

Merleau-Ponty y el análisis de la sensación en los límites de la fenomenología

Merleau-Ponty and the analysis of sensation at the limits of phenomenology

Manfredi Moreno 

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia

Resumen

A través de una lectura de la Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, y apoyándome en lo que de ella podemos aprender sobre la noción fenomenológica de sensación, intentaré mostrar cómo se delimitan prematuramente los eslabones conceptuales que permiten renovar los principios fundamentales de la fenomenología, para así explicitarla y confrontarla a la cuestión de sus propios límites, descubriendo así que la historia de la metafísica no ha sido sino el olvido de lo sensible.

Palabras clave: Merleau-Ponty, sensación, mundo.

Abstract

Through a reading of Merleau-Ponty's Phenomenology of perception, and based on what we can learn in it about the Phenomenological notion of sensation, I will try to illustrate how are delineated the conceptual elements that allow us to renew the fundamental principles of phenomenology in order to make it explicit and confront it with the question of its own limits, discovering in this way that the history of metaphysics has been nothing but the oblivion of the sensible.

Keywords: Merleau-Ponty, sensation, world.

DOI: 10.5281/zenodo.5002035

*Contacto: paramanfredi@gmail.com Doctorante de la Sorbona bajo la dirección de Renaud Barbaras. Especialista en fenomenología, miembro de la CLAFEN y de l'Association Internationale de Phénoménologie. Es el fundador del seminario Rencontres phénoménologiques de Paris.

1. INTRODUCCIÓN

Por mucho tiempo la *Introducción* de la *Fenomenología de la percepción* ha sido fuente de inspiración de mis reflexiones, como si en esas escuetas líneas se dibujara de manera fatídica el destino mismo de la fenomenología. Pues, desde los primeros enunciados, no se elude el problema de la esencia, indicando a su vez que éstas constituyen el objeto de estudio por excelencia de la fenomenología comprendida como filosofía trascendental. De este modo, se debe intentar una descripción directa de todo aquello que es, intentando suspender las certezas de la actitud natural para encontrar y reencontrarnos con ese mundo fenomenológico que ha estado siempre "allí" antes de toda reflexión. Sin embargo, todo el interés hacia la filosofía de nuestro filósofo nacido en Rochefort-sur-Mer, reside en el hecho de que piensa las esencias a partir de la existencia, es decir, que lleva a cabo una comprensión del hombre y del mundo a partir de su facticidad, como si toda trascendencia fuese relativa a su manifestación. En suma, el objetivo de este escrito será pensar el proyecto de la fenomenología como la descripción radical de dicha inscripción, solicitando inexcusablemente una nueva topología ontológica de la fenomenología a través de una desformalización fenomenológica del concepto de sensación.

2. LA PERCEPCIÓN COMO ACONTECIMIENTO

La *Fenomenología de la percepción* produce su propio acontecer interpretativo, desde la propia autocrítica de Merleau-Ponty, que daba cuenta de las insuficiencias de la argumentación presa de conceptos tradicionales; hasta una lectura restauradora y subversiva, como la que quiero presentar, que adscribe una actualidad ineludible de lo que allí se piensa. Si bien, pueden existir contradicciones y puntos débiles en la presentación de los problemas, me parece que, en lo substancial, estos pueden ser modulados y replanteados en una reflexión centrada en pensar una problemática más que una continuidad histórica y periódica de un pensamiento. Por consiguiente, la fenomenología de Merleau-Ponty adquiere para nosotros el sentido de un camino que nos lleva desde la fenomenología hacia la ontología, donde la línea recta no es la ruta más corta entre dos puntos, siendo posible pensar una causalidad fenomenológica que no sería del orden de lo lineal sino de lo circular. En este sentido, el problema del fundamento último de la razón y la búsqueda de los límites de la conciencia, son y serán dificultades que la apuesta teórica de la *Fenomenología de la percepción* puede asumir y elucidar desde su propio impulso y dinamismo teórico.

En esta primera parte, se intentará radicalizar la figura del sentir a través de una fenomenología de la percepción en clave merleau-pontyana, considerando que una teoría exigente de la percepción conlleva no situarse en el acontecimiento del sentir, sino pensar el sentir como el sentido del acontecimiento. He ahí una filosofía auténtica del sentir que nos parece impregnar por entero la *Fenomenología de la percepción*. En efecto, la percepción es la dimensión de lo originario y el lugar de lo trascendental, por lo que su interrogación no deja de estar en el primer plano de la investigación merleau-pontyana. De ahí que la percepción sea pensada como *acceso a la verdad*, puesto que "no hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos" (Merleau-Ponty 1945:16) de modo que hasta podríamos decir que nos encontramos de pleno derecho en la verdad cuando es cuestión de la percepción. En esta línea, es válido afirmar que el objetivo de esta obra de 1945, es la de analizar la vida perceptiva explorando el campo de la percepción y del mundo percibido en su autonomía, contrastando así toda tendencia a reducirla a una conciencia constitutiva. Por un lado, el *empirismo* concibe la percepción como un evento en la naturaleza donde ésta es comprendida como la acción de una cosa sobre un órgano, donde la sensación sería el registro de dicha acción; y por otro, el *intelectualismo* piensa que toda sensación implica un yo trascendental, concibiendo así, la existencia de una interioridad pura de la subjetividad absoluta. Sin embargo, más allá de saber a qué se refiere precisamente con dichas dos corrientes de pensamiento, el trasfondo de este balance es que la oposición aparente de estos prejuicios clásicos se reduce al mismo prejuicio fundamental: la existencia de "un universo en sí perfectamente explícito"

(Merleau-Ponty 194563). Razón por la cual, el empirismo y el intelectualismo, no hacen sino *pasar por alto* el fenómeno de la percepción. De este modo, si queremos comprender verdaderamente qué es la percepción y qué es el sentir, se debe comprender que para Merleau-Ponty las cosas no son puros objetos, esto es, que no se pueden reducir a los *objetos* de la ciencia en general, por lo que tendremos que vislumbrar un sentido fenomenológico de la cosa, distinto al objeto de la ciencia objetiva, que sería relativo a una aprehensión del ser de las cosas en términos de *dimensiones relativas a mi existencia*, las cuales son relativas a su vez, a un *dominio preobjetivo* “que debemos explorar en nosotros mismos si queremos comprender el sentir” (Merleau-Ponty 194534). Ni cosas delante de nosotros, ni un sujeto delante de las cosas, la reflexión debe explorar, según nuestro autor, el campo fenomenal del sentir donde se expone un vínculo casi orgánico entre el sujeto y el mundo, una especie de *simpatía* bergsoniana, puesto que no es sino en el mundo considerado como existente en sí, que se piensa que todo es *determinado* y que, a partir de esta determinabilidad, el orden de las cosas se encuentra accesible al orden del intelecto.

En este contexto, el pensamiento de Merleau-Ponty, se posiciona a contrapelo de esta voluntad que postula una determinabilidad del ser, para finalmente proponernos una fenomenología que no hace sino “reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo” (Merleau-Ponty 194528). En consecuencia, por un lado, el sujeto no sería el *cogito* reflexivo y, por otro, el mundo no sería el universo objetivo de la ciencia. Sino más bien, tanto el sujeto como el objeto, son dos momentos de la unidad originaria que los precede, unidad originaria, tanto orgánica como vital, en eso que podríamos llamar la *eternidad de vida* que frecuentemente utiliza nuestro pensador en los textos tardíos, y donde las referencias al espiritualismo francés de Lavelle et Bergson, son una referencia implícita desde las primeras obras de los años 40. En otras palabras, la estrategia propia de una fenomenología de la percepción pretenderá pensar el sujeto como un movimiento de trascendencia hacia el mundo, en tanto un *movimiento que se dirige hacia* y no como un tender teleológico hacia un objeto, pero sin dejar de comprender a su vez, el mundo como movimiento de singularización subjetiva, abriéndose así una tercera dimensión de comprensión que, a través del fenómeno de la sensación, es posible explicitar elucidando el verdadero sujeto de la percepción en su relación con un mundo, relación que es del orden de una diada ontológica que realiza la unidad sintética de dos términos en apariencia diferentes, pero que son el testimonio de una comunión previa de un ser en común, que sería a fin de cuentas, el *mundo fenomenológico*.

La posibilidad de toda sensación, de recoger en su seno la trascendencia pura del mundo, se puede explicar a través de la descripción fenomenológica realizada por Merleau-Ponty a lo largo de sus escritos. En este sentido, Merleau-Ponty y cierta fenomenología, han hecho de la percepción el acceso mismo al Ser, a contrapelo de la tradición platónica que situaba el mundo inteligible de las ideas como modelo del mundo sensible de las cosas, produciéndose un verdadero abismo entre ambos mundos. Podríamos decir que el cartesianismo y la ciencia, comparten el mismo prejuicio fundamental que consiste en separar la región natural de la región conciencia provocando una distancia insalvable entre ambas. Cabe destacar que el pensamiento de la percepción entonces muestra un interés que consiste en presentar una filosofía convencida de que no es más allá de la diversidad de sus aspectos sensibles que la cosa percibida adquiere su unidad y su identidad, en lo que se conoce como la teoría de los escorzos o esquicios (cf. Barbaras 200498-117). De esta manera, la unidad del fenómeno no sobreviene posteriormente, como desde afuera, por medio de un acto sintético del entendimiento, mientras que el pensamiento de la percepción tendría como objeto el desolidarizar el sentir de la condicionalidad kantiana. Es entonces en la plena diversidad de sus apariciones que descubrimos la unidad de la cosa percibida, unidad que no es extranjera a la multiplicidad que la presenta, en una especie de identidad que engloba la diferencia como uno de sus momentos esenciales. Es esto lo que constituye la densidad perceptiva del ser de lo percibido, que por definición anuncia siempre otros aspectos por venir y no dados actualmente, sino más bien latentes y que vienen a formar el horizonte y la profundidad de todo fenómeno. Por ejemplo, una cosa percibida de todos los lados no sería justamente algo perceptible. Todo el dilema se concentra en comprender fenomenológicamente, el hecho esencial de que percibimos la cosa, pero al mismo tiempo, algo más que la mera cosa, puesto que encontramos en cada cosa una misma estructura de ser que disocia la presencia del objeto con una dinámica de

presentificación fenomenológica¹. Es así como Merleau-Ponty nos dice que no hay un color en sí, puesto que siempre hay el color de tal o cual cosa, de tal o cual fenómeno, de manera que cuando contemplo el azul del cielo, yo no soy “ante él un sujeto acósmico, yo no lo poseo en pensamiento, yo me abandono a él, yo penetro en su misterio, él “se piensa en mí”” (Merleau-Ponty 1945248). El color sería pues, una *introducción a la cosa*, pero a condición de superar la idea de un color en tanto *data sensible*, para así dar paso a un *color-función*. O, como en otra parte Merleau-Ponty insiste, con un lenguaje tanto preciso como poético, en el hecho que cuando digo que mi lápiz es negro y lo veo efectivamente así bajo los rayos del sol, cabe reconocer sin embargo que dicho negro es mucho menos una cualidad sensible del negro que *una potencia tenebrosa que irradia del objeto* (Merleau-Ponty 1945352).

Ahora bien, y se comienza a precisar el problema, deducimos de lo anterior que el sujeto perceptivo no tiene ante sí cualidades sensibles como si se tratasen de hechos objetivos y que, en tanto sujeto con ciertas capacidades, puede observar y analizar. El pensamiento objetivo al pensar el mundo como ya hecho y existente por sí mismo, tiene como consecuencia el ignorar al sujeto de la percepción. Es en este sentido que se precisa desolidarizar la conciencia intelectual de la conciencia sensible o, dicho de otro modo, el sujeto de la sensación no es un espacio inerte donde se inscribirían las cualidades sensibles ni un medio afectado por ellas, sino una cierta dimensión de comunión y de coexistencia entre el cuerpo y las cosas, de manera que la sensación mostraría una cierta cohabitación corporal con las cosas y de las cosas con nuestro cuerpo. Y esto es precisamente lo que Merleau-Ponty postula como la reversibilidad en tanto *verdad última*, que debe comprenderse como una suerte de circularidad entre la cosa y nuestro cuerpo que hace que todo *en sí* sea originariamente un *para sí*, como si incluso Dios mismo fuese impotente sin nuestra existencia, de modo que la reversibilidad fenomenológica es el concepto que viene a poner en jaque la existencia del orden kantiano del *en sí*, que considera la posibilidad de la existencia de algo sin relación alguna con nuestra conciencia, de modo que la implicación recíproca de ambos elementos vuelve imposible una síntesis de identidad entre el sujeto perceptivo y el mundo percibido. Por consiguiente, en régimen fenomenológico, no hay síntesis de identidad sino de transición, una especie de identidad que consiste en ser siempre el otro de la relación, o bien que consiste en pensar el ser-sí-mismo siempre relativo al ser-otro, es decir, que toda ipseidad comprende una alteridad, tanto como toda identidad se concretiza a partir de una diferencia en la unidad. Se trata del intento merleau-pontyano de comprender, no la percepción a partir de la conciencia, sino la conciencia a partir de la percepción, y dicha percepción es básicamente percepción de un mundo, un mundo que terminará identificándose como *la patria de toda racionalidad* (Merleau-Ponty 1945438). En consecuencia, el llamado a *retornar a las cosas mismas*, a partir del sujeto perceptivo, toma la figura en el pensamiento de Merleau-Ponty, de un llamado a una radical interrogación sobre el darse de las cosas mismas, que se consuma en el descubrimiento de un ser total, el del mundo, como dimensión originaria previa a la escisión de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo preteórico y de la idealización.

Es esto lo que se descubre con la filosofía auténtica del sentir que revela la percepción como no reducible a un evento subjetivo ni a un contenido sensible, de modo que el sentir se manifiesta como la experiencia de una indistinción de lo subjetivo y de lo objetivo, como si la distinción entre el sintiente y lo sentido fuese recubierta por una indistinción de estas en la sensación, o, una vez más, como si ambas dimensiones no fuesen sino derivadas de un proceso abstractivo que no toma en cuenta su unidad originaria. Pensar la sensación como fenómeno, permite tomar en cuenta una unidad que formalizaría la diferencia entre ellas, siendo una relación más profunda que los términos así diferenciados. No se trata de perder la experiencia indiscernible del sujeto y del mundo, sino de repensar el fenómeno de la sensación para reconsiderar la posición propia de cada uno de ellos en el campo fenomenológico. Para esto es preciso, en la segunda parte, distinguir una doble dimensión de la sensación, primero como un *acontecimiento* y luego como *experiencia*.

¹Es interesante en este sentido la interpretación que ofrece Granel de la obra husserliana que postula que la teoría de la intuición de Husserl tiene como objetivo el establecer el sentido del Ser como Presentación. Cf. Granel, Gérard, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.

3. LA PERCEPCIÓN COMO RENOVACIÓN DE LA TEORÍA DE LA SENSACIÓN

Ahora bien, la solución de todos los equívocos residiría en la restitución de un primado de la sensación a través de una teoría renovada de la potencia de Aristóteles en Merleau-Ponty². El sintiente y lo sensible, distintos en potencia, son sin embargo idénticos en la sensación como *acto*. En un principio, la sensación es comprendida como una alteración que adviene al sintiente, alteridad que después se disuelve en la actualidad de la sensación. De esta manera, por un lado, tenemos la sensación en potencia como facultad de sentir, y por otro, la sensación en acto, como la realización de la potencia sensitiva. He aquí pues *in situ* la tensión entre una identidad y una diferencia, una semejanza y una disimilitud, donde habrá que entender que toda heterogeneidad entre la facultad y el objeto material, se vuelve homogeneidad en la sensación actual entre el sintiente y lo sentido; por lo tanto, el privilegio de la sensación reside en que permite pensar la exterioridad de la sensación, su relativa pasividad, con la interioridad propia de la sensación en cuanto experiencia. El evento de la sensación, en los márgenes de su misma *pasividad*, es la de recoger el acontecimiento de lo sensible, como si toda sensación acogiese a la vez lo sensible que realiza. En este sentido, existe una inextricable relación entre la experiencia vivida y la existencia de un objeto, de modo que se hace fenomenológicamente impropio dudar de la cosa percibida ante la certeza manifiesta por la percepción. Por lo tanto, poner en duda la existencia del mundo, no se compagina con la enseñanza de esta filosofía auténtica del sentir, ya que cuando vemos el color rojo, este ver es un ver el rojo existiendo en acto:

La percepción es justamente este tipo de acto en el que no podría ser cuestión de poner aparte el acto mismo y el término al que éste remite. La percepción y lo percibido tienen necesariamente la misma modalidad existencial, puesto que no podríamos separar de la percepción la conciencia que ella tiene, o más bien que ella es, de captar la cosa misma. No puede tratarse de mantener la certeza de la percepción recusando la de la cosa percibida. Si veo un cenicero *en el sentido pleno de la palabra ver*, es necesario que haya ahí un cenicero, y yo no puedo reprimir esta afirmación. Ver es ver algo. Ver rojo, es ver rojo existente en acto (Merleau-Ponty 1945:384).

En esta línea, hay pues una reciprocidad entre la certeza de la percepción de sí misma y la existencia del objeto percibido, de manera que la evidencia del decir que yo siento algo, es afirmar que un objeto sensible está presente, y a su vez, postular que existe un objeto, nos obliga a afirmar que realizamos la experiencia de éste. La presencia así, de la sensación, conlleva la presencia irrecusable de un mundo, o, dicho de otro modo, la manifestación del aparecer no puede ser separado de lo que en ella aparece. Es así como la solución de Merleau-Ponty consiste en comprender al sujeto como una *trascendencia hacia el mundo* (cf. Merleau-Ponty 1945:13), de modo tal que la subjetividad se desmorona y se funde en la exterioridad, como si la intimidad del sujeto se revelara en una suerte de *extimidad* fenomenológica. En efecto, el sujeto no coincide consigo mismo sino es proyectándose fuera de sí, como a su vez la sensación no coincide consigo sino es encontrándose con la exterioridad del objeto por percibir, es decir, la auto-afección de la sensación es contemporánea de su hetero-afección con lo sentido; y en un sentido ejemplar, la mismidad fenomenológica no tiene como problema la cuestión de la alteridad, puesto que su génesis revela una comunidad entre el sujeto y el mundo, siendo estos dos, considerados como momentos separados solo por el pensamiento abstracto, ya que como ocurre con los dos segmentos de la figura de Müller-Lyer, citados por Merleau-Ponty, estos “no son ni iguales ni desiguales; es en el mundo objetivo que esta alternativa se impone” (1945:27). Finalmente, no es sino en el mundo objetivo que la alternativa de un sujeto delante del mundo se impone, y la evidencia fenomenológica de la sensación nos conduce a otra dimensión de la intimidad de lo fenomenológico³.

²Véase el primer capítulo, intitulado « La puissance du visible. Le sentir chez Merleau-Ponty et Aristote », en la obra del fenomenólogo francés Renaud Barbaras, insigne comentarista y *continuador* de la obra de Merleau-Ponty. Barbaras, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

³También el sabio debe aprender a criticar la idea de un mundo exterior en sí, pues los mismísimos hechos le sugieren que abandone la idea de un cuerpo transmisor de mensajes. Lo sensible es aquello que se capta *con* los

Así, el sentir escapa a la alternativa de lo subjetivo y de lo objetivo en virtud de su propia dinámica de manifestación. El sujeto no existe previamente a la sensación, sensación que es emergencia común del sujeto perceptivo y del medio de existencia de lo percibido. En el seno del sujeto se hace manifiesto la determinación, la realización de la presencia de un rojo que no preexiste al sujeto, quien a su vez responde a la sollicitación de dicho rojo para consumarlo en una aparición. Ahora bien, yo no me encuentro delante de un azul o de un objeto cualquiera, no soy un sujeto acósmico con capacidades intelectuales para poseerlo mediante los conceptos del entendimiento, yo no lo *poseo* en realidad sino es en la medida en que yo me *desposeo* o me abandono ante él, como si toda posesión fuera una radical des-posesión, o como lo dice enigmáticamente Merleau-Ponty: “me abandono a él [al azul del cielo], me sumerjo en este misterio, él “se piensa en mí” (1945 248). Por lo tanto, soy en cierta medida sollicitado por el azul que entra en contacto conmigo y que así se realiza numéricamente, de la misma manera en que también “este rojo no sería literalmente el mismo si no fuese el “rojo lanudo” de una alfombra” (Merleau-Ponty 1945 26)⁴. Paralelamente, como lo sugiere prodigiosamente Merleau-Ponty en sus textos posteriores, no soy yo quien hace batir mi corazón ni respirar a mis pulmones, de modo que el azul del cielo o el rojo de la alfombra, y en general todo sensible, se realiza a través de la sollicitación que me es dirigida, y ante la cual me sumerjo y me abandono. De ahí que la verdad de la sensación, en oposición a la antigua posesión intelectual de cualidades sensibles, se revele contrariamente como una desposesión fenomenológica de lo que realmente, en la sensación como acontecimiento, acontece y se realiza. Hay que considerar que un dato perceptivo aislado es algo inconcebible porque por definición “el “algo” perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un “campo” (Merleau-Ponty 1945 26). El espectáculo perceptivo no se reduce a cualidades sensibles, el espectáculo perceptivo es *total*. Merleau-Ponty afirma en este sentido, que “entre la sensación y yo, se da siempre la espesura de una *adquisición originaria* que impide el que mi conciencia sea clara para sí misma” (1945 231). En resumidas cuentas, el hecho que el “algo” perceptivo sea siempre más que sí mismo, es decir que se encuentre en una relación de exceso y de superación consigo mismo, y que además exista algo así como una *adquisición originaria* presente en toda donación, nos hace estimar que la definición de la sensación como *atmósfera de generalidad* y como *anónima* (Merleau-Ponty 1945 239), vuelve posible una interpretación de la fenomenología merleau-pontyana como una filosofía de la desposesión. En suma, el análisis de la sensación en la *Fenomenología de la percepción* restituye la figura de una comunidad ontológica entre la conciencia y el mundo, de modo que sería lo mismo decir que soy *yo el que percibe el azul* como a su vez *es el azul que se percibe en mí*. En pocas palabras, podemos resumir la situación diciendo que, por un lado, Heidegger luchaba contra un cierto olvido del ser por parte de la tradición, como al mismo tiempo Merleau-Ponty ponía de relieve un cierto olvido de lo *sensible*, intentando rehabilitar la figura originaria de lo percibido y la unidad cosmo-orgánica del sentir⁵.

4. LA PERCEPCIÓN COMO INDIFERENCIA ONTOLÓGICA

Por un lado, tenemos el debate sobre la relación posible entre la fenomenología de Merleau-Ponty y la ontología de Heidegger, y por otro, simplemente la relación de Merleau-Ponty con la ontología como problema general. Sin entrar en los detalles del primer punto, que reviste un interés innegable, prefiero centrar mi atención en la teoría radical del sentir y de la sensación para dar elementos de una interpretación ontológica de la fenomenología. Cabe señalar que no es una tarea imposible la de encontrar indicios en *Lo visible y lo invisible*, que apuntan a la lectura heideggeriana de la percepción cuando Merleau-Ponty afirma, por ejemplo, que “el

sentidos; pero actualmente sabemos que este “con” no es sin más instrumental” (Merleau-Ponty 1945 32).

⁴Merleau-Ponty cita aquí a J.P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 241. Cabe destacar la diferencia que ocupa lo imaginario en la obra de ambos autores. Donde Sartre piensa una diferencia entre lo percibido y lo imaginado, Merleau-Ponty postula un tejido imaginario constitutivo de todo lo real y percibido. Sin poder entrar en los detalles de tal debate, la dimensión imaginaria de lo real puede ser una clave interpretativa para comprender el análisis renovado de la sensación que queremos poner de manifiesto.

⁵Citando a Weizsacker, Merleau-Ponty piensa la experiencia sensible como un *proceso vital* a la imagen de la procreación, la respiración o el crecimiento (cf. Merleau-Ponty 1945 32-33).

mundo perceptivo es en el fondo el Ser en el sentido de Heidegger” (Merleau-Ponty 1964:223), siendo sin embargo más complejo establecer la naturaleza real de dicho vínculo entre ambos pensadores. Emmanuel de Saint-Aubert, señala precisamente que no es sino lateralmente que en los últimos años de vida, que Merleau-Ponty tiene un interés por la filosofía de Heidegger, y si incluso le dedica un curso en el año 1959, las notas y trazos de un real estudio de su obra son por lo menos difusas (cf. Saint Aubert 2006 101-118).

Dicho esto, lo que interesa es proponer un elemento de lectura para la comprensión de la paradoja del sentir en términos relativos a la ontología tal como se presenta en Merleau-Ponty. En este contexto, una nota de trabajo llama poderosamente la atención:

Vamos al Ser pasando por los seres. Hay una relación circular entre el Ser y los seres. Se necesita considerar una vida común entre la esencia y la existencia (Merleau-Ponty 1995 180).

Esta nota parece resumir ejemplarmente la posición de Merleau-Ponty respecto de la diferencia ontológica en sentido heideggeriano, para así pensar en contrapunto un ser de indivisión entre el Ser y los entes, como si el sentido de todo Ser no pudiese sino manifestarse y darse a entender a través de la trama de los seres que son a su imagen. Es por lo cual, nos hacemos la misma pregunta que Michel Haar realiza a propósito no tan solo de la influencia posible entre Heidegger y Merleau-Ponty, sino simplemente del alcance ontológico del pensamiento merleau-pontyano: “¿no habría que deducir que lo que la fenomenología de la percepción atribuye a la subjetividad bajo la forma de propiedades del cuerpo propio, no son sino en verdad los rasgos más generales del Ser?” (Haar 1999:12). Consecuentemente, nos parece que pensar entonces la percepción como acontecimiento, y la sensación desde su potencia ontológica, nos impone la evidencia de una *descentración del sujeto* y una *desposesión originaria* del mismo puesto que la trama de toda fenomenalización, incluso aquella del sujeto como ente preeminente y del cual cierta fenomenología ha concluido una relatividad general de todo ser a su ser, no hace sino afirmar la tesis que *en el ser* del sujeto es cuestión *del ser*, siendo no solo imposible sino fenomenológicamente irrelevante postular una dinámica constitutiva de un polo sobre el otro, superposición estéril como defecto estructural de una fenomenología comprendida en tanto ontología regional dicotómica, que separa la región conciencia de la región de cosas existentes. De este modo, en resumen, la hipótesis consiste en pensar que *en todos los seres* no es cuestión sino del *Ser*, siendo el *Ser* lo que se manifiesta como la trama ideal y real de cada ser en particular, en lo que Merleau-Ponty mismo llamaba una *ontología indirecta* en el sentido bien preciso que indica que no hay comprensión del Ser que no pase por los seres, no hay ontología posible sino es a partir de lo óntico, como si la teleología de lo trascendental mismo no fuese otra cosa que su propia mundanización, o para decirlo de otra manera, de su propia manifestación: por un lado, el Ser no es una cosa delante de nosotros, pero por otro, *no puede sino darse* en dicha cosa que él no es.

Si fuese cuestión entonces de una ontología en Merleau-Ponty, esta no sería tanto un *pensamiento del ser* sino más bien, si me permiten la expresión, un ser existencial, es decir, un ser como dimensión común a *todos los seres*, un ser que no es “meta” sino “trans” de manera que su esencia sería la de atravesar todo ser, la de presentarse *ocultándose* en la superficie de todos los seres, y esto ¡*sin excepción!* He ahí la clave para entender la profundidad de la sensación, el por qué el pensamiento de lo percibido conmina una legítima versión de la excedencia del aparecer, una cierta lógica del exceso, por sobretodo *exceso intuitivo*, que se constituye como el horizonte crítico de toda fenomenología por venir. En una palabra, que el ser se oculte, o que más bien le sea imposible por definición *devenir positividad*, devenir en tanto algo positivo delante de nosotros, realiza lo fenomenal como una estructura que anuncia siempre algo más que sí, provocando un análisis fenomenológico donde no puede sino constatarse que toda superficie tiene no una profundidad sino más bien que la profundidad *se vuelve* superficie.

Cabe resaltar a su vez, que el ser no puede sino ser, lo que equivale a pensar que no puede no haber ser, siendo esto fatal para toda disciplina. Por lo mismo, podemos afirmar que estamos

en el ser sin poder evadirnos, de donde podemos adoptar la posición que afirma que a la vez *somos y estamos* en la verdad siendo la experiencia la evidencia de la misma verdad. En este sentido, si bien Heidegger critica el primado de la percepción teniendo en cuenta que en toda relación perceptiva se tiene que admitir una relación al ser como antesala originaria, nos parece que ese diagnóstico no es incompatible, según nuestra perspectiva, con una fenomenología de la percepción radicalizada. En efecto, no se trata de pensar solamente que toda aprehensión intencional es precedida por una comprensión ontológica, sino además que toda aprehensión perceptiva es conducida por nuestra correspondencia con el Ser, como si la trama de todo ente estuviese sumergida en la profundidad de lo ontológico: seamos concisos, la profundidad del Ser requiere de la superficie de los seres, y el pensamiento de la percepción como acontecimiento permite pensar toda ontología a partir de lo que es percibido en lo óptico, pura ontología indirecta como clave de interpretación de la fenomenología de la percepción.

Siguiendo esta línea, Merleau-Ponty no promueve una primacía de la percepción en el final de su obra, no para recusar los avances teóricos de los primeros escritos, sino para profundizar su sentido ontológico y desarrollar de este modo un primado de lo Sensible como manifestación del Ser. De esta manera, lo que un correcto análisis de la sensación revela es una cierta comunidad entre el cuerpo que ve y la cosa que es vista, y esta comunidad es tematizada en términos de una *carne de mundo*. Tanto el sujeto que observa como el objeto que es observado, y es aquí lo que interesa resaltar, más allá de lo problemático que resulta el pensar concretamente lo que sería una *carne del mundo*. Lo fundamental aquí en cuestión, es la de un pensamiento que resalta nuestra pertenencia a una misma dimensionalidad, esto es, una pertenencia radical a un mundo que se *hace superficie* tanto en nosotros, como en las cosas del mundo. Es así como se afirma en *Lo visible y lo invisible*: “el espesor de carne entre el vidente y la cosa es constitutiva de su visibilidad a ella como de su corporeidad a él” (Merleau-Ponty 1964:176). *Voilà tout* – tanto el hombre como la cosa no son sino *variantes* de un solo y mismo Ser que se manifiesta en lo Sensible.

Es preciso entonces, concluir que no solo el hombre no está más en el centro, incluso se vislumbra un cierto descentramiento del mismo, sino aún más radicalmente, no se trata de que el hombre no posea más el mundo, sino que el mundo al englobar toda realización fenomenal provoca que el ser del hombre sea relativo a una desposesión originaria en vistas del ser radical del mundo. Pasamos entonces de una descentración fenomenológica hacia una desposesión ontológica. Es por lo que la *carne del mundo* se vuelve un concepto problemático y que puede generar, de manera muy consecuente, numerosas críticas, sin embargo, se intenta replantear positivamente dicho concepto, para pensar una posibilidad para la fenomenología, más que desacreditar la filosofía de un pensador que no pudo acabar su propia doctrina. Es así como será más provechoso el interpretar la *carne del mundo* haciendo hincapié en la idea, sin lugar a dudas capital, de una cierta comunidad y pertenencia mutua, de donde no se desprende ningún privilegio, entre el hombre y el mundo, de modo que si acentuamos la idea de pertenencia es solo para no sobreinterpretar la *carne* como una nueva materialidad fenomenológica, para así, en suma, encaminarnos a una comprensión ontológica de la comunidad entre el mundo y el sujeto. En efecto, la idea de *carne del mundo*, o del mundo *como carne* (o *encarnación*), remite al concepto de *ser-carnal* explicitado en el *Lo visible y lo invisible* como un ser de profundidades, ser de latencia, y presentación de una cierta ausencia, que no es sino “un prototipo del ser, donde nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una variante remarcable. . .” (Merleau-Ponty 1964:179).

En paralelo, es legítimo pensar que con la reformulación ontológica de la sensación, asistimos revelando una profunda coherencia especulativa, al pasaje *del cuerpo propio* de la *Fenomenología de la percepción*, hacia lo que denominaremos *el cuerpo impropio*, tematizado lateralmente en las últimas obras. El cuerpo es un *punto-horizonte* que permite pensar una nueva espacialidad fenomenológica, esto es, lejos de afirmar que mi cuerpo sea un fragmento en el espacio, el hecho de que no habría *espacio sin mi cuerpo*, de modo tal que no es jamás nuestro cuerpo objetivo el que movemos, sino nuestro cuerpo fenomenal (Merleau-Ponty 1945:136). Estas coordenadas descriptivas, hacen presagiar la naturaleza enigmática del cuerpo, donde lo *propio* del mismo sería el de ser siempre otra cosa que sí, como si la propiedad fuese no ser propio en un cuerpo fenomenal *impropio*: él no está donde está, y no es lo que es, el cuerpo no es entonces un objeto

siendo su unidad del orden de lo implícito y de lo confuso, él es siempre otra cosa de lo que es. Y para conocer el cuerpo humano, no tengo otro medio que el de *vivirlo*, para así considerar el drama que lo atraviesa. “Soy mi cuerpo como un esquiúo provisorio de mi ser total”(Merleau-Ponty 1945:240). En suma, este modo de ser propio al cuerpo hace de él algo más que un mero cuerpo espacial, cuerpo-cosa, para ser la instancia de *una distancia* y de *una diferenciación* como simbólica del mundo, esto es, pasaje hacia el *cuerpo-fenomenal* que no hace sino fenomenalizar el Ser, siendo incluso que no se trata de pensar que el cuerpo sea o no en el espacio, sino que no hay simplemente espacio, ni realidad, sin el cuerpo.

Entonces, la cuestión no es la de atribuir a la cosa las propiedades del cuerpo, como si fuese posible que una superficie *se tocara*, que una piedra se sintiese, o que un color *se viese*, puesto que de lo que se trata es de pensar lo que tienen en común, en lo que constituye una verdadera comunidad ontológica, la cosa, el hombre y el mundo. Es por esto por lo que el cuerpo deja de ser un sí-mismo, un cuerpo propio, para ser la superficie de la realización del ser, deviniendo entonces *profundidad*, lo que constituye a nuestro entender la pertenencia a un mismo mundo del hombre y de las cosas más que la de pensar que una cosa tendría la misma materialidad carnal que la del hombre sintiente, una suerte de carne de la piedra capaz de sentir (lo que fenomenológicamente representa un desafío que mi texto no pretende abordar). Piénsese más bien en la fórmula husserliana de la *infancia del mundo*⁶, que en un modo radical, viene a tematizar una cierta fraternidad entre las cosas y el hombre, puesto que si el mundo es la infancia primordial, esto implica que todo ente es relativo a la fuente matricial, siendo por lo tanto cada ente, esto es tanto el hombre como las cosas, relativos a la comunidad mundana, y hasta *mundial* de la comunidad ontológica que una teoría radical de la sensación pone de relieve ejemplarmente. Por consiguiente, este cuerpo que es propiamente impropio, y nuestro carácter de infantes del mundo, nos permiten pensar entonces en un *sensible en sí* que no es del orden de la *positividad* ni de la *objetividad* sino de un ser de profundidades, un ser latente y afectado a un sensible que se desborda a sí mismo para acoger la trascendencia pura del ser. Lo *sensible en-sí*, habría que entenderlo solamente a partir de un *diferir de sí* de lo sensible. En realidad, lo sensible sería el *lugar* de un *no-lugar*, un darse (imposible) de la posibilidad del ser. El campo fenomenal no iría desde el ser a la nada, ese no sería su tensión verdadera, sino del ser que no puede sino ser *no-siendo* (el *ne-pas-être* sartriano que corresponde exactamente, según nuestra perspectiva, a una descripción meramente fenomenológica del ser de la sensación y de todo sensible). En consecuencia, no se trata de que lo sensible no sea nada (de donde nos separamos por lo tanto de una perspectiva sartreana), que la realidad sensible sea menoscaba a una pura apariencia sin portabilidad ontológica, sino de aprehender que el *ser-no-siendo* era la manera de ser propio de lo sensible que de esta manera puede recibir la trascendencia pura del ser sin que este devenga positividad:

Lo sensible es precisamente ese canal donde puede haber el ser sin que deba ser puesto; la apariencia sensible de lo sensible, la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio para el Ser de manifestarse sin volverse positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente. Lo sensible es eso: esa posibilidad de ser evidente en silencio, de ser sobreentendido, y la pretendida positividad del mundo sensible (cuando se la escruta hasta en sus raíces, cuando se supera lo sensible-empírico) se muestra justamente como un inasible (Merleau-Ponty 1964:263-264).

Otra forma de entender esta no positividad como posibilidad de manifestación nos la da Madison cuando habla de una circularidad entre el mundo y el sujeto (Madison: 1973 35-42) producto de su comunidad ontológica, que termina por producir una reformulación de la superficie fenomenal de todo ente, sean los hombres, sean las cosas, de manera tal que su ser anuncia siempre más de lo que contienen, lo que en la *Fenomenología de la percepción* se tematizaba como esencia del fenómeno en su indeterminabilidad de principio, generándose esta dinámica que mencionamos

⁶Las figuras de la infancia del mundo (Weltkindschaft) y de infante del mundo (Weltkind) se encuentran principalmente en el curso de 1923 Filosofía primera (Philosophie première, Paris, PUF, 1972, p. 172) como así en el artículo Fenomenología en el tomo de la Enciclopedia Británica (Notes sur Heidegger, Paris, Minuit, 1993, p. 77).

del *diferir de sí* de lo sensible que se explica simplemente porque cada fenómeno acoge en su seno la trascendencia pura del Ser. En una palabra, como ya lo mencionamos, lo sensible sería el lugar de un *no-lugar* que da nacimiento a la trama de todo ente tanto en general como en particular realizando la reformulación mentada de la sensación, es decir, de aquello que percibimos y sentimos, para así repensar una fenomenología del sentir que tiene que habérselas con este diferir de sí como sí-mismo de todo fenómeno. Es el pasaje de una actividad hacia una pasividad que transforma la sensación y el hombre en medios de expresión de la potencia del ser que los habita y los hace ser siempre más que su propia exposición. Todo ocurre como si la exposición de su ser explotase al devenir expresión ontológica, siendo que toda posición de la subjetividad se encuentra expuesta a una alteridad radical que va a constituir los límites de una ipseidad fenomenológica, que incluye la inmanencia del sujeto y de las cosas, así como la trascendencia del ser.

Para finalizar, insistiré en dos puntos. Primero, que todo parece indicar que lo propio de lo sensible es el de *transgredir las fronteras* dándose toda mismidad en la trama de una alteridad, como a su vez toda alteridad en una cierta intimidad que es la de un Ser que no puede ser sino esa *cosa* que se da *ahí* sin poder darse en otra parte, pero que sin embargo, y esto es el centro de la paradoja del aparecer, el Ser mismo no se reduce, e incluso se ausenta de su propia *presentación* en el seno de dicha cosa; sin ser la cosa misma, el ser no puede sino darse en ella: “la percepción es no percepción de *cosas* primero, sino percepción de *iluminaciones de mundo*, de cosas que son dimensiones, que son mundos, yo me deslizo sobre esos «elementos» y me encuentro en el *mundo*, yo me deslizo de lo «subjetivo» al Ser” (Merleau-Ponty 1964 267). Y, en segundo lugar, en esta misma nota de trabajo de noviembre de 1959, intitulada “Los «sentidos» – la dimensionalidad – el Ser” (Merleau-Ponty 1964, 267) Merleau-Ponty postula que cada *sentido* es un *mundo* de manera tal que la sensibilidad de una cosa, por ejemplo un color de una jarra de agua amarilla, deja de ser ella misma cuando se considera este último no tan solo como un color-cualidad, sino que como un color de iluminación, sucediendo que el amarillo en cuestión se excede a sí mismo y, en cierta medida (de una importancia fenomenológica radical), deja de ser tal color proyectando de sí una función ontológica. Este último punto, permite a Merleau-Ponty de pensar una cierta reflexividad del fenómeno bajo la figura de un espejo infinito en el corazón de cada fenómeno que lo vuelve el espejo de una superficie capaz de representar todo objeto desde sí, como si en la intimidad de cada cosa se encontrase el eco fundamental de una alteridad radical que lo comunica con el resto de todas las cosas, inaugurando una intimidad cósmica de todo objeto, una suerte de inmanencia siempre abierta a la trascendencia, en lo que se podría llamar una ipseidad fenomenológica. El amarillo de la jarra se impone entonces fenomenalmente como cosa particular para dejar de ser visible como cosa particular, nos precisa esta nota de trabajo, como si lo universal viniese a habitar lo particular volviendo a este último una mera fase fenomenal de un proceso más originario, que podríamos denominar cosmológico, puesto que lo particular deviene universal en tanto que es una *parte total*, particular y no particular a la vez, sí mismo y alteridad en los márgenes fenoménicos de la ipseidad así descubierta, puesto que el color-calidad se transmuta en un color-*éclairage*, un color con función ontológica que hace que cada fenómeno anuncie siempre más de lo que contiene – entendiéndose, sea el mundo y será cuestión de una *cosmología*, sea el Ser y será cuestión de una *ontología*, siendo el objetivo final el de estipular una fenomenología en clave cosmo-ontológica.

5. CONCLUSIÓN

Se ha tratado *in fine* de encontrar el origen trascendental del mundo en el mundo mismo, en la experiencia misma, y la sensación da testimonio de esta realidad que podríamos denominar proto-óptica inherente a lo óptico mismo. Es en este sentido que el análisis de Merleau-Ponty identifica un *coeficiente de facticidad* de toda verdad y que otorga como tarea de la fenomenología el de resituar las esencias en la existencia; sin embargo, si bien la percepción se erige como conocimiento originario, lo paradójico de la situación es que lo “originario” mismo no es algo que pueda ser considerado como algo “inmediato”, de suerte que el pensamiento no puede coincidir con eso que le excede por principio. Esta es la razón por la cual la filosofía debe renunciar a

un saber definitivo que coincida con lo originario, debiendo asimilar las vicisitudes de un origen que se le escapa sin cesar. A pesar de esto, la fenomenología es sin duda un *retornar a las cosas mismas*, a condición de repensar la idea de *retornar* y de las *cosas mismas*: la reducción merleau-pontyana reivindicaría, desde la interpretación presentada, un *retorno a la mismidad de las cosas*, en la forma de un *reencuentro* con la *imposibilidad de la inmediatez de las cosas*, que una teoría radicalizada de la sensación y del sentir permiten pensar, no prejuzgando de una imposibilidad como condición que haría inútil toda empresa de pensamiento, sino como una *imposibilidad de principio* explicitada por la dimensión no-inmediata de las cosas, es decir, comprender que las cosas se dan a partir de una *distancia originaria* que es insalvable, pero que precisamente es lo que permite que el pensar sea posible. En resumen, la solución de esta aporía del pensamiento reside en pensar una génesis de sí mismo y del mundo, de modo que la *Fenomenología de la percepción* puede ser pensada en términos de una ontología de la comunión entre el sujeto y el mundo, asumiendo una nueva teoría del conocimiento que promueve una con-naturaleza entre el hombre y las cosas, un lugar orgánico entre el sujeto y el mundo, donde ellos dejan de enfrentarse cara a cara y ponen un juego una ontología de la comunión, de la pertenencia. Todo sucede como si hubiese una verdad silenciosa que habita íntimamente cada cosa y que las conecta con una totalidad del ser, y en consecuencia lo real parece que nos excede sin remedio y de ahí la complejidad del aparecer que intenta tematizar la fenomenología. Si hay una intimidad ontológica entre el sujeto y el mundo, entonces la problemática de la correlación fenomenológica pareciera encontrarse superada. La génesis simultánea del sujeto y del mundo abre una mismidad fenomenológica, que, si bien cabría entenderla como un perderse a sí mismo en el otro, no obstante, abre la posibilidad de pensar una comunidad ontológica entre el ser del sujeto y el ser del mundo. En definitiva, se trata de pensar el ser de esta relación, de esta mismidad genética entre el mundo y el sujeto, mismidad que precede a su diferenciación, por lo que no es trata tanto del ser de la relación sino de la *relación* como ser: si hay una comunidad previa entre el sujeto y el mundo, entonces la diferencia ontológica se vuelve menos pertinente en favor de una indiferencia ontológica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barbaras, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.
- Barbaras, Renaud. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Chatou, Éditions de la Transparence, 2004.
- Haar, Michel. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris, PUF, 1999.
- Granel, Gérard. *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*. Paris, Gallimard, 1968.
- Madison, Gary Brent. *La phénoménologie de Merleau-Ponty, une recherche des limites de la conscience*. Lille, éditions Klincksieck, 1973.
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.
- —. *La nature. Notes Cours du Collège de France*. Paris, Seuil, 1995.
- —. *Visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964.
- Saint-Aubert, E., *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez*, 2006.

