

La fenomenología de Merleau-Ponty

En *Krisis*, Husserl pone en evidencia lo que denomina el apriori universal de la correlación, que designa la relación esencial y constitutiva entre el ente trascendente y sus modos subjetivos de dato: el ente trascendente oculta una relación necesaria con momentos de aparición subjetivos, al igual que no hay más conciencia que la llevada en un objeto trascendente, es decir, intencional. La cuestión central de la fenomenología es la del *sentido de ser* de lo subjetivo y de lo trascendente en tanto que se encuentran necesariamente en relación y que esta relación los constituye. Se pondría de manifiesto que la caracterización husserliana del sujeto trascendental conduce a que falte esta correlación. En efecto, la intencionalidad como relación con una trascendencia verdadera implica una intramundaneidad del sujeto que no es tomada en cuenta por Husserl en su caracterización de lo trascendental, lo que arrastra a la fenomenología en dirección de un idealismo subjetivista. Es esta exigencia la que Heidegger toma en consideración en su caracterización del *Dasein*. En efecto, lo trascendental no puede situarse en un lugar fuera del mundo, debe formar parte del mundo y es necesario pues sustituir a la separación de lo trascendental y de lo constituido la diferencia entre dos modos de ser: la existencia (*Existenz*) y la presencia-subsistente (*Vorhandenheit*). Solo que, si Heidegger afirma la intramundaneidad del *Dasein*, él no la fundamenta desde el momento en que rehúsa a hacer de la corporeidad un existencial del *Dasein*.

Se podría decir que el planteamiento de Merleau-Ponty consiste en dotarse de los medios de pensar la correlación dando cuenta del entrelazamiento de la conciencia trascendental y del mundo (que es exigido por la relación de la conciencia con lo trascendente), es decir, apuntalando la intramundaneidad del *Dasein*. Para ello, coloca al *propio cuerpo* en el núcleo del sujeto; piensa al sujeto trascendental según su verdad, es decir, como necesariamente encarnado. Más concretamente, vuelve a situar la correlación en el plano de la intuición donante originaria, es decir, en el plano de la percepción y, en la medida en que la percepción es donación de una presencia auténtica, trascendente, pone de manifiesto que el sujeto de la percepción solo puede ser sujeto carnal. Es esta versión radical de la correlación en Merleau-Ponty la que quisiéramos exponer mediante el examen de su fenomenología de la percepción (primera parte) y de la teoría de la corporeidad que la rige y que desembocará en una ontología de la carne (segunda parte).

I. La fenomenología de la percepción

En un sentido, todo el esfuerzo de la filosofía de Merleau-Ponty consiste en evaluar y en extraer las consecuencias de la *Abschattungslehre*, del descubrimiento husserliano de la esencia de la percepción como donación por esbozos (¿adumbración?). En efecto, con Husserl, por primera vez la percepción es pensada en su especificidad, es decir, en su diferencia con la sensación, por una parte, y la intelección, por otra. La percepción es donación de algo, es decir, de una unidad que no se reduce a un conjunto de sensaciones sino que más bien se manifiesta en ellas: en esto Husserl se aparta del empirismo. De otro lado, no obstante, esta unidad (este sentido) no trasciende sus apariciones como un objeto de intelección cuyas sensaciones serían solamente un modo de manifestación confuso. El objeto solo puede darse en momentos sensibles, que no son su negación sino el elemento mismo: en esto Husserl se aparta del intelectualismo. Extraer todas las consecuencias de la teoría de los esbozos, es pensar *según o a partir* de la percepción, es forjar los conceptos en su contacto en lugar de subordinarla a conceptos ya constituidos. Ahora bien, según Merleau-Ponty, la fenomenología de Husserl se caracteriza precisamente por una inadecuación de los conceptos aplicados con respecto a la doctrina de los esbozos, como si la tematización de la percepción que propone Husserl se replegara frente a la intuición que la guía. Es esta conceptualización inadecuada, que no ha sido forjada en contacto con la percepción, la que Merleau-Ponty denunciará en Husserl con los términos de “filosofía reflexiva” o “filosofía objetiva”.

1. El sentido de la reducción y el estatuto de la conciencia

Es en primer lugar en lo que a la significación de la reducción se refiere, acto inaugural de la fenomenología, que Merleau-Ponty toma distancia frente a Husserl. En este, la reducción es pensada como el reverso de una constitución del mundo en la conciencia trascendental porque el mundo de la actitud natural está desde el mismo inicio comprendido en el modo naturalista, como un mundo de “puras cosas”. Por el contrario, Merleau-Ponty muestra que la reducción bien comprendida consiste «en extender los hilos intencionales para hacerlos aparecer», y no en romperlos ya que ella no puede ser el reverso de una constitución.

El sentido merleaupontiano de la reducción será apreciado en mayor profundidad mediante dos consideraciones.

a/ Existe una teleología de la percepción que la lleva a superarse como tal en favor del puro objeto y, por ende, a aparecer como encuentro con un ya-allí. Por esta razón, la reducción exige un método “indirecto”: se apoya en el acervo de la ciencia (psicología y fisiología, luego lingüística) para poner de manifiesto que esta es conducida por sus propios resultados para superar la ontología ingenua, a la cual la percepción lleva espontáneamente, en favor de un plano de experiencia irreductible: es la ciencia más que la reflexión fenomenológica la que permite el acceso al campo fenomenal.

b/ Hay otra razón principal de la crítica merleau-pontiana al idealismo husserliano: el fenómeno irrecusable de *la existencia del otro*. En Husserl, en efecto, hay una tensión entre su concepción de la subjetividad trascendental y el reconocimiento de la existencia del otro. La experiencia del otro implica que el sujeto sea su exterior, y que en consecuencia esté esencialmente encarnado, mientras que la subjetividad trascendental, en tanto acceso a significaciones puras, no está dividida por la pluralidad de los sujetos empíricos. Para Merleau-Ponty, se trata, pues, de extraer las consecuencias, en cuanto al estatuto del sujeto, de la existencia del otro: la experiencia de una conciencia por parte de otra conciencia exige su encarnación constitutiva. Mi cuerpo es capaz de acceder a otros y de realizar lo que resultaría imposible para una pura conciencia (que debe constituir en sí misma al otro como siéndole extraño) porque él “se experimenta como constituido en el momento en que funciona como constituyente”. Se pondrá de manifiesto, entonces, que el lugar del otro en la economía de la constitución es radicalmente diferente en Merleau-Ponty que en Husserl. En este, en efecto, el primero otro es el otro, de modo que la constitución del otro es exigida por la de la trascendencia objetiva del mundo. En Merleau-Ponty, por el contrario, la alteridad del otro está subordinada a una alteridad primera que es la del mundo, lo que quiere decir que el otro no está tanto presentado en su cuerpo como asido al mundo.

2. La percepción

a/ Merleau-Ponty impugna la composición de la percepción tal como Husserl la describe, es decir, según la estructura ternaria *hylé/ noesis/noema*: un *datum* inmanente (*hylè*) sería animado por una aprehensión, un acto donante de sentido (noesis) que le conferiría una función ostensiva, es decir, el estatuto de aparecer de algo (noema). Como escribe Merleau-Ponty: «Los datos sensibles y las perspectivas a cada nivel serían contenidos captados como (*aufgefasset als*) manifestaciones de un mismo núcleo

inteligible. Pero este análisis deforma a la vez el signo y la significación, separa uno del otro al objetivar su contenido sensible, que es ya está preñado de sentido, y el núcleo invariante, que no es una ley sino una cosa: le falta la relación orgánica del sujeto y del mundo, la trascendencia activa de la conciencia» (*Fenomenología de la percepción*, p. 178). Ahora bien, según Merleau-Ponty, esta composición de la percepción (que en verdad es una descomposición) procede de la actitud objetivante que Husserl adopta al respecto: haciendo del momento propiamente sensible de la percepción un conjunto de *contenidos* inmanentes, y exigiendo por lo tanto un acto donante de sentido, proyecta en la percepción misma el modelo de la cosa: construye la percepción a partir de lo percibido, piensa el acceso al ente en términos de ente.

b/ Sin embargo, esta misma actitud remite a una dificultad fundamental: ¿cómo describir, es decir, tematizar, reflexionar, lo que surge de lo irreflexivo? ¿Cómo el lenguaje puede decir lo que lo precede? Se puede afirmar que el desarrollo de la filosofía de Merleau-Ponty está regido por la asunción de esta dificultad prejuicial. En verdad, si la reflexión puede alcanzar lo irreflexivo es porque este no se opone a la reflexión, no existe como una cubierta positiva con la cual se podría coincidir. Solo se da lo irreflexivo en y para la reflexión, como un origen que solo se produce a destiempo, un suelo del que ella está siempre separada. El origen solo tiene sentido retrospectivo, se da bajo la forma de su ser-devenido, y lo que es primero no es pues un origen sino más bien una no coincidencia o un “estallido” originarios. Es este retraso o repliegue del origen el que será tematizado de manera particular mediante los conceptos de *expresión* o de *institución*.

c/ Queda por describir la percepción efectiva, más allá de la dualidad del momento sensible y del objeto que él manifiesta (para Merleau-Ponty, «lo que se llama sensación no es otra cosa que la más simple de las percepciones»). Sea el ejemplo de un pedazo de cera, examinado por Descartes. No se alude a un conjunto de cualidades sensibles aisladas y a un fragmento de extensión, accesible a la intelección y asegurando la identidad de lo percibido más allá de las variaciones de estas cualidades. La cera misma está presente en cada cualidad en tanto que esta no es un contenido atómico cerrado en sí mismo sino un determinado estilo de ser, por el cual ella se comunica con las otras cualidades: presencia de la cera misma (el estilo «ceroso») según un determinado sentido o una determinada dimensión (la de la visión, por ejemplo). No se tiene, pues, ni *cualidades* sensibles ni un *objeto*, principio de unidad trascendente, sino un determinado modo de ser, una determinada «dimensión» o «rayo del mundo»,

principio de articulación o de equivalencia entre los distintos aspectos de la cera, aspectos que, en tanto ostensión de la cera misma, comunican, pasan los unos a los otros, por lo que solo pueden ser distinguidos por abstracción. Se trata, entonces, de la relación de la cosa con sus aspectos como de la relación de una melodía con sus notas: mientras que la melodía *misma* nunca puede ser alcanzada, en tanto que ella no es *otra cosa* que sus notas, estas sin embargo son oídas en el acto como notas *de* la melodía. Se pondrá de manifiesto, al término de esta descripción, que una teoría de la *metáfora* puede encontrar allí su fundamento.

d/ En la medida en que no hay contenidos sensibles atómicos, no se requiere de ninguna unidad de sentido para unificar este contenido: el «objeto» de la percepción no es un objeto. El modo de unidad sobre el cual la percepción actúa no implica ningún principio de encerramiento, la dimensión es necesariamente ilimitada, lo que ratifica que toda percepción es iniciación al *mundo* mismo. Merleau-Ponty lo define así: «El mundo es ese conjunto donde cada parte, cuando se la toma por sí misma, abre en el acto dimensiones ilimitadas, pasando a ser parte total» (*Le visible et l'invisible*, p. 271). De ahí que el concepto merleau-pontiano del mundo implique una ambigüedad constitutiva e irreductible: en efecto, el mundo designa a la vez ese *del cual* las partes son partes totales y el *modo de ser* de la parte, en tanto que ella se abre a los otros, es representativa de todo el resto. Esta ambigüedad constitutiva permitirá clarificar los conceptos de *trascendencia*, de *nada* y de *invisible*, que están en el centro de la ontología del último Merleau-Ponty.

e/ A manera de conclusión, abordaremos tres puntos, que los análisis anteriores nos han permitido clarificar: la cuestión del *otro*, la de la *expresión* y la de lo *invisible*, cuestiones que son realmente solidarias entre sí.

II. El cuerpo y la carne

En la medida en que es una fenomenología de la percepción, la filosofía de Merleau-Ponty es una filosofía del cuerpo. En efecto, esto se ajusta al desplazamiento operado con relación a Husserl. En este, la determinación objetivista de la cosa como unidad de sentido remitía a un sujeto constituyente fuera de mundo. En Merleau-Ponty, por el contrario, el repliegue del sentido mediante los aspectos sensibles (de los cuales no es más que el principio de equivalencia o de comunicación) corresponde a un sujeto que no es constituyente, cuya actividad no se distingue pues de su pasividad; en suma, a un sujeto encarnado.

Sin embargo, a partir de los años 50, la reflexión sobre el cuerpo va profundizarse y a radicalizarse: la fenomenología del cuerpo va a dar lugar a una ontología de la carne. En efecto, Merleau-Ponty descubre que el fenómeno de la encarnación, y la relación perceptiva con el mundo que es su correlativo, no puede ser pensada de manera satisfactoria en el marco de una filosofía de la conciencia. El cuerpo se caracteriza por un modo de ser absolutamente singular, que viene a enturbiar la partición de la conciencia y del objeto: aparece entonces como una clase de testigo ontológico en la medida en que llega a dar testimonio del sentido del Ser, que Merleau-Ponty llama, por esta razón, Carne. Examinaremos, pues, sucesivamente estas dos etapas de la fenomenología merleau-pontiana del cuerpo.

1.El cuerpo

a/ En verdad, en sus dos primeras obras, Merleau-Ponty parte del cuerpo para poner en evidencia la estructura de la percepción que le es correlativa: la fenomenología de cuerpo está al servicio de la de la percepción. Este acceso al propio cuerpo, o fenomenal, se hace posible por una reducción de un género particular, que podríamos calificar de indirecto en la medida en que no se apoya en un acto de ruptura del sujeto respecto de la actitud natural, es decir, un acto de reflexión. Consiste en situarse en el plano de la actitud natural y, más concretamente, de la ciencia, con el fin de poner de manifiesto que la ciencia es llevada por sus propios resultados a superar la ontología naturalista de la que ella parte, sin que por ello nos devuelva al puro sujeto trascendental. Merleau-Ponty parte del concepto de *comportamiento* y se basa en los resultados de la fisiología goldsteiniana, sobre todo para poner de manifiesto que el sujeto del comportamiento no es el cuerpo objetivo, que el comportamiento deja traslucir algo así como un ser-en-el-mundo específico, una actividad orientada de la que el mecanismo y el intelectualismo no dan cuenta. Este recorrido por la ciencia es importante ya que permite diferenciar al sujeto del comportamiento de la conciencia pura a la cual la reflexión nos habría conducido. Los fenómenos estudiados revelan al «ser-en» que no es aún una conciencia, una actividad que está orientada sin ser objetivante, una posesión del objeto sobre el modo de la acción.

b/ Sin embargo, este movimiento de reconocimiento de la especificidad del propio cuerpo en realidad no termina, permanece básicamente subordinado a la filosofía de la conciencia: el cuerpo propio es comprendido como una conciencia opaca o incoactiva más que como lo que sería de otro orden que ella. El cuerpo propio es

siempre descrito de modo negativo o privativo, a partir del vocabulario de la conciencia. Es una «visión preobjetiva del mundo», que sabe el mundo a su manera y cuyo movimiento es saber más que saberlo movimiento. El cuerpo no aparece como un nuevo modo de ser sino como un nuevo *cógito*. La vida es una modalidad de la conciencia en lugar de que la conciencia sea una modalidad de la vida, de suerte que el recurso al comportamiento tiene por función lastrar la conciencia reflexiva criticando la transparencia del *cógito* husserliano y no la de redefinir su sentido. Naturalmente, esto tiene una incidencia en el análisis mismo de la percepción, que de parte a parte está regida por el horizonte de una objetivación posible. Si la existencia proyecta mundos singulares, ella desliga esos mundos al fondo de un único mundo natural y asigna pues la objetividad como meta de la teleología de la conciencia.

c/ Se desprende que el tema del cuerpo sea retomado en el seno mismo de la conciencia a través del concepto problemático de «*cógito tácito*». Este alude a la conciencia personificada en tanto que ella no es «ni posición de sí, ni ignorancia de sí», en tanto que su presencia en sí es ausencia de sí, en tanto que ella es contacto consigo misma por estar separada de sí. En la *Fenomenología de la percepción*, el problema del *cógito tácito* se resuelve con el recurso a la *temporalidad*, cuyo análisis constituye la clave fundamental de toda la obra. Lo propio de la síntesis temporal es que no se acaba nunca, que solo unifica estando al mismo tiempo desgarrada por lo que unifica. Desde esa perspectiva, la conciencia se da como unidad de una posesión y de una desposesión, y ya no hay alternativa entre la presencia en sí y la ausencia de sí, entre conciencia y encarnación. En la medida en que hay *experiencia* de un transcurrir temporal, es preciso admitir que la propia conciencia se afecta a sí misma, pero en tanto que esta experiencia es la de un *transcurrir*, es decir, de un surgimiento incesante de novedad, la conciencia solo se alcanza escapándose, no se posee que siendo desposeída. En consecuencia, ella solo es temporalizante en la medida en que es temporalizada, solo unifica en tanto es desgarrada por lo que ella unifica.

2.La carne

a/ El mismo Merleau-Ponty toma conciencia de los límites de la *Fenomenología de la percepción*, que advierten, como él mismo lo reconoce, que él parte de «la distinción conciencia-objeto». Ahora bien, una toma de distancia respecto de la filosofía de la conciencia resulta posible a partir del momento en que Merleau-Ponty descubre que, en Husserl, ella está basada en una caracterización *intuicionista* de la experiencia, de la que

hace la crítica en el capítulo de *Visible y lo invisible* titulado “Interrogación e intuición”. El objeto está en derecho determinable, es decir, es susceptible de un conocimiento adecuado (principio de la ausencia de límites de la razón objetiva) y por eso el sujeto es entendido como una conciencia fuera del mundo, que solo está separado del objeto por el grosor de su cuerpo, por su propia finitud. Ahora bien, a decir verdad el puro espectador es derivado y la esencia es dependiente: remiten a la situación originaria de un sujeto encarnado en el seno del mundo. Es decir, hay que impugnar el derecho en nombre del hecho (metafísico) y comprender que la *distancia* y la opacidad inherentes a mi encarnación, lejos ser un obstáculo para una experiencia entendida a priori como transparencia o adecuación, son su *condición de posibilidad* misma: «si la coincidencia siempre es solo parcial, no es necesario definir la verdad por la coincidencia total o efectiva [...]. Es preciso, pues, que la separación, sin la cual la experiencia de la cosa o del pasado terminaría siendo nula, sea también apertura a la cosa misma, al pasado mismo, que entra en su definición» (166). Así pues, como lo confirma por otra parte la experiencia «tocante-tocado» (mi cuerpo, objeto del acto de tocar, se demuestra sensible en cada punto de sí mismo), mi pertenencia al mundo por mi cuerpo, lejos de ser un obstáculo para la visión (para la percepción) es su condición misma de posibilidad. La carne designa la indistinción de la visión y de su encarnación o, más bien, el modo de ser originario del que proceden cuerpo y visión. La experiencia supone un parentesco ontológico: el mundo no puede ser *para* el sujeto más que por lo que este es *de él*; el ocultamiento del mundo por el sujeto es necesariamente ocultamiento del sujeto por el mundo.

b/ Este concepto de carne se ve aclarado con la ayuda del de entrelazamiento o de *quiasmo*. Primero hay que comprender «si el cuerpo es cosa entre las cosas, es en un sentido más fuerte y más profundo que ellas»(181). En efecto, si el cuerpo se desliga *en* el mundo, como un fragmento de materia, es que se desliga *del* mundo, en el sentido en que está hecho de la misma tela ontológica: a la pertenencia *espacial* al mundo, que caracteriza a las cosas, y en consecuencia al cuerpo, hay que oponer la pertenencia *ontológica* al mundo, que caracteriza a la carne. Por lo tanto, si se aborda al cuerpo según esta pertenencia fundamental al mundo, según esta comunidad ontológica con él, se comprende que la inmersión del sentir en el cuerpo (en la carne) significa a la vez la llegada del mundo mismo a la manifestación. En la medida en que el cuerpo y el mundo son de la misma textura ontológica (a lo que alude el concepto de Carne), el devenir-cuerpo del sujeto es devenir-fenómeno del mundo. Merleau-Ponty radicaliza, pues, la

dimensión de pasividad del sentir que, por intermedio del cuerpo, está inmerso en el mundo mismo. Se asiste, así, a una suerte de inversión intencional tal que el sentir del mundo (por parte del sujeto) es igualmente acceso del mundo al ser-sentido, a la fenomenalidad. Es esta relación cruzada de cuatro términos (mi sentir, mi cuerpo, el mundo, su aparecer sensible) que Merleau-Ponty tematiza con el concepto de quiasmo.

Es a través del concepto de Carne que Merleau-Ponty intenta pensar la correlación, objeto propio de la fenomenología. Ella designa la copertenencia del sujeto y del ente trascendente, la oscilación simétrica de la subjetividad en el mundo (intencionalidad) y del mundo en la fenomenalidad (reducción).

Se preguntará, sin embargo, a modo de conclusión, si Merleau-Ponty llega realmente a dar cuenta de la correlación. Se verá que no lo logra a la vez por exceso y por defecto, oscilando entre una forma de dualismo idealista y una forma de monismo metafísico, y que toda la dificultad tiene a la vacilación no superada de Merleau-Ponty entre un sentido unívoco y un sentido ambiguo de la carne.