todos sino que solicitan una determinada respuesta sintiente o motriz. La relación con las cosas no es unidireccional sino de doble sentido.

²⁹ F. Robert, *Phénoménologie...* p.132

³⁰ F. Dastur, *Chair...* págs 77-78 « Ce que Heidegger dénonce (...) c'est justement l'idée husserlienne d'une perception comme mode originaire d'accès à l'étant, qui le donnerait « en personne » (...) Or ce que Merleau-Ponty a toujours compris sous le terme de « perception » ne peut pas être identifié à un pur voir ou à une connaissance originaire »

En resumen: el planteamiento ontológico en *Phénoménologie* puede verse, de un lado, como insuficiente porque el horizonte último de los fenómenos es el mundo más bien que el ser y eso supone cierta dualidad mundo-sujeto cuando menos en el lenguaje y en el tratamiento de los temas. Pero, a la vez, en su pregunta por el mundo va más allá incluso que *Ser y tiempo* porque, al sustituir la constitución de sentido de ser por la *Fundierung* husserliana de doble sentido convierte el interrogar las cosas en interrogar del mundo mismo, a la manera del Heidegger de la *Kehre*.

Los rasgos de ese ser –de las cosas, del mundo, de lo sensible, del existir-interrogado e interrogante pueden entrecruzarse en toda la obra aunque no sea objeto explícito del discurso. El mundo sensible -los colores, el espacio- es ante todo **dimensional**, elemento en el sentido clásico, horizonte último de todos los mundos posibles porque es la urdimbre misma con las cosas. Nos referimos aquí a una dimensionalidad vertical que permite ir más allá de una posición hacia todas las posiciones de los ejes (temporal, espacial, afectivo) viendo unas en otras, como lo pasado anunciándose en el presente, lo profundo en un lienzo o lo social en el individuo.³¹ El color, por ejemplo, lejos de ser un estímulo puntual, lo hemos visto, dimensiona espacial y temporalmente, provoca alejamiento o acercamiento, irradia una atmósfera, mundaniza. Como escribe a propósito de la profundidad, el ser ante todo lo es a distancia, como dimensión invisible en el orden de lo objetivo. La profundidad primordial, “anterior a cualquier punto de referencia”³² escapa a lo visible objetivamente, a referencias ópticas, es originario, tal vez el ser mismo del ser. Su dimensionalidad no es aplacable ni fáctica ni geoméricamente, confluyen en ella las otras dimensiones verticalmente, simultáneamente, co-implicándose; son rasgos que encontraremos en la ‘*chair*’ de mundo de la que habla Merleau en *Le visible et l’invisible*. Otro modo de decirlo: hay una interioridad en las cosas y no sólo en el sujeto³³, por eso éste responde sólo parcialmente con su ser intencional, con el movimiento o los sentidos a la solicitud profunda de las cosas. Es también el carácter de horizonte como apertura, no como totalidad, que Merleau atribuye al mundo. Podemos aún relacionarlo con otra palabra “pregnancia”, procedente de la Gestalt, que viene a designar el espesor de ser en un sentido amplio: espacial, temporal. El

³¹ Hay también en Merleau una dimensionalidad-apertura horizontal como trascender hacia, como apertura del campo de juego que impide las “cécités” del esquizofrénico, como lo que permite pensar o elegir o modificar conductas, como cierta nada en el núcleo del existir. La distinción entre esas dos dimensionalidades la encontramos en Madison.

³² Fp.281 Php.308

³³ Fp.225 Php.242: “Las cosas tienen “fisionomía motriz.”

campo de presencia es pregnante porque acoge en sí el ser de lejanía o el ser del pasado, porque simultanea los diversos modos del ser sensible³⁴.

Si las cosas, por su ser mundano, por su dimensionalidad sensible, espacial y temporal, solicitan una respuesta corporal activa incorporándolas a su ser, es porque la relación entre sujeto sintiente y lo sensible no es la de sujeto-objeto precisamente sino más bien lo que he llamado “**ser de encuentro**”³⁵. El ser de encuentro es el conocer de naturaleza y sujeto perceptor y mantiene en el sentir-ser la dualidad y tensión superando en cambio cualquier intento de constitución subjetiva de mundo unidireccional. El ser de encuentro no es precedido por mundo o sujeto, mientras únicamente que toda presencia es ausencia a la vez y que sólo hay percepción sobre un fondo imperceptible, y sólo hay vivencia singular por una generalidad que la precede anónimamente. El ser que sale del encuentro es dual, presente y ausente a la vez, cualidad sensible que sólo es en su remisión corporal, igual como los sentidos – Yo naturales los llama Merleau³⁶- no son sino movimientos intencionalmente referidos a lo sensible por el cual son demandados. Lo que preside la conexión entre cuerpo y mundo es la reversibilidad de lo que más tarde llamaré “carne del mundo”, ser último de uno y otro por el que ambos son duales y únicos en su remitir constante de la carne del cuerpo a la de las cosas que no es sino lo que aquí venimos llamando ser de encuentro. Es, independientemente de nuestra lectura, evidente que la fenomenología concibe el ser como “aquello que se nos aparece”³⁷. El ser no es nunca ser absoluto sino lo que se nos aparece (¿a la conciencia?); partimos de la evidencia de que ‘hay mundo’ respecto a lo cual, escribe Merleau, “lo necesario y lo posible no son más que provincias.”³⁸ Decimos que ser es ‘relativo a’ pero también que se ‘es en el mundo’ indicando por ello un ‘en’ que cabe comprender como un todo relacional, nunca como un mero añadido al ser. Sentir es, por ejemplo, primariamente un modo de la existencia, de ser en el mundo y por ello las cosas no son primero sino que nacen ya en un espacio sensible.

Si en la crítica a una metafísica basada en la sustancia, la dualidad sujeto-objeto y el causalismo encontramos en *Phénoménologie de la perception* una ontología interrogativa, eso es posible por partir, implícitamente, de cierta positividad, llámese

³⁴ Fp 240 Php.260: “Los sentidos son distintos unos de otros y distintos de la intelección, en cuanto que cada uno de ellos aporta consigo una estructura de ser que nunca es exactamente transponible.”

³⁵ Capítulo VIII, p.201

³⁶ Fp 231 Php 250

³⁷ Fp.406 Php 455

³⁸ Fp.407 Php 456

movimiento, como sugiere Barbaras³⁹, o **presencia**, como proponemos. Con este término, queremos designar la profunda unidad entre la facticidad y la existencia, entre la originaria pertenencia a un mundo que, como se ve especialmente en *Le visible et l'invisible*, es inhumano, salvaje, no reducible a razón ni a significación, y la original recreación de los hábitos adquiridos en la acción personal, en el expresar. 'Ser apertura' no significa sobreponer la dimensión de lo posible al cierre de lo instintivo o de los hábitos sino que, como apertura al mundo, al pasado, al otro, propia del habitar corporalmente el mundo, tenemos acceso a la verdad y *somos* la dimensionalidad, creadora, espacio-temporalizadora, posibilitante pero, al tiempo, fundada y generada. Es en el capítulo sobre la temporalidad donde encuentra Merleau la fórmula para resolver la aparente paradoja de nuestra existencia, inmanente y trascendente al tiempo, porque la relación doble de *Fundierung* entre experiencia y reflexión, cuerpo y mundo no es sino la doble cara de la temporalidad, constituida, como ocurre con los hábitos, con la lenta sedimentación de los momentos temporales, constituyente, en la recreación personal, en la proyección existencial, en el original expresar. Pertenece y no pertenece al mundo, somos arraigo y ruptura, pasado y futuro que confluyen en el presente viviente que debe entenderse como ese movimiento apropiador y expresivo que rompe con el tiempo lineal y con sus determinaciones estáticas. Cabe hablar de 'presencia', una vez más, en este contexto, en un sentido operante y ek-stático que comporta ausencia y trascendencia y que nunca, precisamente, puede recogerse en 'presente' alguno. Es la presencia del ser en el mundo como horizonte o dimensionalidad, como mundaneidad y fenomenalidad, como campo de presencia, donde las cosas, lo mundano, los fenómenos, los entes (presentes) pueden darse. Dicho sea de paso: la crítica a la metafísica de la presencia de Derrida sólo encaja aquí ignorando la necesaria ausencia que la noción de presencia aquí esgrimida comporta. Entendida, en cambio, como elemento en el que se está sin serlo nunca, como invisibilidad respecto al propio ser (corporal, existente), como dimensión siempre a distancia latente en las cosas difícilmente casa con el presente ampliado de Husserl, al que se dirige en primer lugar la crítica de Derrida.⁴⁰

Insistamos de todos modos en que ser es siempre en *Phénoménologie* concebido como movimiento, transición, temporalizarse. El movimiento disuelve lugares y momentos y con ello cualquier tentación de ver 'esto' sensible como cosa substancial, tentación propia de la intuición teórica que fija la mirada y es coherente con una realidad geométrica de puntos y figuras. El ser sólo es como '*Seiende*' como ser en

³⁹ V. R. Barbaras, "Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty", en *Le tournant de l'expérience*, págs 226-239

⁴⁰ Puede verse especialmente eso en Derrida, Jacques: *La voz y el fenómeno*, trad. Patricio Peñalver, Valencia, Pretextos, 1985

transición, esto es, como lo que, por un lado, permite el tránsito temporal-espacial, la continuidad sensible, la co-implicación de los estados parciales de ser, pero es, a la vez, inacabamiento esencial del mundo, por sí mismo y no sólo en su percibirlo-conocerlo. Hay una temporalidad de ser que en Merleau radica de entrada en la **originariedad de ser**, en su 'nacer' en el momento en que surge primigenio ante mis ojos⁴¹. El mundo co-nace (dice con Claudel) con el percibirlo. Pero también ha escrito que el mundo sólo es en su espacio-temporalización lo que es una fórmula parecida a la del segundo Heidegger cuando habla del ser en su *serse*. En efecto, lo verdadero en Merleau, como en Nietzsche o Heidegger, es el ser en su surgimiento, des-ocultado de la tradición que lo ha inmovilizado y substancializado.

Finalmente, en la discusión con Sartre, Merleau pergeña una ontología más allá de ser y nada, de ser en sí y ser para sí. Por supuesto, el ser del cuerpo, que contiene en su tocar y ser tocado, la dualidad de la cosa y del sujeto, desmiente vivamente que sólo se pueda ser cosa o conciencia. Pero la confrontación final se produce en el capítulo de la libertad donde a lo que se dirige la crítica merleaupontiana es al carácter a la vez inconciliable y absoluto que tienen el ser y la nada sartreanos. Si se parte de la nada como absoluto –en su no relación con el ser- ésta es origen absoluto y niega el mundo porque lo constituye. Si se parte del ser como absoluto, como hace Hegel, éste es totalidad final que termina disolviendo el no ser, cierre que niega el movimiento o la indeterminación. Así pues, para Merleau, ser y nada sólo pueden '**ser**' en su relación y como relación. Únicamente puede hablarse de un ser si es no idéntico (a sí) y no es final de 'nada'; la nada sólo es posible con raíces de ser: ambos se sintetizan en un movimiento sin fin ni origen absolutos, realizándose en su relación.⁴²

Caben así modalidades de ser, como en Aristóteles, un ser posible que no sea nada, una realidad que esté penetrada de sentido: lo probable y el mundo. Lo **probable** es un no ser que es, una posibilidad densa de ser, preñada de la potencialidad que el ser de la experiencia pasada, el del mundo vivido, el de la corporeidad, el ser de lo sedimentado depositan dando nueva vida al presente. Es porque somos seres de relación –o porque pertenecemos al ser que es relación- que incorporamos a nuestra libertad y conciencia el mundo, los otros, el pasado. El ser como matriz de todo parece anular la nada como dadora de sentido ("Estamos siempre en la plenitud, en el ser"⁴³) pero sólo porque no es absolutamente sino relativamente, porque es no siendo, porque es como apertura.

⁴¹ A diferencia del Heidegger de *Ser y tiempo* que privilegia el futuro, el por ser del ser.

⁴² Php.459 Fp.516: "Es por el mundo que la nada llega a ser. (...) Pues incluso ese rechazo general (*que es la nada de Sartre-mío*) cuenta aún entre las maneras de ser y figura en el mundo."

⁴³ Fp. 459 Php. 516

3. El problema de la subjetividad

Otro problema destacado en *Phénoménologie de la perception* es el de la subjetividad, estrechamente relacionado con la paradoja señalada del espectador y del filósofo y su necesario e imposible extrañamiento, pero también con la superación de la metafísica de la sustancia y con ella del dualismo cuerpo-alma. En realidad, como apunta Geraets, en *Phénoménologie de la perception* todos los problemas son, al tiempo, antropológicos, epistemológicos y ontológicos⁴⁴. Se trata de un aspecto complejo de la obra merleauPontiana que hemos tratado bajo diversos prismas.

3.1. El cuerpo propio

Hemos visto el especial hincapié que pone Merleau en el esquema corporal como lo que cohesiona el mundo percibido, primer contacto aún no consciente de sí con las cosas y los otros. Pero, ¿qué carácter tiene el cuerpo propio como subjetividad primera? Es y no es cosa, jamás objetivable y punto ciego para sí mismo pero a la vez centro de mundo, centro en continuo movimiento que comunica con el mundo proyectándose en él y respondiendo a sus solicitudes. El cuerpo propio (*Leib*) no es persona en el sentido husserliano (el de *Ideas II*) ni, claro, cuerpo objeto (*Korps*) reducible a materia. Permite un ulterior dominio de mundo -sujeto que constituye y actúa- pero por sí mismo es el medio de intercambio carnal con las cosas, del tocar-ver-oír con cierta reflexividad –capacidad de ser tocado a su vez. ¿Es un sujeto deficitario, un pobre sustituto del sujeto constituyente que aún así permite, mal que bien, que haya mundo para nosotros, como sugiere Descombes⁴⁵? ¿Cuál es la conciencia que acompaña a esa experiencia corporal? Si no quiere sobrepasarse el ámbito de la experiencia, el de una conciencia de mundo perceptiva, no puede doblarse esa experiencia con una conciencia de sí no perceptiva. Si, además, admitimos que es fundamento, fondo de significación, es porque la praxis corpórea, el movimiento comporta en su operar un sentido intencional y expresivo, no desconocido de sí aunque no revista carácter ‘para sí’. La conciencia perceptiva es pre-personal, comunión con las cosas que sólo se da anónimamente y antes de una conciencia de sí, antes de un sí mismo. Le caracteriza ese estar fuera de sí, el trascenderse por el que se desposee para apropiarse, en un movimiento inacabable opuesto, por definición, al sujeto encerrado sobre sí del que nos habla la teoría del homúnculo interior, de una identidad transparente y acabada. Su modo de conocer es la praxis: el movimiento aprehensor, los hábitos del cuerpo como el habérselas con las cosas permite decir a Merleau que el movimiento espacio-temporalizador del cuerpo es el conocer mismo. El

⁴⁴ Th.Geraets, *Vers une...* p.187

⁴⁵ V. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, págs.81 a 104

'fuera' de las cosas se da en ese percibir moviéndose que responde a la solicitud nunca satisfecha de las cosas.

3.2. Vida prepersonal, anónima

Como ha señalado recientemente Lisciani Petrini en dos artículos recientes⁴⁶, ya en *Phénoménologie de la perception* la percepción se da como anónima, los sentidos como germen de despersonalización y la conjunción de sensaciones sinestésicas como el estrato originario que precede a las distinciones de los sentidos, donde se dan todas las relaciones del mundo a cualquier nivel, como esquema del cuerpo propio que se opone exactamente a una subjetividad activa y concienciada, como lugar donde puede aparecer un "Fuera intransgredible e impersonal", en expresión de Blanchot. En general, el cuerpo como ser en el mundo únicamente puede ir acompañado por una conciencia anónima que pueda dar cuenta de lo no mío en mí, que sea solidaria con el ser relacional que la verdadera fenomenología, radicalizando la intencionalidad, reconoce como propio del existir. Lo originario de la vivencia, la experiencia que somos se da siempre para Merleau pre-personalmente, anónimamente, desde un Se y no desde un Sí. El cuerpo, cargado de pasado y hábitos que no pueden ser sin más absorbidos, imposibilita una plena transparencia a sí; el tiempo, por su parte, por su continuo movimiento de trascendencia, impide la coincidencia del presente consigo mismo. Eso no significa que lo pre-personal sea estadio definitivo del existir o de la conciencia: los estadios previos -el del animal, el del niño, el del primitivo- están en nosotros pero no somos completamente nosotros. El 'no ser nunca del todo' en este cuerpo, en el pasado, en los hábitos adquiridos caracteriza también nuestro ser, confiere la distancia que impide en-cerrarnos ("en-fermer") y nos anima a buscar en el mundo un coincidir intersubjetivo, la posibilidad de la verdad. Ahora bien, es muy cierto, como afirma Kwant⁴⁷, que Merleau apenas desarrolla la dimensión personal de la existencia y centra todos sus esfuerzos en pensar lo impensado, lo pre-personal en uno. Como ha visto M. Garcés, si "la filosofía existencial se concibe como programa de singularización que tiene como momento clave el momento de la elección y la decisión que le está asociado"⁴⁸, la apelación continuada de Merleau a una existencia ya no solo individual y en la que lo anónimo es su condición rompe con esa tradición. Le

⁴⁶ Lisciana Petrini, Enrica « Oltre la persona. Merleau-Ponty et "l'impersonale", en *Maurice Merleau-Ponty 1908-2008, Daimon. Revista de Filosofía Nº 44*, Universidad de Murcia, (119-132); « Per un « dérèglement de tous les sens » .Merleau-Ponty : le sinestésie et l'impersonale. » en *Chiasmi International 10. Double anniversaire*, Vrin, Mimesis, Univ. Memphis, (109-127)

⁴⁷ Kwant, *The Phenomenological Philosophy*, págs. 225-227, citado en E. Bello-Reguera, *De Sartre...* p.186

⁴⁸ Garcés, Marina, "Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty", en *Daimon 44* (133-154), p.134

interesa más bien en *Phénoménologie de la perception* insistir en las condiciones de posibilidad del existir personal mismo, en los a priori materiales. Cabe un nivel pre-personal ahí, no entendido como estrato previo o facticidad sin más sino como facticidad necesaria, que no es ni mío ni tampoco no mío del todo (v. M. Richir⁴⁹), un fondo anónimo que 'me' permite ser afectado y así poder entrar y salir de un sueño, de una enfermedad o de un sentimiento, o empatizar con los otros. Lo pre-personal es lo vivido y no lo es, es el borde, la frontera de la vida. Igual que el nacer y el morir forman parte de la vida sin ser nunca experimentados⁵⁰, en general sucede con lo vivido corporal y temporalmente que siempre lo vivido me excede. 'Se' sigue viviendo más allá de un nacer no experimentado que queda atrás; asumimos hábitos y pasado que, no obstante, antes se cosificaron y volverán a hacerlo; integro en el presente una historia, si bien la protohistoria, un tiempo natural autónomo, es quien nos empuja y hace seguir viviendo. Hay, en fin, otra corriente de vida, otro tiempo y otro modo de ser que no es el personal, corriente anónima que comunica corporal-sensorialmente con el mundo, tiempo natural que es preparación de toda historia. La infancia del hombre, la experiencia a-histórica de la que le gusta hablar a Agamben⁵¹, latente en sentimientos y sentidos, confiere un modo de existencia ambiguo y pre-personal en el que podemos fijarnos, encerrarnos, escondernos, como hacemos ante un fracaso vital, pero nunca cosificarnos del todo porque ese escondite corpóreo no es sólo cosa sino la apertura primera al mundo continuamente afectable por todo: el mundo y los demás.

La presencia de 'lo otro', del 'afuera', de lo 'impensado' en el ser en el mundo que somos posibilita la verdad a costa de debilitar la posición del sujeto como activo, consciente, persona. En nosotros está presente nuestro pasado –la infancia, el cuerpo como estadio primigenio, lo primitivo. Comprendemos el transactivismo de las culturas primitivas (síntesis de transición), el egocentrismo del niño (solipsismo sin ego), las proyecciones y condensaciones de conciencias sólo aparentemente opuestas a 'la' conciencia –definida por la razón y la lógica. Las comprendemos porque en un nivel profundo, pre-personal del existir siguen operando, desplazando a la razón del centro de la subjetividad para salir justamente de sí, para ganar su afuera. La pluralidad de mundos no es sólo el correlato de la diversidad existencial: se encuentra en uno cuando menos potencial o latentemente y eso nos hace porosos y comprensivos. No se es -como adulto sano- loco o niño en acto porque en el núcleo de nuestro existir hay una distancia y un no ser que permite evitar el cierre sobre sí que tienen sus

⁴⁹ M. Richir, « Passion de penser et pluralité phénoménologique des mondes » (146-147)

⁵⁰ V. Silverman, Hugh "Living on (Borderlines). The ethics of the event of lived human relations (Merleau-Ponty/ Derrida)", en *Chiasmi International 6. Merleau-Ponty entre esthétique et psychanalyse*, Vrin-Mimesis-U.Memphis.(273-284)

⁵¹ G. Agamben, *Infancia e storia.*, p.45

mundos, pero esa apertura es densidad de experiencias también, sedimentación de un pasado, de una niñez, de unos hábitos y contiene así un fondo general que permite comunicarnos con otras existencias. El otro se encuentra en nosotros, somos cultura, surgimos de la relación con los demás. La relación con el otro es constitutiva del existir: no hay un yo o un nivel personal que preceda a la relación sino más bien, otra vez, un nivel pre-personal donde la comunicación es posible. El anonimato, generalidad en el núcleo del existir, no significa ausencia de diferencias, de estilos personales sin los que el diálogo carecería de sentido. Lo pre-personal precede a lo personal y lo posibilita pero no lo anula.

3.3. La conciencia de sí

El reto de *Phénoménologie de la perception*, desde el “*Avant propos*”, es el de pensar lo impensado, reto que pasa necesariamente por redefinir pensar o ser consciente. Resume bien la cuestión Micieli: “¿Qué debo ser yo que pienso y que soy mi pensamiento, para que sea aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que no soy?”⁵² Como acabamos de ver, la absoluta distancia impide comprender lo otro de sí, las conciencias otras. Se requiere, sin duda, una conciencia ajena al loco o incluso al niño para des-velarlas como tales pero sólo si no es una conciencia trascendental, única que reduzca las otras conciencias a apariencias. El enigma de una conciencia que no puede ser ajena a lo ajeno y no es nunca mía del todo, puede plantearse de otro modo: ¿cómo se encuentran en mí el anonimato y generalidad del cuerpo, del pasado, de la sexualidad o del sentimiento?, ¿cuál es la conciencia de una experiencia que no se desconoce a sí misma, que no se pone pero opera, que no se dice pero silenciosamente está presente? Debe tomarse en serio a Merleau-Ponty cuando afirma que ser una experiencia es lo propio de la conciencia⁵³ (de sí), lo que implica que la conciencia necesariamente es perspectiva mundana y no sobrevuelo ni constitución de mundo. Tras el pensar y en el mismo hay un fondo, un campo perceptivo imposibles de limpiar para la transparencia plena de sí en un Acto puro de conciencia. La conciencia real, existente es en la experiencia y sólo en ella como figura recortada sobre un horizonte que retiene de la percepción su entremezclarse con el mundo que la vuelve opaca, su temporalidad, su praxis corpórea como movimiento que responde a la solicitud sensible de las cosas. Tal conciencia de mundo no puede ser más opuesta al *Cogito* cartesiano: es opaca a sí, finita y temporal, más que fundar mundo se funda en él, no representa, opera. La

⁵² Micieli, Cristina, *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 137

⁵³ Php.126 Fp. 114 : « Être une conscience ou plutôt être une expérience, c'est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres »,

evidencia no recae en una reflexión ulterior a la experiencia y a sus contenidos sino en la experiencia como tal, en el propio acto perceptivo y existencial. Con ello la certeza de ser queda lastrada por la finitud de ese existir situado y temporal, cuyo inacabamiento imposibilita dar cuenta de ese sí que no es sino trascendencia temporal y mundana. Pero la tesis merleau-pontiana de que lo cierto de mi ser consiste en ser una experiencia identifica también tener una experiencia con vivirla para mí con cierta conciencia, refutando así un empirismo como el de Hume que disolvería por la experiencia toda subjetividad. La correlación con el mundo de toda experiencia -no puedo saberme percibiendo sin ver en sentido pleno- y el suelo de evidencia de la actitud natural -‘hay mundo’- permiten concluir la certeza de alguien que experimenta los fenómenos, alguien para quien hay, en efecto, un mundo. Conviene, eso sí, asumir todas las consecuencias de la correlación, pues si el aparecer de mundo no es sino pura indeterminación o apertura de mundo, el ante quien de este aparecer será igual de deslizante, temporal y abierto.

La experiencia, decimos, no se desconoce a sí pero no se pone, no se afirma, su evidencia es la de un *cogito* tácito, silencioso. Puede resultar frustrante para algunos la posición de Merleau ante lo inconsciente en *Phénoménologie de la perception* -equidistante entre la mala fe sartreana y el biologismo freudiano- teniendo en cuenta que durante la obra no ha vacilado en reconocer todos los afuera -el del mundo, el de los otros, el de los enfermos- en mí. Pero es indudable que si se afirmase sin más que todas las operaciones del cuerpo o los sentimientos se dan sin mí, sin cierta conciencia de los mismos, sería la propia experiencia, el mundo vivido –necesariamente por uno mismo- lo que estaría en cuestión. ¿Qué se gana y qué se pierde de hecho en el último Merleau afirmando que es la Carne (*Chair*) el ser y sujeto último y no el cuerpo propio como ser en el mundo? En el desplazamiento en su obra ulterior desde una conciencia perceptiva a la expresión parece desvanecerse toda mención a un interior, a una reflexividad silenciosa como contacto íntimo con las cosas pero también consigo, a favor de un ser-fuera-de-sí sígnico que privilegia la multiplicidad de relaciones, solapamientos y manifestaciones del ser carnal, del que el cuerpo no es sino una de ellas. Pero, ¿puede darse cuenta fenomenológicamente de ese ser sin experiencia propia del mismo? Sin fenómenos en su aparecerse ¿qué se manifiesta en la expresión filosófica? Es verdad que el nivel pre-personal o anónimo puede plantear problemas para ser llevado al orden significativo-consciente-tético pues el paso del ‘se’ al ‘sí’ puede perfectamente ser una im-postura más que una ‘posición’ y por más que se quiera encontrar en la arqueología de los signos el ser corpóreo vivido que los anime y justifique, hay una distancia tal vez insalvable entre lo vivido y lo culturalmente expresable. Ahora bien, reducir todo, como hace en *Le visible...*, a la

expresividad primigenia del ser, al juego de diferencias-relaciones que es la carne del que el cuerpo no es sino un emblema, ¿explicará también lo 'propio' de lo que sucede en cada caso, el mundo *en* el que aparece, el estilo expresivo que en cada caso se articula? ¿Pueden ser las figuras que salen del fondo –Carne del mundo- otra cosa que la conciencia, tal como la define en *Fenomenología de la percepción*?

Sin embargo es, por otro lado, entendible que la tematización de la conciencia pueda verse como innecesaria y contraproducente dentro de la arquitectura de *Phénoménologie*. ¿Cabía aún hablar (que es separar, categorizar) como condición de existencia y experiencia no sólo del cuerpo propio sino también de una conciencia no tética, tácita que la acompañaría? ¿No era precisamente la condición ambigua del cuerpo, como en sí y para sí, como centro y eje de mundo, mundano a su vez, el modo mismo de relación con las cosas y con los demás? Este planteamiento explícito sobre la conciencia como tal, dejando al margen la centralidad del cuerpo, no se produce de hecho más que al final del libro. En las re-flexiones últimas de Merleau de los capítulos finales, más allá de sus 'descripciones', se percibe la necesidad de 'tomar conciencia' de los resultados obtenidos y es en esa distancia con la experiencia descrita que aparece la conciencia (de sí) explícitamente tematizada. La cuestión no es tanto si podemos prescindir de plantear el estatuto subjetivo de la experiencia corpórea sino si puede tematizarse al margen del cuerpo, casi sin papel en el capítulo del *Cogito*, la conciencia como elemento central del existir. Si en toda la obra lo relacional y lo corpóreo del existir han des-centrado continuamente la subjetividad impidiendo hablar de conciencia de sí o de autonomía del sujeto, recuperarlo como temas separables del existir -aunque sea de modo crítico hacia la tradición- chirría. Referirse a una conciencia tácita (o perceptiva, o existencial, o corpórea) ¿no es una concesión innecesaria a un término "conciencia" que ha quedado completamente vacío de contenidos a lo largo de toda la obra? Cada vez que aparecía el término era para identificarlo bien sea con "cuerpo" o con "ser en el mundo" o con "experiencia". La pregunta crucial es si esas equivalencias reducen la conciencia a cuerpo, ser en el mundo o tienen sentido doble y cabe hablar entonces de la conciencia *del* cuerpo y *de* la experiencia. No es tampoco la conciencia una dimensión entre otras de la existencia, como sí lo son la corporeidad, el espacio, la sexualidad, el tiempo o la libertad entre otras. Las dimensiones existenciales correlacionan perfectamente entre sí -así tiempo y libertad o mundaneidad y corporeidad- no en cambio la conciencia con las demás: la correlación entre cuerpo y conciencia o entre conciencia y mundo es más bien la señal de un problema. Si no es una dimensión más, puede responderse, es porque es central y está en todas ellas presente, pero más bien lo que ocurre es que las otras dimensiones la eclipsan cubriéndola. Creo que esa es, quizás, la

principal ambigüedad de la obra capital de Merleau-Ponty: al no decidirse a sustituir del todo la conciencia por los términos que la superarían en originalidad y ser relacional, como cuerpo o ser en el mundo, se ve obligado a hablar aún de la conciencia de la experiencia corporal o del ser en el mundo. En mi opinión, esa irresolución obedece a la necesidad, pese a todo, de explicar el paso de lo impensado al orden significativo, de justificar la posibilidad de esa transición, de justificarse como discurso filosófico. En efecto, sólo si se da cierta conciencia y sentido en la experiencia pre-personal y corpórea puede llevarse a plena conciencia, a reflexión ese sentido, puede pensarse lo impensado. Pero la transición que cuenta, la que opera, más allá del teorizar, es la que describimos como el 'va y viene' de la existencia que a veces se manifiesta como cuerpo, a veces como existencia personal, en el tránsito temporal, verdadero sujeto que permite apropiarse y desapropiarse y que justifica, en último término, la libertad como originalidad originaria, fundada, finita pero siempre nueva. Tal vez, en fin, hablar de la conciencia del ser en el mundo sea el límite de una fenomenología del cuerpo aunque el fenómeno en su aparecer, el cuerpo en su operar la contengan en silencio.

3.4. El sujeto del existir

En los capítulos dedicados a la conciencia, el tiempo y la libertad, Merleau-Ponty responde a la necesidad de encontrar respuesta filosófica, en términos aún más o menos clásicos, a las aporías y ambigüedades abiertas por el análisis de la percepción, del cuerpo y del mundo percibido. Se trata especialmente de ver qué suerte de subjetividad es la de un cuerpo que en la percepción, en la afectividad, en su praxis, en su espacio-temporalidad, en su mundaneidad en suma se ha mostrado como difuso en su ser, con-fundido con el mundo o con los otros, constituido por el mundo o por los demás, más que constituyente. Aparentemente es a la disolución del sujeto a lo que abocan sus descripciones:

- Señala de continuo la imposibilidad de transparencia o coincidencia consigo.
- Pone la pasividad y el ser constituido en el núcleo del existir.
- Hace del ser temporal lo propio: el sujeto es el tiempo.
- Actuar, ser en el mundo como praxis precede a cualquier conciencia de sí o decisión.
- Afirma reiteradamente que somos nuestro cuerpo.
- Lo general y lo anónimo constituyen lo propio de las vivencias; lo otro, los otros se encuentran en mi ser más propio.

¿Qué quedaría aún entonces de términos como "conciencia" sin sí mismo, de "persona" cuando 'se' vive desde lo pre-personal, de "sujeto", si somos sujetos más que agentes activos, condicionados más que decidentes y dueños de sí?

¿Es la categoría de sujeto sin más prescindible desde los supuestos mismos de *Phénoménologie de la perception* como afirma Foucault?

La noción de sujeto, según Foucault, puede interpretarse como secundaria o derivada y a medida que profundice en su posición acerca del comportamiento como forma, el rol del sujeto puede hasta volverse inútil.⁵⁴

La crítica que tanto en Merleau como en Foucault encontramos de la noción de sujeto y el uso que ambos hacen de términos como estructura o forma no deben llevarnos a engaño. Estructura, en *Phénoménologie* al menos, no se opone a significado o sentido, se complementan. No hay determinación causal del sentido por las estructuras. Las nociones de estructura y campo en Merleau surgen desde el *Lebenswelt* y éste a su vez es indisoluble de la existencia: lo que intenta comprender es el ser en el mundo usando a la vez la estructura gestáltica, el *Lebenswelt* husserliano y el *In-der-Welt-sein* heideggeriano. En su conjunción, la estructura no determina la existencia ni configura el mundo vivido sin más. La vida es comportamiento estructurado pero también vaivén entre lo corpóreo y lo personal-existencial: no cabe elegir entre ambas explicaciones. Finalmente: es la correlación, el *co-esse*, el *Fundierung* en sentido doble lo que caracteriza el ser relativo que es ser en el mundo, no la supresión materialista o estructuralista de una dimensión por otra –de lo personal por lo estructural, del individuo por lo social-lingüístico-histórico.⁵⁵

En *Fenomenología de la percepción*, en cierto modo todo sigue pasando por el sujeto situado, encarnado, histórico, temporal, estructurado, fundado. Aún aceptando la dimensión personal de la existencia, Merleau rechaza la posibilidad de un yo, de un sí mismo idéntico en el tiempo en el que podamos reconocernos: sería el resultado de una construcción *après coup* que confundiría la vivencia vivida con la proyectada desde el yo actual hacia el pasado. Cierta indeterminación, generalidad del individuo en su ser, reacia a identificarse con cualquiera de los papeles que desempeñamos, permite, sin duda, renovarnos precisamente porque uno no se comprende ni domina nunca del todo, por ser sujetos deficitarios. Con ese anonimato ‘individual’ co-existe un anonimato general, el del nosotros, el de la cultura, tradición o situación que nos configura y hace que vivir siempre sea con los otros, desde los otros, nunca

⁵⁴ C.Micieli, *Foucault...* p.72

⁵⁵ No suscribiría Merleau en modo alguno, aún aceptando la pasividad inherente al sujeto y la impostura habitual de la interpretación que es el yo, esas notas de Foucault sobre lo que llama función-autor M. Foucault, *Dits et écrits I*, págs 819-837, recogido en M. Foucault, *Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, 2004 p.309-310: « Elle ne renvoie pas purement et simplement à un individu réel, elle peut donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d'individus peuvent venir à occuper. »

adueñadamente del todo. Pero que el sujeto sea deficitario, desprovisto de mismidad y autonomía no significa que abandone su centralidad. Así, críticamente, lo entiende Deleuze, en el comentario de Lucía Laura M. Galazzi:

Este sujeto (se refiere al pre-personal merleauPontiano) no es totalmente auto-consciente, no es soberano de sí mismo, no maneja ni decide el mundo que constituye, está íntimamente relacionado con las cosas y sin embargo, en tanto se lo erige centro de la construcción y se ancla en el cuerpo el lugar desde el cual leer lo real, en ese mismo punto al menos para Deleuze –y por qué no también para Bergson- se está erigiendo nuevamente al sujeto en el centro de la metafísica.⁵⁶

Podemos girarlo y convertirlo en desafío. ¿Y si asumimos, en lugar de criticar, que todo pase por ese sujeto des-centrado, a la escucha, desarbolado por todo pero, por ello mismo, abierto a todo? En el límite de la fenomenología, perdida la ambición de fundamentar, cabe tal vez una fenomenología débil⁵⁷ cuyo sujeto filosófico acepte perderse en otros discursos, entremezclarse con las cosas, cambiar con las situaciones para escuchar y ver mejor. Porque la auto-negación del sujeto podría no ser sino auto-engaño. ¿Puede sin más negarse la propia posición, cierto pensar, un discurso cuando se lleva a cabo? ¿No es más honesto reconocerlos precisamente como mi situación, el lugar deslizante en el que me encuentro y, aceptando que soy constituido incluso como pensar, persistir no obstante en la perspectiva dada, proyectar la luz que me ha sido conferida o, asumido que soy lo ya vivido, dejar que el tiempo que me atraviesa lo regenere sin cesar?⁵⁸

Moguer-Palma, a 30 de Agosto de 2010

⁵⁶ Galazzi, Lucía Laura M. “La disputa por el lugar del sujeto en Merleau-Ponty y Deleuze: resonancias en la filosofía del arte”, en *Daimon* 48,(39-54) p.49

⁵⁷ D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, p.269 : « Ce qui se dessine ainsi est assurément le programme d'une phénoménologie renouvelée, indirecte, dont l' inspiration constante et vivante sera moins la puissance mentale d'inspection ou de réduction, que l'intensité d'une attention sensible aux proximités d'abord inaccessibles qui font la richesse de notre être-au-monde. »

⁵⁸ Pueden inferirse enseñanzas vitales, consecuencias éticas de esta fenomenología minimalista. Así M. Garcés, “Anonimato y subjetividad”, p.141: “Merleau-Ponty nos está proponiendo que aprendamos el anonimato. No te escojas a ti mismo, experimenta el anonimato que hay en ti. La promesa no es la autenticidad. Tampoco una conciencia más esclarecida. El horizonte de este otro camino es la conquista de la libertad en el entrelazamiento.”

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE MERLEAU-PONTY

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942, precedida de A. De Waelhens : «Une philosophie de l'ambiguïté »; trad. esp E. Alonso, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1953

-*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; tr. esp. Jem Cabanes *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985

-*Le visible et l'invisible*, texto establecido por C. Lefort acompañado de posfacio, Paris, Gallimard, 1964; tr. esp. J. Escudé, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970

-*Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris, 1947; tr. esp. L. Ros, *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La pléyade, 1968

-*Sens et non-sens*, Paris, Nagel; 1948, tr. esp. N. Comadira, prólogo F.Montero *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977.

-*Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de documentation Universitaire, 1952; tr. esp. R. Pierolas *Las ciencias del hombre y la fenomenología*, Nova, Buenos Aires, 1964

-*Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard; 1955, tr. esp. Rozitchner *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La pléyade, 1974

-*Signes*, Paris, Gallimard,1960, tr. esp. C. Martínez, *Signos*, Barcelona, Seix Barral. 1964

-*Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, edición esp. Cayetano Aranda y Eduardo Bello-Reguera, *Elogio y posibilidad de la filosofía*, Univ. de Almería, 2009

- *L'Oeil et l'Esprit*, en *Art de France*, nº 1 luego en Paris, Gallimard, 1964, tr. esp. J. Romero Brest *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1986.

-*La prose du monde*, texto establecido por C. Lefort, Paris, Gallimard, 1969, tr. esp. F. Pérez Gutiérrez *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus 1971

Textos dispersos reunidos, notas de cursos

-*Résumés des cours. Collège de France (1952-1961)*, Gallimard, Paris, 1968, tr. esp. y comentarios E. Bello-Reguera, *La posibilidad de la filosofía*, Madrid, Bitácora,1979, Narcea, reeditado y ampliado por el propio Bello-Reguera en *Elogio y posibilidad de la filosofía*, Univ. Almería, 2009

- Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989
- La nature*, texto establecido por D. Seglard (cursos 1957-60), Paris, Seuil, 1995
- Notes de cours 1959-1961*, pref. C. Lefort, ed. a cura de S. Ménéasé, Paris Gallimard, 1996
- *Parcours 1935-1951*, Paris, Verdier 1997
- Parcours deux 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000
- L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieure (1947-8), Paris, Vrin, 1997
- Notes de cours sur L 'origine de la géometrie de Husserl. Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, a cargo de R. Barbaras y F. Robert, Paris, P.U.F. 1998
- Causeries 1948*, Establecidas y anotadas por Stephanie Ménéasé, Paris, Seuil, 2002
- L'institution, la passivité. Notes des cours au Collège de France (1954-1955)*, texto establecido por D. Darmaillacq, C. Lefort, S. Ménéasé, Paris, Belin, 2003

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- AGAMBEN, Giorgio, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 1978
- ALLIEZ, Eric, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris, Vrin, 1995
- ALLOA, Emmanuel, *La resistencia de lo sensible Merleau-Ponty .Crítica de la transparencia*. (tr. Española Viviana Ackermann), prefacio R. Barbaras, Buenos Aires, Nueva visión. 2008
- BARBARAS, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble, 1991
- Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998
- Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la percetion* Paris, Vrin, 1998
- Vie et intentionnalité*. Paris, Vrin, 2003
- La perception. Essai sur le sensible*. Paris, Vrin, 2009
- «Phénoménalité et signification dans *Le visible et l'invisible* », en *Les Cahiers de Philosophie*, nº 7. *Actualités de Merleau-Ponty*, 1989, págs. 25 a 55

- «Le sens de l'autoaffectation chez M. Henry et Merleau-Ponty », en *Affectivité et pensée, Rev. Epokhé n.2*, Grenoble, Millon, 1991, págs. 91 a 113
- «Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », en *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, a cargo de M. Richir et E. Tassin, Grenoble, Millon, 1992, págs. 27 a 42
- «Le dédoublement de l'originaire», en *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*,1998, págs. 289 a 303
- «Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie », en *Cahiers de Chiasmi International* n°1, Vrin, Mimesis, Univ of Memphis, 1999, págs.199-211
- «The ambiguity of the Flesh », en *Chiasmi International* n° 4, 2002, págs.19 a 25
- « Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty», en *Chiasmi International* n° 10 : *Double anniversaire*, Mimesis-Vrin-Memphis, 2008

BELLO-REGUERA, Eduardo

- *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Universidad de Murcia1979
- "Figuras de la libertad en Merleau-Ponty" en *Investigaciones fenomenológicas*. Vol extra 2008, pags 167-185
- « ¿Qué filosofía elogia Merleau-Ponty (1908-2008)» en *Daimon* n°44: *Maurice-Merleau-Ponty 1908-2008*, Universidad de Murcia, 2008, págs. 11-28
- "Introducción a *Elogio y posibilidad de la filosofía*", Universidad de Almería, 2009

BECH, Josep Maria, *Merleau-Ponty: Una aproximación a su pensamiento* Barcelona, Anthropos, 2005

BENOIST, Jocelyn, *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001

BERNET, Rudolf, « Le sujet dans la nature.Reflexions sur *La phénoménologie de la perception* chez Merleau-Ponty » en *Les cahiers de philosophie* 7, 1989, págs. 57 a 77

- «Différence ontologique et conscience transcendente. La réponse de la *VI Meditation* de Fink », en *Husserl*. Collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir, Grenoble, Millon, 1989, págs. 89 a 119
- « The Phenomenon of the Gaze in Merleau-Ponty and Lacan », en *Chiasmi International* n°1, 1999, págs.105 a 119

BIMBENET, Etienne *Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004

- «Les pensées barbares du premier âge: Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant», *Chiasmi International* 4, 2002, págs. 65 a 85

- BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F.; tr. esp. Alberti, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La pléyade, 1999
- CALABRO, Daniela, "Maurice Merleau-Ponty e "il laberinto dell'ontologia", en *Chiasmi International* 1, 1999, págs. 153 a 167
- "Temps, espace, mouvement", en *Chiasmi Internazionali* 3. *Non philosophie et philosophie*, Mimesis-Vrin-U. Memphis-Clinamen, 2001, pags 363-374
- CARBONE, Mauro, « Il sensibile e il desiderio. Merleau-Ponty, Lyotard et la peinture », en *Aut-Aut* 232-233, *Figure delle nuova ontologia*, 1989, pags 63 a 86
- «Le sensible et l'excédent. Merleau-Ponty et Kant», en *Notes des cours sur l'origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, 1998, págs. 163 a 197
- «Il tempo mitico delle idee. Merleau-Ponty et Deleuze lettori di Proust», en *Chiasmi Internazionali* 1, 1999, págs. 213 a 231
- «Ad limina Philosophiae: Merleau-Ponty and the Einleitung to Hegel's *Phänomenologie des Geistes*», en *Chiasmi International* nº3, Mimesis-Vrin-Memphis-Clinamen Press, 2001, págs. 311 a 330
- "Flesh: Towards the History of a Misunderstanding", en *Chiasmi International* 4, *Figures et fonds de la chair*, Mimesis-Vrin-U. Memphis-Clinamen, 2002, págs. 49 a 64
- CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. I*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964; trad. esp. Armando Morones, *Filosofía de las formas simbólicas I*. México Fondo de cultura económica, 1995
- *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964; trad. esp. A. Morones, *Filosofía de las formas simbólicas III*. México. Fondo de cultura económica. 1998
- CAVALIERI, B., "Sguardo e parole: lo stupore. Il paesaggio della "nuova ontologia", en *Aut-Aut* 232-233, 1989, págs. 43 a 62
- CIARAMELLI, Fabio, "Note sul desiderio e il suo limite tra Merleau-Ponty e Levinas", en *Chiasmi International* nº 3, 2001, págs. 243 a 259
- COLLI, Francesco, "La natura come origine mitico. Sulla genealogía de Merleau-Ponty" en *Chiasmi International* nº 3, 2001, págs. 355 a 362
- COLONNA, Fabrice, «Merleau-Ponty et la simultanéité » en *Chiasmi International* 4, 2002, pags 211 a 236
- « Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire » en *Chiasmi International* 5, Mimesis-Vrin-Memphis, 2003, págs. 111-146

- CUEILLE, Jean Noël, "Le silence du sensible" en *Chiasmi International* 4, 2002, págs. 119 a 156
- DASTUR Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, P.U.F. 1990
- *Chair et langage*, La Versanne, Encre Marine, 2001
 - *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*. Paris, Vrin, 2004
 - «Réduction et intersubjectivité», en *Husserl*, collectif, 1989, págs. 43 a 65
 - «Heidegger et le ton de retenue de la pensée », en *Affectivité et pensée, Rev. Epokhé* n° 2, Grenoble, Millon, 1991, págs. 309 a 325
 - « Merleau-Ponty et la pensée du dedans », en *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, 1992, págs. 43 a 56
 - «Le corps et la parole», en *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de recherches...*, 1998, págs. 349 a 368
- DAULIACH, Catherine « Expression et onto-anthropologie chez Merleau-Ponty », en *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de recherches...*, 1998, págs. 305 a 330
- DE SAINT AUBERT, Emmanuel, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006
- DE WAELHENS, Alphons, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme chez Merleau-Ponty*, Paris-Lovaina, Nauwaelaerts, Universidad de Lovaina, 1951
- «Una filosofía de la ambigüedad » prefacio de *La estructura del comportamiento*, 1953, págs 7-18
- DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F. 1967; tr. esp. P. Peñalver, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pretextos, 1985
- *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, P.U.F. 1990
- DESANTI, Jean Toussaint, « En souvenir de Maurice Merleau-Ponty », en *Les cahiers de philosophie* 7, 1989, págs. 45 a 55
- DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. Elena Benarroch, Madrid, Cátedra, 1979
- DILLON, Martin.C., "Temporality: Merleau-Ponty and Derrida", en *Merleau-Ponty Hermeneutics and Postmodernism*, edited by Busch and Gallagher, State University New York Press, 1992
- DUFRENNE, Mikel, *La notion d'"a priori"*, Paris, P.U.F., 1959, trad. esp. Tania Checci, *La noción de "a priori"*, Salamanca, Sígueme, 2010
- DUPOND, Pascal, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2008
- *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 2004

- ESCOUBAS, Eliane, “La question de l’oeuvre d’art: Merleau-Ponty et Heidegger” en *Merleau-Ponty phénoménologie et expériences*, textos revisados por Richir, Tassin, 1992, pags 123 a 138
- FERRARIS, Mauricio, “‘Uno psichico che non e quello della psychologia’. Il dubbio di Merleau-Ponty.” en *Chiasmi Internacional* nº I, 1999, págs. 121 a 135
- FIRENZE, Antonino
 -Tesis doctoral *Il corpo e l’impensato della filosofia. Saggio sul rapporto tra fenomenologia e ontologia in Merleau-Ponty*, Barcelona, Univ. Pompeu Fabra
 Director: F. Fernández Buey (Tesis en vías de publicación: cortesía del autor), 2004
 -“Il corpo e l’ontologia interrogativa. Riflessione su l’impensato merleau-pontiano”, *Chiasmi internacional* nº 6 Vrin-Mimesis-U. of Memphis-Clinamen, 2005
- FLYNN, Bernard Charles, «Chair et textualité: Merleau-Ponty et Derrida », *Les Cahiers de Philosophie* 7, 1989, págs. 189 a 211
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1968; tr. esp. E. Cecilia *Las palabras y las cosas*, México, siglo XXI, 1982
 -*Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, 2004
- FROMAN, Wayne, “Speech and Praxis”, en *Chiasmi Internacional* 3, 2001, pags 261 a 275
- GAMBAZZI, Paolo, “Fenomenologia e psicoanalisi nell’ultimo Merleau-Ponty”, en *Aut-Aut* 232-233, 1989, pags 105 a 129
 “Fissione dell’Essere, essenze e visibilità assoluta. Individuazione ed eccetività della cosa nell’ultimo Merleau-Ponty” en *Chiasmi Internacional* 1, 1999, pags 253 a 273
- GARCÉS, Marina “Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty”, en *Daimon* Nº 44, Univ. de Murcia, 2008, pags 113-143
- GARELLI, Jacques “La nostalgia de l’oeuvre d’art”, en *Affectivité et pensée* Rev. Epokhé, 1989, págs. 35 a 61
 -«Le lieu d’un questionnement », en *Les cahiers de philosophie* 7, 1989, págs. 107 a 145
 -« Voir ceci et voir selon », en *Merleau-Ponty phénoménologie et expériences*, textos reunidos por Richir y Tassin, 1992, pags 79-92
 -« L’héritage husserlien et l’expérience merleau-pontienne du commencement » en *Notes de cours sur l’Origine de la géométrie de Husserl, suivi de recherches...*, 1998, pags 95 a 122
- GERAETS, Theodor *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971

- GRILLO, Nicoletta, « Il soggetto allo specchio. Merleau-Ponty, Derrida e Valéry a partire da Qual Quelle » en *Chiasmi Internacional* 1,1999, pags 301 a 309
- HAAR, Michel, "Peinture, perception, affectivité", en *Merleau-Ponty phénoménologie et expériences*, 1992, págs.103 a 122
- « Proximité et distance vis-a-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty », en *Notes de cours sur l'Origine de la géométrie de Husserl suivi de recherches...*, 1998, pags 123 a 145
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1927; tr. esp. José Gaos, *Ser y tiempo*, México, Fondo de cultura económica, 1998
- Was is Metaphysik?*, Frankfurt, Klostermann, 1949; tr. esp Xabier Zubiri, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1988
- *Briefe über den "Humanismus"*, Frankfurt, Klostermann, 1949; tr. esp. H. Cortés y A.Leyte, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2001
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 1973; tr. esp. E. Cecilia Frost, *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de cultura económica, 1986
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt, Klostermann, 1979; trad. esp. Jaime Aspiunza *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza ed, 2006.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt, Klosterman, 1983; trad esp. Juan José García Norro, *Los conceptos fundamentales de metafísica*, Madrid, Trotta, 2000
- HEIDSIECK Fredric, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, P.U.F. ,1971
- HUBENY, Alexandre, « Humanisme et dialectique: le sens de l'histoire chez le premier Merleau-Ponty » en *Chiasmi International* nº 3, 2001, pags 149-171
- HUSSERL Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, Halle, Niemeyer, 1913; tr. esp. José Gaos, *Ideas*, Madrid, Fondo de cultura económica, 1985
- *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Niemeyer, 1913 ; tr. francesa Henri Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F. 1964
- *Logische Untersuchungen*, Halle, Niemeyer, 1922; tr. esp. M. Morente y J. Gaos *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza editorial, 2001
- *Vom Ursprung der geometrie*, en *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1939, trad. francesa Jacques Derrida *Sur l'origine de la géométrie*, Paris, P.U.F, 1990

- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, en *Husserliana* (a cargo de W. Biemel) den Haag, Nijhoff, 1952 ; trad. esp. A. Ziri6n *Ideas II*, Mexico, UNAM, 1997
 - *Cartenische Meditationem. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, La Haya, Martinus Nijhoff 1973; tr. esp. J.Gaos *Meditaciones cartesianas*, México, F.C.E., 1985
 - *Die Idee der Phänomenologie*, La Haya, Nijhoff, 1973 en *Husserliana* (a cargo de Biemel); tr. esp. Miguel García Baró, *La idea de la fenomenología*, México, F.C.E, 1982.
 - *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendante Phänomenologie*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976 en *Husserliana* (a cargo de Biemel); tr. esp. J. Muñoz y S. Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1991
 - *Réduction au présent vivant comme ultime sol absolu de toutes mes validités*, en *Affectivité et pensée, Rev. Epokhé2*, Grenoble, Millon, 1991, trad. fr.Natalie Depraz del original aparecido en *Husserliana*, t.XV
- JANICAUD, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, París, Gallimard, 2009
- KELKEL, Aaron, *Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl*, in A.T. Tyminiecka (a cargo de), *Merleau-Ponty. Le psychique et le corporelle*, Aubier, 1988, págs. 15 a 38
- LACAN, Jacques, *Maurice Merleau-Ponty*, en *Temps modernes n. 184-5*, pags 245 a 254; ed italiana en *Aut-Aut 232-3*,1989, págs.131 a 139
- LAWLOR, Leonard, « The End of Ontology: Interrogation in Merleau-Ponty and Deleuze », en *Chiasmi International* n°1,1999, pags 27 a 35
- “The Chiasm and the Fold. An introduction to the philosophical concept of Archeology”, en *Chiasmi International* n°4, 2002, pags 105 a 117
- LEFORT, Claude, « Postface » a Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 1964, págs. 331 a 359
- « Avertissement » a Merleau-Ponty, *La prose du monde*, 1969, pags I-XIV
- *Sur une colonne absente*. Paris, Gallimard. 1978
- « Flesh and Otherness. Merleau-Ponty and Derrida: Writing on Writing », en *Ontology and Alterity*, ed. Por G.A.Johnson y M.B. Smith, Illinois, Northwestern University Press,1990, pags 3 a 13

- « Le sens de l'orientation » en *Notes de cours sur l' Origine de la geométrie de Husserl suivi de recherches...*, 1998, pags 221 a 254
- «Préface » a Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, 1996, págs. XXIII-XLI
- LE GOFF, Jean Pierre, «La paradoxe du langage et de l'être brut » en *Les cahiers de philosophie 7*, 1989, pags 69 a 75
- LEVINAS Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949; trad esp. Manuel E. Vázquez, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis, 1967
- Sur l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty in Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987
- LISCIANI-PETRINI, Erica, «Attività/Passività de Merleau-Ponty» en *Chiasmi International 1*,1999, págs.169 a 185
- « Per 'un dérèglement de tous les sens'. Merleau-Ponty : le sinestesia e l'impersonale » en *Chiasmi International* nº 10, Vrin-Mímesis-Univ.of Memphis, 2008, pags 109-127
- « Oltre la persona. Merleau-Ponty e l'impersonale » en *Daimon* nº 44, univ. de Murcia, 2008
- MADISON, Gary Brent,*The phenomenology of Merleau-Ponty. A Search for the Limits of Consciousness*, Athens, The Ohio University Press, 1981
- “Merleau-Ponty’s destruction of logocentrism”, en *Merleau-Ponty Vivant*, ed. M.C.Dillon, Albany, State University of New York Press, 1991, pags 117 a 153
- “Between Phenomenology and Poststructuralism: Rereading Merleau-Ponty”, en *Merleau-Ponty.Hermeneutics and Postmodernism*, ed. Busch y Gallagher, 1992, pags 117 a 128
- MATOS DIAS, Isabel, “Maurice Merleau-Ponty: Une Esthésiologie ontologique”, en *Notes de cours sur l'Origine de la geométrie de Husserl suivi de recherches...*, 1998, pags 269 a 288
- MARISTANY, Javier, *Sartre, el círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, prefacio de X. Tilliette y presentación de E. Trias, Barcelona, Anthropos, 1987
- MICIELI, Cristina, *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Prólogo R. Walton, Buenos Aires, Biblos, 2003
- MONTERO, Fernando, *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987
- MORENO, César, *Fenomenología y filosofía existencial, vol 1. Enclaves fundamentales*, Madrid, Síntesis, 2000
- Fenomenología y filosofía existencial, vol 2. Entusiasmos y disidencias*, Madrid, Síntesis, 2000

- NOBLE, Stephen, « 'Entre le silence des choses et la parole philosophique.' Merleau-Ponty et les paradoxes du langage. » *Chiasmi International* n° 6 : *Entre esthétique et psychanalyse*, Vrin-Mimesis-Univ. Of Memphis-Clinamen, 2005, pags 111-145
- PAREDES, María del Carmen, "Merleau-Ponty y la fenomenología" en *Daimon* n ° 44, Univ. de Murcia, 2008, pags 29-45
- PATOCKA, Jan, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Praga, Oikomenh, 2005; trad. esp. Juan. A. Sánchez, *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Herder, 2005
- PEILLON, Vicent, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*. Le college de philosophie, Paris, Grasset, 1994
- PINTO PARDELHA, Irene, *L'horizon de l'expérience perceptive en tant que mémoire sensible. Réflexion à partir de Merleau-Ponty*, en *Daimon* n° 44, Univ. De Murcia, 1989, pags 93-105
- PONTALIS, J.B., *Après Freud*, Paris, Gallimard, 1968
- RAMIREZ-COBIÁN, Mario Teodoro, «Le concept de tradition chez Merleau-Ponty», en *Chiasmi International* 3, 2001, pags 345 a 354
- REVAULT D'ALLONES, Myriam, «Merleau-Ponty: le philosophe et le politique» en *Chiasmi International* n° 3, 2001, págs. 131-148
- RICOEUR, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin 1987
- « Par delà Husserl et Heidegger », en *Les cahiers de philosophie* n.7 1989, pags 17 a 25
- RICHIR, Marc, *Phénomènes, Temps et Êtres. Ontologie et Phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1987
- « Synthèse passive et temporalisation/spatialisation. », en *Husserl*, collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir, 1989, págs. 9 a 40
- « Un tout nouveau rapport à la psychanalyse », en *Les cahiers de philosophie* 7, 1989, págs.155 a 189
- «Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes », en *Affectivité et pensée, Rev. Epokhé* 2, Grenoble, Millon, 1991, pags 113 a 175
- «Communauté, société et histoire», en *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, 1992
- ROBINET, Antoine, *Merleau-Ponty. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, P.U.F. 1963
- RODRIGO Pierre, « Merleau-Ponty et la psychanalyse. L'inconscient comme « grandeur négatif », en *Chiasmi International* n. 4, 2002, págs. 27 a 48
- RODRIGUEZ, Ramón, *La transformación hermeneútica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997

- ROVIELLO, Anne Marie, "Les écarts du sens", en *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, 1992, pags 161 a 184
- SALLIS, John, « L'espacement de l'imagination », en *Husserl*, collectif dirigé par Escoubas et Richir, 1989, pags 65 a 88
- SARTRE, Jean Paul, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940
- *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943; tr. esp. J. Valmar, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza ed, 1984
 - *Situations, IX Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972; trad. esp. E. Gudiño, *Situations IX El escritor y su lenguaje, y otros textos*, Buenos Aires, Losada, 1973
 - *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1998; tr. M. García Baró, *La trascendencia del Ego*, Síntesis
- SCHELER, Max, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, 1912; traducido por Ingrid Vendrell, *Los ídolos del autoconocimiento*, Salamanca, Sígueme, 2003
- *Wesen und formen der sympathie*, 1923; traducido por José Gaos, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca, Sígueme, 2005
- SCHMIDT, James, *Maurice Merleau-Ponty. Between Phenomenology and Structuralism*, Theoretical Traditions in the Social Sciences, Boston University, Mac Millan, 1985
- SILVERMANN, Hugh, "Living on (Borderlines). The ethics of the event of lived human relations (Merleau-Ponty/ Derrida)" en *Chiasmi International* nº 6, 2005, pags 273-284
- SLATMAN, Jenny, "L'impensée de Descartes", *Chiasmi International* n.3, 2001, pags 295 a 310
- TAMINIAUX, Jacques, « The Thinker and the Painter », en *Merleau-Ponty Vivant*, ed. M.Dillon, 1991, págs. 195 a 212
- THYERRY, Yves, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruselas, Ousia, 1987
- "Situation du philosophe", en *Les cahiers de philosophie* n.7, 1989, pags 7 a 17
 - « Le « cogito » comme une expérience sensible », en *Notes de cours sur l'Origine de la géométrie de Husserl, suivi de recherches...*, 1998, págs. 255 a 268
- TRILLES, Karina P., "Merleau-Ponty, un pensador en guerra. (Los otros y la violencia)" en *Daimon* nº 44: *M. Merleau-Ponty (1908-2008)*, 2008, págs. 185-201
- VALLIER, Robert, « The Indiscernible Joining : Structure, Signification, and Animality en Merleau-Ponty's « La nature », en *Chiasmi International* n.3, 2001, pags 187 a 211

- VOLPI, Franco « Aux racines du malaise contemporaine. Husserl et la responsabilité de la philosophie », en *Husserl*, collectif sous la direction de Escoubas et Richir, 1989, pags 155 a 179
- WALDENFELS, Benard, *Einführung in die Phänomenologie*, Munich, ed. W. Fink Verlag 1992; traducido por Wolfgang Wegscheider, *De Husserl a Derrida*, Barcelona, Paidós,1997
- « Vérité à faire », en *Cahiers de philosophie* n.7, 1989, pags 55 a 69
- « Faire voir par les mots. Merleau-Ponty et le tournant linguistique », *Chiasmi International* nº 1 1999, pags 57 a 63
- « La paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty », en *Notes de cours sur l'Origine de la géométrie, suivi de recherches...*, 1998, págs. 331 a 348
- WORMS, Frederic, « Entre intuition et réflexion. Le sens de la critique dans la phénoménologie de Merleau-Ponty », en *Notes de cours sur l'Origine de la géométrie de Husserl, suivi de recherches...*, 1998, págs. 193 a 219
- WORMSER, Gerard, « Les voix du silence », en *Les cahiers de Philosophie* nº 7, 1989, pags 85 a 107
- YOUNT, Mark, « Two Reversibilities: Merleau-Ponty and Derrida », en *Merleau-Ponty.Hermeneutics and Postmodernism*, ed. Busch y Gallagher, 1992, pags 213 a 227
- ZAMBONI, Chiara, "Il linguaggio nelle riflessione de Merleau-Ponty e il legami con lo strutturalismo", en *Aut-Aut*, nº.232-233, 1989, pags 17 a 42