

DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN A LA METAFÍSICA DEL QUIASMO EN MERLEAU-PONTY

Francisco GARCÍA PORTALO

Universidad Pontificia Comillas

fgportalo@yahoo.es

N.º ORCID: 0000-0002-5454-3567

DOI: 10.34810/comprendrev24n2id405760

Article rebut: 10/03/2021

Article aprovat: 20/09/2021

Resumen

Este artículo muestra el giro que la fenomenología de la percepción de M. Merleau-Ponty experimentó hacia la metafísica del quiasmo. En esta última, el cuerpo y el mundo se presentan en la *Carne*, como las dos caras reversibles del ser en el acto perceptivo. El logos, en sus diferentes modalidades, es la lengua que expresa el pensamiento de la *Carne* a través del cuerpo.

Palabras clave: Fenomenología de la percepción, Metafísica, Quiasmo, Logos, Carne.

From the Phenomenology of the perceptions to the Metaphysics of the Chiasm in Merleau-Ponty

Abstract

This article is focused on the turn that phenomenology of perception by M. Merleau-Ponty suffered towards the metaphysics of chiasmus. In the last one, the body and the world are presented in the *Flesh* as the two reversible sides of the human being in the perceptive act. Logos, in its different versions is the language that expresses the thought of the *Flesh* by means of the body.

Key words: Phenomenology of Perception, Metaphysics, Chiasmus, Logos, Flesh.

1. Presentación

El siglo XX ha sido testigo del camino que han ido recorriendo de la fenomenología a la metafísica pensadores como M. Heidegger, M. Merleau-Ponty y, más recientemente, E. Lévinas, M. Henry o J. L. Marion. La importancia de este hecho reside, por una parte, en la constatación de la dificultad que supone permanecer de un modo ortodoxo en la práctica fenomenológica sin recaer de nuevo en la metafísica. Por otra, y dada la dificultad referida, en la necesidad de repensar el discurso metafísico a partir del giro que la misma experimentó en los desarrollos de M. Heidegger y sus herederos.

El modesto trabajo que aquí presento se incluye en este horizonte. No pretende más que mostrar el paso de una fenomenología muy determinada, como la de la percepción, a la metafísica del quiasmo en M. Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción* y *Lo visible y lo invisible* ocuparán un lugar central, sin que por ello dejemos de referirnos al resto de su producción filosófica.

2. Reducción y ambigüedad en Merleau-Ponty

Merleau-Ponty asume gran parte de la reflexión husserliana, pero, al juzgar que el iniciador de la fenomenología prescinde de la posición de existencia, prosigue su búsqueda de la ciencia primera de la mano de Heidegger. En la introducción a la *Fenomenología de la percepción* describe el método fenomenológico. Para él, la fenomenología es descripción. Elementos fundamentales de esta fenomenología son la reducción, el *lebenswelt*, la conciencia intencional, las esencias, la intersubjetividad. Por último, subraya como logro de la fenomenología la unión del objetivismo y el subjetivismo. Vayamos por partes.

La fenomenología es descripción. La realidad está por describir, no por construir, como es pretensión del pensamiento objetivo.¹ De aquí que la reducción pontiana no es trascendental sino fenomenológica, no constituye desde la conciencia trascendental sino que describe los fenómenos. Para describir las cosas hay que *ir a las cosas*, pero no según la fórmula idealista, sino según el *In-der-Welt-Sein* heideggeriano. El mundo está ahí previamente a cualquier análisis que el hombre pueda hacer del mismo. La conciencia reducida, por tanto, no será al estilo de la intelección clásica, que se limita a las naturalezas verdaderas e inmutables.

La fenomenología quiere ser *fenomenología de la génesis*. La fenomenología quiere ir al principio de los principios, a la síntesis primera, al *lebenswelt*, o mundo vivido, previo a toda constitución empírica y a la racionalista, que pasan por alto el principio

¹ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*. Trad. española de J. Cabanes. Barcelona: Ediciones Península, 2000⁹, pp. 8-9 (en lo sucesivo, *PhP* seguido del número de página en el cuerpo del trabajo).

primero.² La ciencia empírica no es más que una determinación o explicación del mundo. Las visiones científicas son siempre ingenuas e hipócritas porque sobreentendían, sin mencionarla, esta otra visión, de la consciencia, por la que un mundo se ordena en torno a mí y empieza a existir para mí. Para la ciencia solo existe el mundo conocido por el sujeto, sujeto desvinculado de la conciencia, de la existencia. Representantes fundamentales de esta visión son Descartes y Kant. Descartes y, sobre todo, Kant desvincularon el sujeto de la consciencia haciendo ver que *yo* no podría aprehender nada existente si, primero, no me sintiera existente en el acto de aprehenderlo.

La reducción tampoco es el retorno a una consciencia trascendental como en el caso de Husserl, que puede captar la *hile* «como significando un fenómeno en grado superior, la *Sinn-gebung*» (*PhP*, 11). Esa reducción no permite captar la síntesis pasiva originaria, no da explicación de la intersensorialidad, de la corporalidad o subjetividad, ni de la intersubjetividad. «Un idealismo trascendental despoja al mundo de su opacidad y su trascendencia... ignorando el problema del otro, así como el del mundo» (*PhP*, 11).

Sin embargo, el *Ego* y el *Alter* no se confunden cuando aparecen situados en el mundo. Si se les despoja de la condición existencial del mundo, se les convierte en espíritus desencarnados, que en nada se diferencian unos de otros y no tienen más posibilidad de relación que la que establecen a través de una conciencia universal. Esto es lo que ocurría con el *Cogito* hasta ahora: «desvalorizaba la percepción del otro, me enseñaba que el *Yo* era accesible a sí mismo, por cuanto me definía por el pensamiento que tengo de mí mismo» (*PhP*, 12). Sin embargo, Merleau-Ponty no puede entender el *Cogito* si no es *en-el-mundo*, situado, existencial, distinto de otros *Cogito* y abierto a la intersubjetividad, sin permanecer ajeno al mundo en el que están las cosas que le rodean.

En lo que se refiere a las *esencias*, comienza diferenciando las *esencias* de Husserl de las *significaciones* del positivismo lógico de la Escuela de Viena. Las esencias de Husserl no son abstracciones de la mente, no están separadas de la existencia, sino que llevan «consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia» (*PhP*, 15), contra lo que dice J. Wahl. Las esencias que busca Husserl son las esencias previas a toda tematización humana, a todo retorno sobre nosotros mismos. «La reducción eidética es la ambición de igualar la reflexión a la vida irrefleja en la consciencia. El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, pero no lo poseo; es inagotable. El método eidético es el de un positivismo fenomenológico que funda lo posible en lo real» (*PhP*, 16).

La *intencionalidad* estaba expresada ya por Kant en la *Refutación del Idealismo*, cuando reconocía que la percepción interior es imposible sin la percepción exterior, que no soy consciencia sin mundo en el que realizarme. La intencionalidad es expresión de la

² Cf. A. M. BRÍO MATEOS, «Ambigüedad y reducción en Merleau-Ponty». *Anales del seminario de Metafísica: Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid*, XVII, 1982, p. 96.

distancia existente entre el mundo y yo. En la *Crítica del juicio* de Kant, la experiencia estética manifiesta la presencia de la intencionalidad a través de la «unión de la imaginación y el entendimiento y la unidad de los sujetos antes del objeto» (*PhP*, 17).

El *mundo* en el que la fenomenología ha logrado la fusión del objetivismo y el subjetivismo no es un mundo puro, según el espíritu absoluto, o un mundo *en-sí*. Tiene que ver con el sentido que aparece en la subjetividad y en la intersubjetividad; es decir, tiene que ver con las experiencias que permiten al sujeto descubrirse como tal *en-el-mundo* y con las experiencias que permiten al sujeto descubrirse en las relaciones intersubjetivas. En descubrir esas experiencias, que relacionan al sujeto con el *mundo* y *los otros*, consiste la misión del filósofo. Porque la verdad que se debe buscar no es previa a este análisis. No hay posibilidad de conocer la verdad si no es por este camino.

Como en el arte la verdad está al final de la obra, así en la filosofía la verdad está al final del análisis y la síntesis de las experiencias que ponen en relación con el sujeto al *mundo* y a *los otros*. «El único *logos preexistente* es el mismísimo *mundo*, y la filosofía que lo hace pasar a la existencia manifiesta... es actual como el mundo del que forma parte» (*PhP*, 20). Decir que el *mundo* es el *logos preexistente* es decir que el *mundo* tiene una racionalidad, pero una racionalidad que es misteriosa, porque nos sorprende, nos sobrepasa, no podemos agotarla y el esfuerzo por comprenderla siempre queda inacabado. Pero esto no es el signo de un fracaso, sino la única posibilidad del *ser-en-el-mundo*.³

3. Percepción en Merleau-Ponty

Dado que el conocimiento no se realiza sin relación al *Lebenswelt*, previo a la objetivación del mundo por parte del sujeto, la percepción en Merleau-Ponty no se dará en el nivel de constitución, sino en el nivel *preobjetivo*. La percepción, así considerada, sería el umbral cognoscitivo en el que el mundo es percibido como tal, sin necesidad de una consciencia constituyente.

El ámbito metafísico pontiano no se agota en la epistemología crítica ni en la metafísica de presencia, como tendremos oportunidad de ver en su momento. Se efectúa en una «*ontología de reversibilidad*, que nos revela una abertura de lo sensible, que no puede ser entendida como pensamiento; esto mismo nos conduce a una nueva noción de subjetividad». ⁴

³ La reducción aquí planteada va precedida de una crítica radical tanto al empirismo mecanicista como al intelectualismo, como prejuicios clásicos, que nuestro pensador francés analiza en la introducción de la *Fenomenología de la percepción*.

⁴ F. BOBURG, *Encarnación y fenómeno*. México: Universidad Iberoamericana, 1996, p. 143.

3.1. Campo fenoménico

Para Merleau-Ponty, «percibir es ver cómo surge, de una constelación de datos, un sentido inmanente» (*PhP*, 44). La percepción o «el algo perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un *campo*» (*PhP*, 26). Precisamente en esta cuestión se juega la importancia del intento de Merleau-Ponty por delimitar «su posición alrededor de una de las cuestiones más acuciantes de la metafísica y de todo pensamiento filosófico: el problema del dualismo, de la dicotomía»,⁵ al que han conducido tanto el objetivismo cientifista-positivista-dialéctico, como el subjetivismo-reflexivo-voluntarista y que Merleau-Ponty «cuestionaba por igual».⁶

Los datos que provienen de la percepción son primeros, y anteriores, a los que nos ofrecen las *interpretaciones* empírica e intelectualista. De ahí que «la percepción... no se da, primero, como un acontecimiento en el mundo al que se podría aplicar, por ejemplo, la categoría de causalidad, sino como una recreación o una reconstitución del mundo en cada momento» (*PhP*, 223). Tampoco es fruto de la actividad del *Ego* trascendental del intelectualismo, que no era más que el «lugar fuera del mundo que el filósofo empirista sobrentendía, y en donde se colocaba tácitamente para describir el acontecimiento de la percepción».⁷

3.1.1. Ser-en-el-mundo

En la base de esta categoría está la antropología del *Dasein*.⁸ De ahí que Merleau-Ponty rechace seguir a Kant en su deducción de un espacio único, *a priori* de la sensibilidad trascendental. Ha de hacerse *epoché* del *a priori* kantiano para *ir a las cosas mismas*. El *a priori* de la fenomenología pontiana es la fe perceptiva.

Afirmar que el hombre es *ser-en-el-mundo* es afirmar que toda sensación es espacial, y no solo en la dirección del hombre al mundo, sino también al revés. Esta situación nos lleva descubrir en la coexistencia constitutiva *hombre-mundo* una permanente reanudación por parte del sujeto sensor de una forma de existencia indicada por lo sensible. Esta permanente reanudación es muestra de la imposibilidad por parte del hombre de hacerse a cada instante en las sensaciones puntuales, de manera que necesita abrirse al campo perceptivo desde la sensorialidad humana. La sensación es una de nuestras superficies de contacto con el ser, una estructura de conciencia y, en lugar del espacio único, condición universal de todas las cualidades, tene-

⁵ M. TEO RAMÍREZ, *El quiasmo*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994, p. 20.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷ *Id.*

⁸ *Ibid.*, p. 235.

mos con cada una de ellas una manera particular de *ser-del-espacio* y, en cierto modo, de hacer espacio.⁹

3.1.2. Percepción sinestésica

La coexistencia constitutiva sensorial, que nos descubre la coexistencia constitutiva *hombre-mundo*, se muestra en la percepción sinestésica. «La visión de los sonidos o la audición de los colores se realiza como se realiza la unidad de la mirada a través de los ojos: cuando digo que veo un sonido, quiero decir que hago eco a la vibración del sonido con todo mi ser sensorial, y en particular mediante este sector de mí mismo que es capaz de colores».¹⁰ Se dice que la visión nos da los colores o luces, pero sabemos que cada color, en lo que tiene más íntimo, no es más que la estructura interna de la cosa manifestada al exterior. «Los sentidos comunican entre ellos abriéndose a la estructura de la cosa» (*PhP*, 244). La percepción reúne nuestras experiencias sensoriales como la visión binocular capta un solo objeto (*PhP*, 245). Se pasa de la diplopía al objeto único, cuando los dos ojos dejan de funcionar cada uno por su cuenta y son utilizados como un único órgano, siendo el cuerpo y no el sujeto quien efectúa la síntesis (*PhP*, 247). Los sentidos se traducen el uno al otro sin necesidad de intérprete, se comprenden el uno al otro sin tener que pasar por la idea.

3.1.3. Esquema corpóreo

Con la noción de esquema corpóreo, no es únicamente la unidad del cuerpo lo que se describe de una manera nueva, también la unidad de los sentidos y del objeto. Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es el instrumento por el que comprendo el mundo percibido. Mi cuerpo da sentido no solo a los objetos naturales, sino también a los culturales.

Para que el objeto pueda existir respecto del sujeto, no basta que este sujeto lo abarque con su mirada o lo capte, se requiere además que sepa que lo capta o lo mira, que se conozca en cuanto que lo capta o lo mira. Sin ello, tendríamos captación del objeto, pero el sujeto, por falta de consciencia de sí, se dispersaría en su acto y no tendría consciencia de nada.¹¹ Ahora bien, las dos operaciones no son posibles al mismo tiempo. Tengo consciencia de algo en la medida en que, a partir de la vinculación, *consciencia*, tomo la actitud analítica, descompongo la percepción en cualidades y sensaciones para

⁹ *Id.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 249.

¹¹ Aquí se hace presente la huella de Maine de Biran en referencia a cómo el sujeto accede a la consciencia de sí a través de la introducción de la voluntad en el campo corpóreo, como aspecto voluntario inmanente a la actividad corporal.

alcanzar de nuevo, a partir de las mismas, el objeto en el que había sido arrojado, primeramente, y me veo obligado a suponer un acto de síntesis que no es más que la contrapartida de mi análisis (*PhP*, 253).

Del objeto que existe respecto del sujeto tenemos conciencia de que es inagotable, porque entre él y nosotros media este saber latente que nuestra mirada utiliza, cuyo desarrollo principal solo presumimos que es posible, y que siempre se queda más acá de nuestra percepción. Si toda percepción tiene algo de anónimo, es porque reanuda una experiencia adquirida sin ponerla en tela de juicio, la fe perceptiva. Quien percibe posee una espesura histórica, reanuda una tradición perceptiva y está confrontado a un presente.

En este estrato originario del sentir, vivo la unidad del sujeto y la unidad intersensorial de la cosa, no la pienso. En fin, ¿qué es vivir la unidad del objeto o del sujeto sino hacerla? Es cierto que al cuerpo confiamos la síntesis perceptiva del mundo, pero esta es temporal. Mi cuerpo toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un futuro y estos reciben una orientación histórica. 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 (*PhP*, 255).

4. La metafísica como quiasmo

La práctica de la reducción por parte de Merleau-Ponty no desaparece en esta etapa metafísica en el intento por superar las aporías que, a su juicio, presentan el empirismo, el idealismo, Husserl y Sartre.

4.1.1. Interrogación y reflexión

Comienza invitando a aceptar la *fe perceptiva*, la cual «tiene esto de extraño: que, si se intenta articularla en tesis o enunciados, si se le pregunta qué sea la *nous*, lo que es *voir* y lo que es *chose* o *monde*, se entra en un laberinto de dificultades y contradicciones» (*PhP*, 17). Siendo, por tanto, la *reflexión* la guía del objetivismo científico y el subjetivismo idealista, Merleau-Ponty les invita a continuar la *reflexión* con la *interrogación* del ser-en-el-mundo. «Cuestionar este modelo de reflexión lleva a Merleau-Ponty a propiciar una reflexión autocrítica que constituye una herramienta indispensable para la ontología».¹² La *reflexión* no debe contentarse con las reducciones del *en-sí* empirista y del yo constituyente, no debe buscar tanto producir una síntesis progresiva que exprese la ontogénesis del mundo,¹³ quedarse en una actividad eidética, sino con-

¹² J. MARTÍNEZ, «La construcción de la nueva ontología». *Estudios filosóficos*, XLVI, 1997, p. 90.

¹³ Cf. *Id.*

tinuar por el camino de la *interrogación* hasta encontrar y redefinir las mejores nociones y palabras que permitan emprender una verdadera reforma del entendimiento,¹⁴ que nos permitan no pasar ajenos ante lo preobjetivo. Esta realidad preobjetiva no se puede enunciar en forma de tesis o enunciados, ya que esta realidad preobjetiva es, como decía san Agustín acerca del tiempo: «lo que es perfectamente familiar a cada uno, pero que ninguno puede explicar a los demás» (VI, 17). Esta reflexión, animada constantemente por la interrogación del *ser-en-el-mundo*, es la que Merleau-Ponty llama *hiperreflexión*. «La hiperreflexión debe ser esencialmente interrogativa y el ser que busca descubrir no puede ser hallado con independencia de una interrogación acerca de los seres perceptuales de nuestra experiencia».¹⁵ Porque la interrogación aquí no es el inicio de la negación de la *reflexión*, sino que es, de hecho, el único modo que tiene la filosofía de ajustarse a nuestra visión, a las paradojas de las que está hecha (VI, 19), que nada tienen que ver con los constructos empiristas y racionalistas.

4.1.2. Interrogación y dialéctica

Hace una crítica de la dialéctica de Sartre, a la que llama la *mala dialéctica*, haciéndola evolucionar hacia una *hiperdialéctica* o *buena dialéctica*. La *mala dialéctica* no sabe pensar la pertenencia del *Ser* a la percepción, porque la negatividad que introduce en el ser, aun siendo correcta, la piensa como *Nada*, o sea como reverso negativo del *En-sí*. La existencia humana, que por esencia es libertad absolutamente, se demuestra inauténtica. Esto le lleva a no ser y de ahí que no sea más que *Nada*, pasión inútil. Solo, el *ser-para-los-otros* mantiene entretenido al *ser-para-sí*, haciendo de ellos objetos a su disposición. Las categorías sartreanas, piensa Merleau-Ponty, no son adecuadas para entender la relación receptor-percibido. Merleau-Ponty dirá que estas categorías están en una relación de oposición absoluta y las compara con la ambivalencia antropológico-teológica hegeliana referida al acontecimiento de Dios que se hace hombre.¹⁶

La *buena dialéctica* se critica a sí misma, haciendo de la filosofía un movimiento ambiguo de automanifestación y de automediación, que está en el corazón mismo del *Ser*. Este es el *Ser predicativo* de la presencia primordial. La *buena dialéctica* es aquella que permanece siempre situada. La *buena dialéctica* tiene conciencia de que toda tesis es una idealización y de que el *Ser* no se compone de idealizaciones o de cosas dichas. Lo que Merleau-Ponty niega de la dialéctica no son los momentos de superación del proceso, sino el hecho de que estas superaciones conduzcan a un término *positivo*, a

¹⁴ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*. Trad. de J. Escudé. Barcelona: Seix Barral, 1996, p. 17 (en lo sucesivo, *VI* seguido del número de página en el cuerpo del texto).

¹⁵ J. MARTÍNEZ, «La construcción de la nueva ontología», p. 91.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 125.

una nueva posición (VI, 127). Lo que excluye de la dialéctica es una idea de *négatif pur*, lo que busca es una definición dialéctica del ser, que no sea *ser-para-sí*, ni *ser-en-sí*, ni el *en-sí-para-sí* (VI, 128).

4.1.3. Interrogación e intuición

Las preguntas no son fruto del filosofar sino del vivir, pertenecen al ámbito de la historia, allí nacen y mueren. De ninguna manera la filosofía se hace al margen del ser en el mundo (VI, 140), dirá Merleau-Ponty a Husserl. Critica su proyecto eidético al tiempo que reclama la necesidad de ubicar las ideas en los hechos. En conformidad con su reducción fenomenológica, pone en cuestión que las esencias sean lo originario cuando se pregunta si la cuestión de la esencia es la última cuestión. Atribuye la necesidad de la esencia en la historia del pensamiento a una suposición. ¿Dónde encontramos la hipótesis de que existen cosas, de que existe un mundo? No lo podemos encontrar en la esencia, porque esta no es previa al mundo preobjetivo, ni reposa sobre sí misma. La esencia no nos puede enseñar lo que es el ser, ni nos puede responder a la cuestión filosófica por excelencia (VI, 145). «Las esencias no son el *sein* sino el *Sosein*» (Id.). Solo la experiencia posee el poder último de las cosas y de las esencias. Y el puro espectador que soy yo, que eleva todo a la esencia, que produce ideas, no está seguro de tocar con la esencia el Ser, ya que este emerge del mundo actual, del ser actual, que es el suelo del *Ser predicativo* (VI, 146). Así rescata la fenomenología de las influencias inmanentistas de la filosofía trascendental. Para ello, la filosofía ha de prescindir de los mitos de la inducción y de la intuición de esencias o *Wessenschau*. La intuición, tal y como la entiende Husserl, no es correlativa a la actitud natural del ser-en-el-mundo. Por eso, frente a la *intuición* husserliana, Merleau-Ponty propone la *interrogación*, ya que las cuestiones van más lejos que las verdades de razón (VI, 159). Si, por una parte, no concede a la esencia la primacía por encima de la *intuición*, no deja de reconocer que esta última es metodológicamente imprescindible para la ontología, aunque esta *intuición* debe prestar toda su energía a auscultar o palpar lo profundo del Ser que hace su camino a través de nosotros, ya que no puede quedar ajena al mundo en el que existen las cosas concretas.¹⁷

4.1.4. El entrelazamiento o quiasmo

La metodología ontológica pontiana es *hiperdialéctica*, caracterizada por la *hiperreflexión* y la *intuición*. Esta última ha de ser entendida como la que despierta el ser desde

¹⁷ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non Sens*. Trad. española de F. Montero. Barcelona: Ediciones Península, 2000², p. 135. La metafísica de Merleau-Ponty es la metafísica de lo concreto, como aparece en la expresión *metafísica de lo concreto*, tomada de Etienne y Gauclère.

su silencio, la que articula el ser a través de su propia voz. Y la clave para este método se realiza por medio de la *reflexión* que se abre a la *interrogación*, de la dialéctica que se hace hiperdialéctica y de la intuición que se abre a las preguntas del *lebenswelt*. Llegamos así a la noción central de la nueva terminología, que es la *reversibilidad*, o *quiasmo*.¹⁸

Frente al empirismo y al racionalismo, la ontología pontiana solo puede ser del fenómeno. Superando la *diploía ontológica* moderna,¹⁹ «nos hemos colocado en medio del Ser bruto o salvaje y hemos accedido a la experiencia de la *Carne*».²⁰ La ontología de Merleau-Ponty intenta pensar la *negatividad* intrínseca del ser a través del estudio del comportamiento, del cuerpo, de la percepción. La *hiperdialéctica* es el movimiento circular del pensamiento (VI, 123).²¹ Este ha de pasar de la comprensión de la *percepción* empirista e idealista hasta la *percepción* pontiana, donde encuentran su suelo común en el *Ser salvaje*. Desde la *Fenomenología de la percepción* se avisaba que el *lebenswelt* es anterior a toda experiencia constitutiva del objeto por parte del sujeto; el mundo ya no es exterior, ni interior, «sino un movimiento perpetuo en el que se confunden el entrar y el salir, ese movimiento es lo que intenta pensar la hiperdialéctica».²²

Esto solo puede ser captado desde el momento en el que desaparecen las impostaciones metafísicas del *en-sí*, de la percepción que sostenía al Ser como fenómeno y de las esencias que solo un ser descarnado podría intuir. «Ya no se trata de una relación entre dos seres positivos, según lo piensan la psicología y la fisiología. Es necesario entender que lo psíquico es como el punto de fuga de lo físico, pero a condición de que lo físico mismo deje de ser concebido como algo positivo y se le piense también como punto de fuga de lo psíquico»,²³ ya que son mi tiempo y mi cuerpo los que me proporcionan la comprensión, sin la cual la esencia es locura y arrogancia.²⁴

5. La Carne

La ontología de la *Carne* es una ontología del ser blando o negativo, a diferencia de la metafísica empirista y la idealista, para las que la ontología del ser es dura y positiva. Si la percepción, en cuanto acceso cognoscitivo del hombre al mundo, supone el ver-

¹⁸ Cf. F. BOBURG, *Encarnación y fenómeno*. México: Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 92-93.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 161.

²⁰ *Id.*

²¹ Heráclito hacía ver las direcciones opuestas coincidiendo en el movimiento circular. Este movimiento circular no es la simple suma de los movimientos opuestos, ni el tercer movimiento añadido a estos, sino su *sens commun*.

²² F. BOBURG, *Encarnación y fenómeno*, p. 167.

²³ *Id.*

²⁴ Cf. J. MARTÍNEZ, «La construcción de la nueva ontología», pp. 92-93.

dadero conocimiento humano y no por eso agota la realidad, se entrevé en este modo de conocer, apropiado a la condición humana, una estructura metafísica que no se asemeja a las del empirismo y el idealismo, «nos revela la negatividad del ser... donde este se nos muestra en toda su originariedad».²⁵

Esta originariedad responde al *il y a* pontiano o percepción, y una profundización en ella nos ha mostrado lo que percepción significa: el ser aparece. El ser aparece y no puede no aparecer, dado que la percepción no nos ofrece otra forma de entender el ser. De ahí que no sea pertinente preguntar: ¿por qué hay algo en vez de nada? Esta pregunta, en lo que respecta a la nada, presupone la originariedad del *ser-en-sí*, y como veremos en adelante, el *en-sí* no es lo originario, sino una abstracción que requiere la existencia previa del fenómeno.

La nada y el *ser-en-sí* van de la mano, se reclaman, de ahí que también la nada sea un constructo abstracto, que supone el fenómeno desconociéndolo. Ambos, *ser-en-sí* y nada, se sitúan en el mismo nivel de artificialidad, se corresponden recíprocamente. Solo cabe la pregunta por la nada en el supuesto del *ser-en-sí*. Para Merleau-Ponty, no se puede pensar la nada como elemento originario, previo al fenómeno, como si antes del ser hubiese existido la nada. De ahí que la fenomenología nos exija abordar «la percepción prescindiendo de elementos extraños a ella, es decir, que nos atengamos al fenómeno y que no tratemos de derivarlo de algo extrínseco a él».²⁶ No cabe preguntar: ¿por qué el ser y no la nada?; más bien hay que preguntar si no es la nada la otra cara del *ser-en-sí*. ¿No va anejo a la metafísica del *ser-en-sí* el nihilismo, que agota los conceptos vaciándolos, *nadificándolos* de contenido real? «A partir de este momento ya no podemos aceptar la distinción entre ser y aparecer. La única manera en que se puede romper con esta ontología es rechazando su punto de partida: ateniéndose solo al fenómeno. Nuestro filósofo en este punto se pregunta: ¿a qué otra cosa podríamos atenernos si lo que nos hemos propuesto es llegar a lo originario?».²⁷

Vamos a descubrir ahora la estructura metafísica pontiana en *Le visible et l'invisible* a través de todos los elementos por los que Merleau-Ponty pasó en la *Fenomenología de la percepción*. Si entonces los abordó desde la descripción, ahora lo hará desde la reflexión metafísica. La percepción, el cuerpo, el objeto, el sujeto, el mundo, el ser, serán repensados desde la *chair* en reflexión dialéctica que se hace interrogativa, e intuición abierta al *lebenswelt*, en relación de circularidad hiperdialéctica, reanudándose permanentemente en una síntesis que nunca finaliza.

²⁵ F. BOBURG, *Encarnación y fenómeno*, p. 161.

²⁶ *Ibid.*, p. 162.

²⁷ *Ibid.*, p. 162.

5.1.1. La estructura ontológica²⁸

Lo sensible en Merleau-Ponty se abre a la significatividad de lo ambiguo. Así se pone de manifiesto en el análisis de la percepción humana. Esto quiere decir que la significatividad de lo real no se agota en la univocidad, en la dureza del *en-sí*. La realidad en cuanto aparece se manifiesta, pero no se agota en ese aparecer. Por lo mismo, la percepción nos permite captar lo que aparece del fenómeno, pero, en su darse y no agotarse, no permite que la percepción lo capte total y absolutamente. La percepción humana se da situada en el mundo, condicionada y posibilitada gracias a la fenomenalidad espacial y temporal. Este darse del fenómeno sin agotarse, y esta captación de la percepción que no concluye el diálogo existencial, nos abren el horizonte a una estructura ambigua.

La ambigüedad estructural reside en la *Carne* y se muestra en un tejido punteado, que lejos de identificarse con una suma de sustancias individualizadas, se asemeja más a una estructura intersensorial cuyos elementos están unos en función de otros. Merleau-Ponty lo expresa a través de los ejemplos: el de color-función y el de las dos cajas.

Según el primer ejemplo, descubrimos que el color de los objetos cambia según la iluminación sea solar o eléctrica. Esto viene a decir que solo podemos tener noción del color de las cosas en función de la situación en la que nos encontramos. El segundo ejemplo consiste en dos cajas pintadas en su interior, una de color negro y otra de color blanco. La primera es iluminada con una luz muy intensa y la segunda con una luz muy pobre. Si miramos los interiores a través de unos agujeros, las dos parecen igualmente grises, pero si introducimos una hoja blanca en la caja negra y una hoja negra en la caja blanca, la estructura se rompe, apareciendo la primera negra e intensamente iluminada y la segunda blanca y débilmente iluminada.

Con estos ejemplos pretende demostrar Merleau-Ponty el carácter estructural de la percepción, en cuanto que esta depende en gran medida de la estructura; pero para que la percepción pueda captar la dimensión estructural de la realidad, necesariamente tiene que estar dotada de esa misma capacidad. Realidad y percepción gozan de un ser estructural, que permite a la primera ser captada por la segunda y a la segunda descubrirse en la primera. A continuación desarrollaremos la reversibilidad de la *Carne*. Comenzamos por describir la reversibilidad, en cuanto efecto de la invaginación del ser.

5.1.2. La reversibilidad²⁹

La percepción no percibe la estructura ambigua como si dependiera de ella. Es decir, la percepción estructural no es fruto de una relación causal que va de la estructura on-

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 130.

²⁹ *Ibid.*, p. 137.

tológica al acto perceptivo. El acto perceptivo goza también de la estructura carnal de la que goza la realidad captada en la percepción. La estructura carnal está a un lado y al otro, está en la realidad captada y en la percepción que capta, está en el objeto percibido y en el sujeto que percibe. La *Carne* no solo está en el objeto y en el sujeto, sino que también está en el mundo: «mi cuerpo está hecho de la misma *Carne* que el mundo» (VI, 297). La *Carne*, por lo tanto, no es un *en-sí*, pero tampoco es pensamiento. Merleau-Ponty entiende la *Carne* como reflexividad, vuelta sobre sí, pero una reflexividad que no es la del pensamiento, «sino que es la percepción misma como retorno de la *Carne* a sí misma; a esta reflexividad Merleau-Ponty la llama *reversibilidad*, debido a que el retorno de la *Carne* a sí misma es como una reversión, tal y como un guante podemos revertirlo de uno de sus lados al otro».³⁰

Esta reversibilidad como reflexión subjetiva de la percepción nos introduce en la fe perceptiva. En toda reversibilidad hay un derecho y un revés. ¿Cuáles son el derecho y el revés de la percepción? Si el acto perceptivo es el derecho, la fe perceptiva es el revés. Porque hay revés hay derecho, y porque hay derecho hay revés. Porque la fe perceptiva es previa al acto perceptivo, nos hacemos conscientes de la fe perceptiva tras reflexionar el acto de la percepción.

Para que haya posibilidad de reversibilidad, el derecho y el revés deben coexistir siendo uno en la *Carne*. Perceptor y percibido, sujeto y objeto, percepción y ser: todos estos pares, que responden a la estructura de la *Carne*, nos muestran una copertenencia que se explica por lo que Merleau-Ponty llama *invaginación*. La posibilidad de la reversibilidad de los pares es fruto de la invaginación. La invaginación se puede llamar también enrollamiento del ser. Esta invaginación o enrollamiento del ser es la que nos proporciona la clave por la que Merleau-Ponty llama *Carne* al ser. Estudiaremos a continuación la reversibilidad del ser en sus tres aspectos: reversibilidad intersensorial, reversibilidad subjetiva y reversibilidad intersubjetiva.

5.1.2.1. LA REVERSIBILIDAD INTERSENSORIAL

Como ya vimos a la hora de estudiar la motricidad del cuerpo humano, esta está guiada por una intencionalidad que se descubre en el campo perceptivo. Cuando las capacidades perceptivas no están dañadas por la ceguera psíquica, como en el caso Schneider, el hombre puede desarrollar la actividad motora desde la que el cuerpo fenomenal aprehende la realidad en el mundo. Este aprehender la realidad, en primer lugar, se realiza a través de los sentidos externos: vista, tacto, gusto, oído y olfato. Cada sentido abre al mundo total, pero de modo diferente, y eso es lo que da al mundo su unidad al mismo tiempo que su intrínseca diversidad (138). Pero la percepción moto-

³⁰ F. BOBURG, *Encarnación y fenómeno*, p. 137 (en adelante, la página entre paréntesis).

ra del cuerpo no se realiza en una única dirección, del cuerpo al mundo, sino que revierte sobre el cuerpo mismo.

Vemos la abertura de la *Carne* a través del sentido del tacto. La mano en cuanto tangente es también tangible. La mano, a través del tacto, en cuanto que toca, se toca a sí misma. Este tocar tocándose realiza la intencionalidad motora. También podemos observar la abertura de la *Carne* en la relación entre el tacto y la visión. Lo tangible es visible y lo visible es tangible, veo mi mano que toca y toco mis ojos que ven (140). También lo vemos en la relación entre hablar y escuchar: cuando hablo, mi hablar invade mi campo de audición, me escucho al hablar. La reversibilidad entre lo tangible y lo visible, entre lo visible y lo audible, etc. es lo que funda la estructura intersensorial del mundo percibido, funda la unidad prerreflexiva y preobjetiva del cuerpo. Visión, tacto y oído no son canales separados, sino que trabajan como un solo órgano, porque pertenecen a un mismo cuerpo. Hasta aquí la reversibilidad ha hecho referencia a la apertura de los sentidos.

5.1.2.2. LA REVERSIBILIDAD SUBJETIVA O NARCISISMO

Partiendo de la reflexión que hemos hecho sobre la reversibilidad intersensorial, descubrimos que, aunque lo tangible sea visible y lo visible tangible, sin embargo, ver no es tocar, de manera que no se da confusión entre ambos, como tampoco hay confusión entre mis manos, cuando ambas se funden en el tacto recíproco. Así pues, aunque hay reversibilidad sensorial, sin embargo, no se agotan unos sentidos en los otros: hay vinculación sensorial, pero cada sentido sigue siendo el que es, hay un hiato o *écart* (142). El distanciamiento o diferenciación posibilita la estructura del mundo percibido.

La reversibilidad nos revela que la abertura sensible del hombre no es pensamiento, lo cual nos conduce a una nueva noción de subjetividad: me toco tocando, me veo tocando, me toco viendo, me escucho hablando; esta subjetividad no se descubre como una *res cogitans* que utiliza la *res extensa*, es una unidad que se refleja en sus operaciones, es lo que define al cuerpo subjetivo o lo que hace del cuerpo un sujeto. «No es que piense que veo, que toco o que hablo, sino que mi ver, tocar y hablar son captados sensiblemente» (143).

Oigo lo que hablo con mis oídos, accedo a mi tacto con mi tacto y con mi vista, me percibo al percibir y no como un sujeto que piensa, sino en cuanto que formo parte del campo de lo percibido: «al percibir me percibo como cosa percibida que percibe» (143). Esta autoafección reflexiva a nivel sensible se caracteriza por ser simultáneamente un entrar-salir y un salir-entrar. La paradójica simultaneidad del entrar-salir y viceversa no es una característica que pertenezca al hombre, sino al Ser, ya que el hombre es *ex-stasis* y no *ex-sistir*. La diferencia entre ambos términos es que *ex-sistir* supone una decisión por parte del hombre de salir al mundo, mientras *ex-stasis* expresa que desde

el principio el hombre es *ser-en-el-mundo*; antes de cualquier decisión personal, es metafísicamente apertura existencial. Desde el principio el hombre percibe, sea consciente de ello o no, tome decisiones para percibir o no. Asimismo, desde el principio el mundo es fenómeno, independientemente también de las decisiones humanas. Desde el principio el hombre percibe el mundo fenomenizado, porque desde el principio el mundo es fenómeno que se capta por la percepción. Pero, ¿qué hace posible esta transferibilidad recíproca entre el mundo y la percepción? ¿Qué hay de común entre ellas para que actúen así?

Hay una pasividad común al mundo y a la percepción. Decíamos que desde el principio el hombre percibe el mundo fenomenizado, porque desde el principio el mundo es fenómeno que se capta por la percepción; ahora bien, «no podría percibir si no me percibiera formando parte de lo percibido, y no formaría parte de lo percibido si no percibiera: solo puedo percibir si estoy colocado entre lo percibido por la percepción» (144). Esta pasividad solo puede ser pensada en la medida en que nos despojamos de la mentalidad racionalista que constituye el mundo. La pasividad pontiana está en el origen, ese origen en el que el mundo y la percepción, o fe perceptiva, son pasividad originaria.

Esta pasividad que Merleau-Ponty llama mundo podríamos identificarla con el anonimato del ser al que estoy integrado por mi ser en el mundo y que capto perceptivamente. Este anonimato de la experiencia se expresa como un *Hay (Il y a)* (144). Este *Hay* es el residuo común al hombre, al mundo, a la percepción, que me permite darme cuenta de mí, no en el sentido de un *ego cogito*, sino una captación sensible de mí, un autodescubrimiento entre las cosas percibidas. Me descubro en mi percepción, tengo la convicción prerracional de que yo soy algo que está ahí en el mundo, que desde algún lugar alguien puede verme como yo veo una cosa, que estoy entre las cosas percibidas y que, al igual que ella, estoy ubicado formando parte de una visibilidad general y anónima.

El ejemplo de los espejos ayuda también a comprender la reversibilidad subjetiva. Dos espejos colocados el uno frente al otro. ¿A qué equivalen los espejos en la comprensión de la *Carne*? Nuestra percepción nos remite a otro, y sin embargo nos encontramos formando parte de ese otro. Podemos ver el mundo como algo dado en la percepción y podemos ver la percepción como algo dado en el mundo; esto no es un juego de palabras, es el fenómeno que nos revela la percepción. Los dibujos de Escher son el otro ejemplo. «En los dibujos de Escher, por ejemplo en la *Galería*, encontramos un cuadro en el que está pintada la galería que lo contiene, y pinta al mundo que lo contiene, pero al pintar eso se tiene que incluir como un cuadro de la galería pintada, el cuadro es la pintura del cosmos que contiene al cuadro y lo incluye a él, lo cual hace que nos preguntemos: ¿quién contiene a quién?, ¿la galería al cuadro o el cuadro a la galería? Aquel famoso axioma de la lógica de clases que decía que ningún conjunto se contenía a sí mismo no vale para Escher, ni para la percepción» (163).

La ontología del fenómeno nos revela que el fenómeno, siendo uno, es metamorfoseable, puede verse desde fuera y desde dentro, siendo el fenómeno las dos vistas. Es como la relación que hay entre los dos lados de un guante, su derecho y su revés. Esto es lo que Merleau-Ponty llama la reversibilidad o invaginación del ser. Hay un círculo entre la percepción y el mundo percibido.

5.1.2.3. LA REVERSIBILIDAD INTERSUBJETIVA

La reversibilidad, que nos ha permitido comprender la intersensorialidad y el sujeto, nos permite comprender también la intersubjetividad, la apertura de un cuerpo a otro. Si hay reversibilidad a través del tacto recíproco de las manos, ¿por qué no lo va a haber entre dos cuerpos? Dado que el otro cuerpo está abierto a la intersensorialidad y percibe intersensorialmente como el mío, gozando de las mismas características que yo; dado que la intersensorialidad no provoca la confusión de unos sentidos con otros, haciendo posible el sujeto fenomenal y quedando así abolida la oposición subjetividad-exterioridad, ¿por qué no vamos a poder captarnos el uno al otro, sin quedar reducidos en un *para-otro* sartreano, sin ser objetivados, cosificados, conservando cada uno toda la identidad subjetiva más allá de una conciencia constituyente?

Así como mi subjetividad se abre a mi cuerpo como su lado visible y mi cuerpo a su subjetividad como su lado invisible, así mi cuerpo se abre al otro y él, a su vez, por su cuerpo, se abre a mi subjetividad. Una vez abiertos el uno al otro se entiende que compartimos un mismo mundo (148). No destruyendo la intersensorialidad la unidad del sujeto, tampoco la intersubjetividad destruye la unidad del mundo. Así como hay sinergia y diferenciación entre los sentidos, hay sinergia y diferenciación entre los sujetos. La sinergia permite que los sentidos, por una parte, y los sujetos, por otro, se prolonguen los unos en los otros. La diferenciación no permite que entre los sentidos o entre los sujetos haya confusión o se agoten unos en otros.

La reversibilidad intersubjetiva se expresa a través del lenguaje. Es necesario ver cómo el lenguaje se encuentra preparado en las profundidades silenciosas de la *Carne*. Pero, al mismo tiempo que se da reversibilidad, no se da confusión, pues «hay fenómeno porque hay un doblamiento y eso implica un distanciamiento, una diferenciación, pero ese distanciamiento, al mismo tiempo, vincula, es un *écart*, un hiato» (164). El problema de la filosofía moderna «se basaba en el distanciamiento entre sujeto-objeto que nunca alcanzaba a encontrar el vínculo» (164). Para Merleau-Ponty no hay confusión, pero tampoco distancia inseparable. Esta ontología se desprende de una fenomenología arqueológica.

Frente a Hegel, que no advierte el exterior reduciendo la dialéctica al polo del sujeto, y frente a Marx, que reduce la dialéctica al polo del objeto, Merleau-Ponty entiende la dialéctica abierta a la reversibilidad sujeto-objeto. La entenderá como hiperdialéctica entre ambos elementos, que, en todo momento, rodeados de la *Carne*, están reanudando

do su relación en un ir y venir constante del uno al otro, siendo en el mundo, y entendiendo por mundo el conjunto de experiencias culturales, políticas y sociales que forman lo que Merleau-Ponty llama estructura.

La reversibilidad se entiende desde el momento en el que sujeto-objeto, percepción y mundo, son vistos como partes totales, cada lado es el mundo total del mismo mundo. El mundo percibido es el mundo en el que acontece la percepción, solo que la percepción no solo es un hecho que se podría fechar y localizar, sino que además es por la percepción que se me da el mundo, pero cuando hago esta consideración efectúo un giro: ahora el mundo como hogar de la percepción se revierte y lo considero alojado en la percepción. «Percepción y mundo se implican mutuamente. Esta implicación no es lógica sino fenomenológica u ontológica, es la implicación del fenómeno en la experiencia y de la experiencia en el fenómeno» (166).

Esta implicación se comprende como una metamorfosis en la que el mundo pasase de ser un lugar de la percepción a ser la percepción del lugar del mundo, es una metamorfosis del fenómeno. «La ontología pontiana efectúa el tránsito de un momento a otro del fenómeno, y concibe este paso como el recorrido de un círculo que podría parecer que gira de derecha a izquierda, pero que también gira de izquierda a derecha» (167).

5.1.2.4. LA *CHAIR* ES LA REALIDAD PREOBJETIVA

La realidad preobjetiva será el punto al que habremos de llegar para descubrir el aspecto más radicalmente novedoso en la ontología pontiana: la vuelta a los presocráticos buscando la *naturaleza* en la que fijar el fundamento de la *chair*. La investigación de nuestro pensador no se para en la modernidad, ni en el ser platónico-aristotélico. Se retrotrae al momento en el que la reflexión está del todo abierta, absorta en su asombro ante el descubrimiento de la razón presocrática que posibilita iniciar el camino desde el comienzo. Merleau-Ponty situaba la *chair* dentro del conjunto de los cuatro elementos: agua, tierra, fuego y aire, con los que los *filósofos* presocráticos expresaban lo originario, la *physis*. No podía ser otro el camino de quien ha pensado y buscado con toda honestidad el acceso al encuentro con el ser, en su realidad preobjetiva.

La realidad preobjetiva se concibe en la *Fenomenología de la percepción* como «espesor viviente de la percepción. En la percepción efectiva, y tomada en estado naciente, anteriormente a toda palabra, el signo sensible y su significación, ni siquiera idealmente son separables. Un objeto es un organismo de colores, olores, sonidos, apariencias táctiles que se simbolizan y se modifican una a otra y se ajustan una a otra según una lógica real que la ciencia tiene por función explicitar y cuyo análisis está muy lejos de haber acabado» (*PhP*, 60).

La noción de *Carne* se centra en el problema clásico de la filosofía: la relación entre la identidad y la alteridad. Para la fenomenología la alteridad es un dato irreductible,

no se puede subordinar la alteridad a una identidad que no aparece. Pero también fenomenológicamente se observa que la alteridad no es pura exterioridad; es decir, no es *en-sí*. De ahí que Merleau-Ponty, para expresar la continuidad entre lo *Mismo* y lo *Otro*, recurra a Heráclito. El de Éfeso entendía el movimiento circular como el movimiento de integración de lo uno y lo contrario. La circularidad *heraclitea* servirá como explicación de la hiperdialéctica pontiana, la cual también se expresa circularmente en un movimiento de integración de los contrarios. La circularidad de la hiperdialéctica salva la relación de oposición sujeto-objeto del pensamiento reflexivo (166).

Fenomenológicamente lo *Otro* es abordado como preobjetivo, no equivale al *No-Yo reflexivo*. Merleau-Ponty en el nivel preobjetivo se encuentra con una mezcla de *Yo* y *No-Yo* que la filosofía reflexiva, ni siquiera cuando se vuelve dialéctica, logra pensar. Decir que la *Carne* es mezcla de *Yo* y *No-Yo* solo puede ser útil provisionalmente para señalar que la *Carne* no es ni objeto ni sujeto, pero falta pensar la *Carne*, describirla. La *Carne* es continuidad del sujeto y del objeto, intercambio, movimiento de lo uno a lo otro, mutua usurpación y alternancia. La *Carne* es un medio oscilante: nunca podremos pensarla como objeto ni como sujeto; siempre se nos escapa, es en perpetuo tránsito, por eso solo puede captarse de lejos o de reajo (166).

5.1.3. *Chair* y *logos*

Como anunciábamos al principio del estudio de la ontología pontiana, la *Carne* no fue la única figura a través de la cual Merleau-Ponty pretendió expresar el principio originario. El *logos* fue la otra. Ciertamente la reflexión sobre el *logos* no quedó acabada, pero, de algún modo, intentaremos ponerlo en relación con la *Carne*. Sin embargo, conviene preguntarse si entre la *chair* y el *logos* cabe algún tipo de relación. Y, si cabe, ¿qué tipo de relación es esa?

Pensar en esta relación es pensar en la relación del cuerpo con el pensamiento y la lengua. ¿Puede pensar el *cuerpo* de Merleau-Ponty? Descartes no atribuyó el pensamiento a la *res extensa*, solo a la *res cogitans*. No constituyó el cuerpo en depositario de la facultad pensante; al contrario, no le atribuyó más que la extensión, lo cosificó, lo hizo objeto de las ciencias físicas, como un objeto más entre los objetos.

El cuerpo de Merleau-Ponty, como vimos, no es el cuerpo objeto, sino que es cuerpo fenomenal. El cuerpo de Merleau-Ponty, metafísicamente hablando, es *chair* y posee una unidad en la que está presente el *logos*. Este *logos* es el pensamiento de la *chair* y es también el lenguaje que expresa el pensamiento de la *chair*. Decimos a través de la lengua lo que pensamos, lo decimos porque necesitamos entender lo que vemos alrededor y darle el sentido que nos permita desarrollar nuestra existencia en la verdad de la *chair*. Es el modo de vivir en el mundo partiendo de las cosas. Es el modo de proyectar el mundo intencionalmente con el cuerpo para adquirir los hábitos con los que realizarnos, conforme a lo que metafísicamente define nuestra estructura *carnal*.

La lengua es la expresión fenomenológica del pensamiento de la *Carne*. Está presente en los tres niveles de la reversibilidad. En la reversibilidad sensorial, la lengua es el vehículo a través del cual se expresan las percepciones sensoriales. En la reversibilidad subjetiva, se hace presente a través de nuestra comprensión de la realidad, a través de las palabras que aprendemos en el mundo y con las cuales conocemos las cosas. Conocemos el mundo en la medida en que conocemos el lenguaje. Se dice que una lengua expresa un modo de conocer el mundo, de ahí la dificultad de las traducciones de unas lenguas a otras para expresar fielmente los contenidos de cada una de ellas. También en la reversibilidad intersubjetiva, la lengua es expresión de la común originariedad de los sujetos, que buscan la verdad de la *chair* como expresión de su propia verdad.

El planteamiento de Merleau-Ponty supera los presupuestos de la psicología y la fisiología. Su concepción del lenguaje tiene que ver más con los trabajos desarrollados en el ámbito de la lingüística por Saussure y Vendreys que con los análisis reduccionistas, que vacían de sentido real el lenguaje. Mostramos esto con un ejemplo. «En el caso de la *afasia*, las palabras solo poseen sentido en conexión con la situación concreta, y fuera de ella están desprovistas de significación» (150). Mientras que los psicólogos diagnostican esta situación como una perturbación intelectual, el análisis fenomenológico ve en la incapacidad de nombrar la causa que impide al enfermo conceptualizar.

El cuerpo fenomenal expresa su *chair* a través del *logos*. Este *logos* es la lengua, que, a través del cuerpo, expresa el pensamiento de la *Carne*. El lenguaje posee una interioridad que nos remite a un pensamiento anónimo que es la *Carne* (153). Entre el pensamiento y su expresión hay reversibilidad, el uno es el reverso del otro. La articulación de esta reversibilidad se aprecia en la concepción con la que el *logos* se presenta en la obra de Merleau-Ponty como elemento constituyente de su metafísica.³¹ Es una de las dos caras del Ser *arquetípico*. Aparece en las notas de trabajo de *Le visible et l'invisible*, puesto en relación con el ser bruto o salvaje bajo cuatro formas (VI, 221). Estas son el *logos aisetós*, el *logos endiazetós*, el *logos proforikós* y el *logos* arquetípico. A diferencia de este último, que se muestra como la otra cara del Ser, los anteriores tienen en común el *logos*. Es un tema que, parece ser, preocupó mucho a Merleau-Ponty y quiso haberlo desarrollado, pero no dejó más que esporádicas alusiones. Asterio-Miguel Brío Mateos se pronuncia por no interpretar este *logos* como el *Verbo Divino*, ya que no toma el sentido de verdad en el sentido del *Verbo*, sino como el lenguaje del hombre, aunque no como propiedad suya. Es un *logos* mundano, la manifestación espiritual, una de las dos caras del Ser del mundo, el único *logos* preexistente, según dice Merleau-Ponty.

³¹ Cf. A. M. BRÍO MATEOS, «El logos desde Merleau-Ponty». *Revista de Filosofía: Instituto de Filosofía «Luis Vives»*, VII, 1984, pp. 65-85.

El filósofo con el que parece identificarse Merleau-Ponty, según el autor del artículo, es con Heráclito. Para el de Éfeso todas las cosas son una, el *logos* es único, el cual en su movimiento circular acoge a todos los pares de contrarios.

6. Redescubrir la percepción, el ser-en-el-mundo y los otros

Merleau-Ponty ha recuperado «el estatuto ontológico de la percepción, así como [ha sido] uno de los pioneros en presentar el cuerpo como comunicación con el entorno físico y ecológico y con los otros».³² Esto rompe con las cosas *en-sí* y las representaciones racionalistas, que no descubren la encarnación humana en el mundo. Asimismo, rompe con la oclusión del sujeto moderno, incapacitado para descubrir su inserción real en el mundo con los demás; incapacitado para descubrir el mundo y a los otros como posibilidad abierta a nuevos horizontes.

Empirismo y racionalismo son fruto del dualismo cartesiano. Ambos desconocen la percepción, tal y como la entiende Merleau-Ponty. No advierten un horizonte metafísico más allá de las ciencias físicas y matemáticas. En su acceso cognoscitivo no se encuentran con el fenómeno. El fenómeno no es el punto de partida. O bien en las ondas corpusculares, o bien en los *a priori* de la sensibilidad, se inicia el conocimiento: o lo que es lo mismo, mecanicismo e ideología.

El cuerpo es para el empirismo interacción físico-química. Producto de la confluencia de distintas sustancias que dan lugar a procesos eléctricos que a su vez ponen en marcha otros mecanismos. En el fondo, no es más que un objeto de la experiencia y la experimentación científica. Convertido en un objeto de investigación, pierde su dignidad y sacralidad y queda a merced de fines espurios.

Para el racionalismo, el cuerpo es objeto constituido. No es diferente del resto de los objetos. Un objeto más entre todos los objetos. Solo la conciencia está elevada al rango del sujeto constituyente. Lo importante es que el cuerpo esté al servicio de la idea, comportándose como el objeto que la conciencia ha constituido al servicio de la ideología.

Merleau-Ponty ha conseguido, a través de sus estudios de la percepción y del cuerpo, desentrañar los errores de la teoría del reflejo, del conductismo. Ha superado el punto de partida de la *Gestalt* y nos ha introducido en una nueva dimensión, situando la percepción en el campo perceptivo y el cuerpo en el mundo. Desde aquí, «las cosas y la naturaleza se dignifican, porque ya no se pueden concebir como simples útiles, sino como parte del ser humano».³³

Por otra parte, el paso de la fenomenología a la metafísica, como en Merleau-Ponty, supone una invitación clara a una actitud contemplativa de la vida, de la historia, del

³² C. LÓPEZ, «Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty». *Pensamiento*, 55, 1999, p. 465.

³³ *Ibid.*, p. 465.

mundo, que posibilite entrar en el descubrimiento de lo profundo, de lo invisible. Afirma Jean-Luc Marion que nadie mejor que Merleau-Ponty ha expresado lo que significa la pintura, en cuanto da existencia visible a lo que la visión profana cree invisible; por tanto, el cuadro hace visible el efecto invisible en cuanto tal.³⁴ La metafísica de Merleau-Ponty con relación a la pintura interroga la visión al mismo tiempo que la pintura. Busca, como en *La Prosa del mundo*, las palabras que descubran el diálogo mudo de las cosas que coexisten en el mundo, que comparten las voces del silencio en la coexistencia de la *Carne*. Busca lo invisible, lo inaudito, lo imperceptible a través de lo visible, de lo audible. Busca una nueva abertura del sujeto a la realidad que no esté limitada por los estrechos marcos de la *empíria* o los *a priori* de la conciencia sensible. El ser en el mundo descubre un campo perceptivo que convierte en metafísicos los objetos de la experiencia cotidiana: este mundo, los demás, la historia humana, la verdad, la cultura. Entendida así, la metafísica es lo contrario del sistema.

7. Filosofía de la ambigüedad

Pintor-Ramos afirma que la filosofía de la ambigüedad de Merleau-Ponty tuvo la virtud de abrir la reflexión filosófica a múltiples posibilidades, en un momento en el que la filosofía francesa se hallaba en un callejón sin salida.³⁵ Recordemos cómo en la Francia que la generación inconformista estudió, los dos extremos en los que se movía la filosofía eran el espiritualismo y el idealismo neokantiano. Sin ser la fenomenología pontiana la más brillante de las francesas, no está de más reconocer esta gran virtud. Abrió las puertas a corrientes como el estructuralismo, nuevas lecturas de Freud como la de Lacan. Piaget descubre coincidencias entre algunos resultados de su psicología genética con algunos otros de la pregunta pontiana por la génesis del sentido. Resulta original incluso una filosofía sin compromiso alguno con el humanismo, con el naturalismo o con la teología.³⁶

Toda la obra de Merleau-Ponty es un intento humanista por recuperar una visión humana del mundo, alejada de la objetividad que proporciona la visión cientifista, que reduce todo a procesos físico-químicos. Hay, entonces, una recuperación de la metafísica como quehacer, emparentada con otros quehaceres humanos como la literatura, la pintura, etc., que nos acercan a una visión del mundo. La filosofía, como constante búsqueda de la verdad, consiste en aprender a ver el mundo. Descubrir su sentido, lo que puede darse tanto en un cuento infantil como en un mito clásico o en un enorme

³⁴ Cf. J. L. MARION, *Siendo dado*. Trad. de J. Vasas Vila. Madrid: Editorial Síntesis, 2008, p. 56.

³⁵ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Historia de la Filosofía contemporánea*. Madrid: B.A.C., 2002, p. 296.

³⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de cursos del Collège de France*. Trad. de E. Bella Requera. Madrid: Narcea S.A. Ediciones, 1979, pp. 102-103.

tratado filosófico. La filosofía no es el discurso sobre una verdad previa o meramente objetiva, sino, como en el arte, la búsqueda, la permanente realización de la verdad.

Referencias bibliográficas

- F. BOBURG, *Encarnación y fenómeno*. México: Universidad Iberoamericana, 1996.
- A. M. BRÍO MATEOS, «Ambigüedad y reducción en Merleau-Ponty». *Anales del seminario de Metafísica: Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid*, XVII, 1982, pp. 85-101.
- A. M. BRÍO MATEOS, «El logos desde Merleau-Ponty». *Revista de Filosofía: Instituto de Filosofía «Luis Vives»*, VII, 1984, pp. 65-85.
- C. LÓPEZ, «Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty». *Pensamiento*, 55, 1999, pp. 441-466.
- J. L. MARION, *Siendo dado*. Trad. de J. Vasas Vila. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
- J. MARTÍNEZ, «La construcción de la nueva ontología». *Estudios filosóficos*, XLVI, 1997, pp. 64-116.
- M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*. Trad. de J. Cabanes. Barcelona, Ediciones Península, 2000⁵.
- M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*. París: Éditions Gallimard, 1969.
- M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*. Trad. de J. Escudé. Barcelona: Editorial Seix Barral S.A., 1966.
- M. MERLEAU-PONTY, *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de cursos del Collège de France*. Trad. de E. Bella Reguera. Madrid: Narcea S.A. Ediciones, 1979.
- M. MERLEAU-PONTY, *Sentido y sinsentido*. Trad. de F. Montero. Barcelona: Ediciones Península, 2000².
- A. PINTOR-RAMOS, *Historia de la Filosofía contemporánea*. Madrid: B.A.C., 2002.
- M. TEO RAMÍREZ, *El quiasmo*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994.

Francisco GARCÍA PORTALO