

Merleau-Ponty y la fenomenología

Merleau-Ponty and phenomenology

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN*

Resumen: Este trabajo aborda la fenomenología de Merleau-Ponty y su interpretación de los aspectos más significativos del pensamiento de Husserl. Su temprana concepción de la fenomenología como «estilo» la desarrolló ampliamente como una fenomenología de la percepción, del lenguaje y del cuerpo en su inherencia en el mundo. Más tarde, las implicaciones del campo fenomenológico le condujeron a una nueva ontología «indirecta» que constituye una clave principal para entender su última posición filosófica. «La carne del mundo» no se limita a designar una ontología regional, sino que es un elemento del Ser, en el sentido de la capa última de realidad que abarca al hombre y al mundo.

Palabras clave: Percepción, corporeidad, ontología del ser, visibilidad, intermundo.

Abstract: This paper concerns Merleau-Ponty's phenomenology and his own appraisal of the most significant aspects of Husserl's thought. Merleau-Ponty's early conception of phenomenology as «style» was fully developed as a phenomenology of perception, language and body in their «inherence in the world». The implications of the phenomenological field led him to the conception of a new «indirect ontology» which constitutes the main key to his last philosophical position. «La chair du monde» is not limited to a regional ontology, but is an element of Being in the sense of the ultimate coach of reality comprising man and world.

Key words: Perception, embodiment, ontology of Being, visibility, intermonde.

La obra de M. Merleau-Ponty ocupa un lugar destacado tanto en la filosofía francesa contemporánea como sobre todo en el desarrollo de la fenomenología a mediados del siglo XX. Con ella, además, la fenomenología logró una nueva comprensión de sus tareas, de su carácter como filosofía fenomenológica y de las diversas posibilidades de su aplicación. A esto se añade el hecho de que la filosofía clásica, desde Descartes a Bergson, así como Leibniz y Kant, se encuentra muy presente en Merleau-Ponty, de manera que no es posible ignorar su importancia a la hora de comprender su filosofía. No menos significativa para el desarrollo de la misma es la herencia recibida de Brunschwig y otros filósofos franceses de la época y singularmente la discusión con J.-P. Sartre.

Pero lo que ejerció una influencia determinante para el desarrollo de su pensamiento es sobre todo la fenomenología de Husserl. Añadiremos, desde luego, que la obra de Heidegger juega un importante papel, aunque en un nivel de consideración distinto, al menos a la altura de la elabora-

Fecha de recepción: 29 octubre 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

* Dirección: Facultad de Filosofía. Campus de Unamuno, Edif. FES. 37007 SALAMANCA. M^a del Carmen Paredes es autora de trabajos como: «Temporalidad y sentido en M. Merleau-Ponty» (2003); *Teorías de la Intencionalidad*, Madrid, Síntesis, 2007.

ción de *Fenomenología de la percepción*, como lo indican ciertas referencias a Heidegger en esa obra.¹ Podemos decir, pues, que la herencia husserliana tiene en Merleau-Ponty uno de los exponentes más fieles y a la vez más independientes. En su artículo, *El filósofo y su sombra*, escrito para conmemorar el centenario del nacimiento de Husserl, escribe Merleau-Ponty sobre su deseo de evocar lo «no pensado de Husserl, al margen de algunas páginas antiguas». Se trataba para él de un empeño en dialogar con Husserl «liberado de su vida, devuelto a la conversación con sus iguales y a su audacia omnitemporal».²

La frase que acabamos de citar expresa muy claramente la manera en que Merleau-Ponty se sitúa en relación al legado de Husserl, sin que éste limite la originalidad de su pensamiento. Porque hablar de la fenomenología de Merleau-Ponty supone recordar una vez más los rasgos característicos de una «fenomenología existencial», que constituye el contenido de una parte muy significativa —aunque no de la totalidad— de la fenomenología francesa. Sus temas principales designan configuraciones concretas de la existencia humana —el cuerpo, la intersubjetividad, la libertad, el otro, el lenguaje— en las que se da una convergencia entre lo universal y lo particular y entre lo fáctico y lo ideal al hilo de una relación constante y cambiante entre los hechos y el sentido. El propio Merleau-Ponty —mucho antes que Ricoeur— utiliza la expresión «fenomenología existencial» en un escrito de fecha temprana.³

El desarrollo de la fenomenología existencial de Merleau-Ponty se muestra en sus dos obras sistemáticas, *La structure du comportement* (1942) y sobre todo *Phénoménologie de la perception* (1945). El autor se refiere conjuntamente a ellas en la exposición que preparó en 1952 al presentar su candidatura a una cátedra en el Collège de France: «Nuestros dos primeros trabajos buscaban restablecer el mundo de la percepción. Los que preparamos quisieran mostrar cómo la comunicación con el otro y el pensamiento retoman y sobrepasan la percepción que nos ha iniciado en la verdad.»⁴ Habría que señalar, sin embargo, que es en la *Fenomenología de la percepción* donde Merleau-Ponty pone de manifiesto su propia maduración fenomenológica.

Ello se debe a que en la recepción de la fenomenología debió tener una notable influencia la lectura del número monográfico de la *Revue internationale de philosophie*, de 1939, dedicado a Husserl,⁵ que contiene importantes artículos de E. Fink, L. Landgrebe, P.-L. Landsberg, A. Banfi, G. Berger y J. Héring. Una vez terminada la redacción de *La estructura del comportamiento* —en 1938—, Merleau-Ponty se marcha a Lovaina en 1939 para consultar los archivos de Husserl; allí pudo leer entre otros manuscritos una parte inédita de la *Crisis de las ciencias europeas*, una parte de *Ideas II* y *Experiencia y juicio*.⁶ Por ello, a diferencia de otros filósofos del movimiento fenomenológico, recibió más influencia de estos manuscritos que de las obras de Husserl hasta entonces publicadas. Aquella breve estancia así como las lecturas y las conversaciones con E. Fink determinaron pues el modo en que Husserl está presente en la obra ulterior de Merleau-Ponty.

1 Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945: «todo *Sein und Zeit* ha salido de una indicación de Husserl» p. i, o bien: «el *In-der-Welt-Sein* de Heidegger tan sólo aparece sobre el fondo de la reducción fenomenológica», p. ix (en adelante se cita como PhP, dentro del texto).

2 M. Merleau-Ponty, «El filósofo y su sombra», en *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1973, pp. 193-219, 196.

3 Cf. M. Merleau-Ponty, «Le roman et la métaphysique» (1945), en: *Sens et non-Sens*, Nagel, Paris, 1966, 48.

4 «El inédito de M. Merleau-Ponty» en: *Pensamiento*, vol 55, núm. 213, septiembre-diciembre 1999, 467-481, traducción y comentario de M^a del Carmen Paredes Martín.

5 *Revue internationale de philosophie*, 1ère année, no. 2, 15 janvier 1939.

6 Cf. T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, Nijhoff, La Haye, 1971, 28ss.

1. Algunas preguntas fenomenológicas

Al final de *La estructura del comportamiento* quedan planteados un conjunto de interrogantes de amplio alcance en los que el filósofo se pregunta cómo invertir el movimiento natural de la conciencia hacia las cosas, sin depender de un «yo pienso» que deba poder acompañar a todas mis representaciones y cómo igualar la conciencia a la experiencia entera.⁷ Como respuesta a estos interrogantes, la amplia elaboración fenomenológica que se encuentra en su segunda obra viene precedida por un Prólogo en el que Merleau-Ponty reflexiona sobre la pregunta acerca de ¿qué es la fenomenología?

Merleau-Ponty expone los que, a su juicio, son los temas fundamentales de la fenomenología, con determinadas transformaciones y algunas críticas implícitas. En primer lugar, el lema husserliano de volver «a las cosas mismas» significa para Merleau-Ponty una posición crítica ante la ciencia y ante su visión del sujeto y del mundo humano y social, entendidos desde un estudio objetivo de relaciones causales. Pero la vuelta «a las cosas mismas» tampoco es un retorno idealista a la conciencia con los recursos de un análisis reflexivo, como acaso lo planteó Husserl en un determinado momento. Se trata, por el contrario, de una vuelta «al mundo anterior al conocimiento y del que el conocimiento habla siempre» (PhP., iii). Porque el conocimiento proporciona una esquematización abstracta y derivada del mundo, la cual necesita apoyarse en un contacto con el mundo que precede a todo pensamiento acerca de él.

El retorno a la experiencia en el contexto de la existencia humana es en términos generales una clave principal de la comprensión fenomenológica de la filosofía por parte de Merleau-Ponty, en tanto que su pretensión se dirige a descubrir lo que sostiene e impulsa las operaciones de la reflexión, esto es, a «igualar la reflexión a la vida irreflexiva de la conciencia» (PhP., xi). Por ello, la relación entre la conciencia y el mundo fue el problema de su filosofía durante mucho tiempo. Merleau-Ponty entiende que la conciencia y el mundo son interdependientes y esta interdependencia se advierte en el regreso a la experiencia que aún no está objetivada en forma de contenidos de saber. En el desarrollo de este trabajo se irán explicitando los perfiles del ámbito que se abre en este retorno, las dimensiones de la existencia que se ponen en juego así como algunos logros que, explícita e implícitamente, aparecen en torno a la interrelación entre conciencia y mundo.

En segundo lugar, la reducción fenomenológica, con la suspensión de la creencia espontánea en la realidad objetiva del mundo, se desplaza hacia una toma de distancia que, como afirma Merleau-Ponty siguiendo a Fink, se concreta en un asombro ante el mundo⁸ «para ver surgir las trascendencias» y extender «los hilos intencionales» que nos vinculan a él (cfr. PhP. Viii). Esta transformación del significado y la tarea de la reducción, cuya mayor enseñanza es que no es posible una reducción completa, tiene sus repercusiones en la interpretación de la eidética husserliana, que según Merleau-Ponty vendría a «resituar las esencias en la existencia» (o. c., i). Como concreción del modo en que se insertan las esencias en la existencia citamos el siguiente ejemplo musical: «La Novena Sinfonía no está encerrada en el instante o en el tiempo durante el cual la descubro. Tan sólo aparece en las diferentes ejecuciones que se dan de ella. [...] De modo que si logro desligar de mi experiencia todo lo que ella implica, tematizar lo que me ha sido dado vivir en ese momento,

7 Cf. Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (=SC), PUF, Paris, 1942, 239-240.

8 Cf. E. Fink, «Das Problem der Phänomenologie E. Husserls», en: *Revue Internationale de Philosophie*, no. 2, jan. 1939, 235.

llego a algo que no es singular, que no es contingente y que es la Novena Sinfonía en su esencia.»⁹ El sentido de la eidética consiste en lograr que la experiencia individual adquiera significación universal e intersubjetiva, no por una trasposición de su contenido esencial a un ámbito de significados suprasensibles, sino por una *integración* en la experiencia vivida. La afirmación de que las esencias «deben llevar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia» (PhP., x) guarda estrecha relación con la posibilidad y el sentido de una fenomenología trascendental que no pierda su punto de apoyo en la experiencia.

Pero no sólo la concepción de la reducción fenomenológica en Merleau-Ponty fue siempre diferente de la de Husserl, sino que también experimentó variaciones a medida que evolucionaban sus planteamientos. Así, en la *Fenomenología de la percepción* considera a la reducción fenomenológica como una ruptura de nuestra familiaridad con el mundo que permite poner de manifiesto el surgir inmotivado del mismo (cf. PhP viii), aunque nunca se llegará a dar razón por completo de la tesis constante de que «hay un mundo» o mejor «hay el mundo» (PhP., xii). En escritos posteriores destaca el carácter no sólo incompleto, sino también contradictorio de la misma. Como cuando escribe en *El filósofo y su sombra* que «uno de los resultados [de la reducción] es comprender que el movimiento de vuelta a nosotros mismos [...] está como desgarrado por un movimiento de sentido contrario «suscitado por él»»,¹⁰ introduciendo así una dimensión dialéctica que guarda relación con su interés por Hegel.¹¹ Y finalmente, por citar sólo algunos ejemplos, en *Lo visible y lo invisible* la reducción se encuentra directamente relacionada con el proyecto ontológico de esos años. Por ello afirma Merleau-Ponty que «se trata de efectuar la reducción, es decir, para mí de desvelar poco a poco —y cada vez más— el mundo «salvaje» o «vertical»,¹² en cuanto suelo de una experiencia primigenia.

Vemos, pues, que la reducción puede presentarse en diferentes formulaciones, aunque su sentido original y su virtualidad fenomenológica no se limitan por ello. Más aún, la reducción es la clave para acceder a una experiencia genuinamente fenomenológica, así Merleau-Ponty la pone en ejercicio en cada nuevo proyecto filosófico, como veremos más adelante. No en vano la reducción nos hace tomar conciencia de nuestra relación indeclinable con el mundo, así como hace aparecer el mundo en su presencia original. Y puesto que toda experiencia fenomenológica se lleva a cabo en o desde el horizonte fenoménico de la conciencia perceptiva, la tarea de «volver al mundo vivido más acá del mundo percibido» (PhP., 69) nunca puede darse por concluida. De ahí también que el progreso en la reducción sea un regreso en la «significación» explícita y determinada del mundo, que paulatinamente se muestra menos transparente. El propio Merleau-Ponty se refiere a este regreso como «una inversión del movimiento natural de la conciencia» (SC, 236) que es justamente en lo que consiste la reducción «en el sentido de la última filosofía de Husserl» (SC., 236n).

En tercer lugar, se lee también en el citado Prólogo, que uno de los logros más importantes de la fenomenología es el de haber superado el extremo subjetivismo y el extremo objetivismo «en la idea de mundo o de racionalidad» (PhP., xvi). Esto supone por parte de Merleau-Ponty que, por un lado, en el meollo mismo de su pensamiento hay una firme decisión de lograr aunar dos extremos

9 Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, (curso de 1951-52), Les Cours de Sorbonne, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1969, 13.

10 M. Merleau-Ponty, «El filósofo y su sombra», en: *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964, 197.

11 Como lo evidencia el hecho de que Merleau-Ponty haga referencia implícitamente a la *Fenomenología del espíritu* en el mismo pasaje (cf. l. c.).

12 M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible (=VI)*, Gallimard, Paris, 1964, 230-231.

filosóficos, ya que ninguno de ellos logró dar cuenta adecuada de los fenómenos ni de la experiencia vivida. Pues, en efecto, para Merleau-Ponty la tarea de la fenomenología se enfrenta con un amplio espectro del pensamiento filosófico clásico que ignora o guarda silencio sobre la intersección de las experiencias que dan lugar a lo que se llama «racionalidad». Pero además indica, por otro lado, un empeño por elaborar una reinterpretación de la función del concepto de *mundo* en una filosofía fenomenológica y, con ello, un cambio en el centro de gravedad de la fenomenología.

A este respecto recordaremos que en los escritos entonces inéditos de Husserl es evidente la preocupación por el problema del mundo como aquello que da a la conciencia su primer suelo y de lo cual no puede haber una demostración fehaciente.¹³ Husserl se refiere también en la *Crisis de las ciencias europeas* a la diferencia fundamental entre el modo de ser de un objeto en el mundo y el del mundo mismo, así como entre el modo de conciencia de una cosa y la conciencia del mundo «aunque por otro lado una y otra formen una unidad inseparable».¹⁴ Para Merleau-Ponty, el mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, ni tampoco de un sentido preexistente, sino una unidad potencial en que el sentido se enfrenta a lo contingente y el hombre tiene que esforzarse por ampliar las zonas del sentido. Se trata de un sentido fragmentario, que se conquista en lucha con el no-sentido. De ahí que el mundo y la racionalidad no sean un problema en el que pensar para poder demostrar las determinaciones que los justifican, Como escribe en el mismo Prólogo, «la verdadera filosofía consiste en reaprender a ver el mundo» (PhP. xvi). Y ninguno de sus contemporáneos franceses fue tan explícito en identificar la fenomenología con la filosofía como tal.

2. El advenimiento del comportamiento perceptivo

Al comienzo de *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty afirma que su objetivo es «comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza, —orgánica, psicológica, o incluso social» (SC, 1). También en su monografía posterior escribe que se trataba de comprender las relaciones «entre lo interior y lo exterior» (PhP, 489), aludiendo a una dicotomía de perspectivas que se presentaban como una doble alternativa¹⁵: por un lado, el objetivismo o naturalismo en filosofía, que se apoya en el conductismo psicológico y en el mecanicismo biológico, y por otro lado lo que Merleau-Ponty llama «intelectualismo», referido sobre todo (aunque no exclusivamente) a una filosofía de la conciencia que otorga primado absoluto a la interioridad. Se trataba de encontrar una posición entre el punto de vista reflexivo y el punto de vista objetivo o de saber cómo el mundo y el hombre son accesibles a estos dos modos de investigación (cf. PhP., 490).

El desarrollo de esta tarea parte «desde abajo» y de un examen de la noción de comportamiento, en lugar de instalarse directamente en la existencia. Pero partir «desde abajo» no significa explicar el todo por composición a partir de datos elementales, sino atender a lo que de hecho se da fenoménicamente a la experiencia. Las estructuras, las figuras concretas y los contextos en los que el comportamiento se hace patente no son todavía «un mundo de cosas», sino diversas formas de aparición y de organización. Como escribe en el mencionado texto de 1952, «los comportamientos revelan una especie de actividad prospectiva del organismo, como si éste se orientara sobre el sentido de

13 Cf. G. Brand, *Welt, ich und Zeit*, M. Nijhoff, The Hague, 1955, 17. Esta obra recogió una serie de manuscritos inéditos de Husserl.

14 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua .VI, Nijhoff, The Hague, 1976, §37, in fine, 146.

15 Cf. también M. Merleau-Ponty, «La métaphysique dans l'homme» en : *Sens et Non-Sens*, Nagel, Paris, 1966, 150.

ciertas situaciones elementales, como si mantuviera con ellas relaciones de familiaridad...».¹⁶ Así pues, hay en el comportamiento propiamente dicho una flexibilidad y una unidad que sobrepasan la composición anatómica y físico-química del organismo. Este es un aspecto que Merleau-Ponty tiene muy en cuenta, independientemente del hecho de que todo estudio del comportamiento supone un doble punto de vista: por un lado, el del comportamiento visto desde fuera y, por otro lado, el del comportamiento vivido desde dentro, puesto que el sujeto que efectúa el estudio se encuentra implicado en él con su comportamiento perceptivo.

Merleau-Ponty estudia el comportamiento en dos direcciones distintas: una es la verticalidad de las estructuras de los comportamientos; otra es la relación entre la estructura y el sentido. Así escribe: «La estructura del comportamiento tal como se ofrece a la experiencia perceptiva no es ni cosa ni conciencia» (SC, 138). Resulta claro que el comportamiento animal no revela una conciencia pura y cogitativa, aunque tampoco es un autómatas sin interior, como subraya reiteradamente apoyándose en investigaciones como las de Köhler.¹⁷ En este punto Merleau-Ponty vislumbra un tema que ha sido objeto de discusiones filosóficas posteriores sobre la conciencia animal y su capacidad de representación, con posiciones muy distintas, como la de Davidson en sentido negativo o la de Fodor, en sentido afirmativo. Pero es el comportamiento humano, con el trabajo, la percepción y la palabra el que se erige en principal punto de referencia para las reflexiones fenomenológicas, sobrepasando la inmediatez del medio y de la situación concreta, así como los significados adscritos a ella.

En efecto, la estructura total del comportamiento humano se despliega teleológicamente y simbólicamente, poniendo de manifiesto un nudo de significaciones que no están estructuradas de un modo fijo de antemano. Esto es lo que, reducido a un aspecto elemental —aunque no insignificante— permitirá ampliar el concepto de conciencia sin destruirlo, puesto que «el comportamiento no es la envoltura de una conciencia pura» (SC., 138). Cuando Merleau-Ponty se refiere en su primera obra a la tarea de «introducir la noción de una vida de la conciencia que desborda su conocimiento expreso de ella misma» (o. c., 178) está anunciando lo que va a ser una dimensión muy importante de su monografía sobre la percepción, tema merleau-pontiano por excelencia. Porque la percepción nos revela determinadas estructuras de la conciencia, como el otro, los objetos de uso y el lenguaje, mediante las cuales se establece una situación singular entre el sujeto, su cuerpo y su mundo. Por ello también el papel fundamental y fundante de la percepción impide que entre conciencia y naturaleza exista una relación de pura exterioridad.

Así pues, si admitimos, con Spiegelberg, que Merleau-Ponty introduce la fenomenología en su primera obra para solucionar los problemas del comportamiento que la psicología de la *Gestalt* no pudo resolver¹⁸, resulta evidente no obstante que el estudio del comportamiento requiere de suyo la tematización del fenómeno que permite mostrar «a la vez la intimidad de los objetos al sujeto y la presencia en ellos de estructuras sólidas que les distingue de las apariencias» (SC., 215). Tal tematización consiste en una sistemática fenomenología de la percepción, en la cual los conceptos de forma, estructura y sentido adquieren una fundamentación propiamente fenomenológica. El cuerpo y la percepción son los temas nucleares en torno a los cuales gira esta fenomenología. En ella, la primacía de la percepción no se enfoca en una perspectiva epistemológica, sino en un sentido más amplio que engloba a las actividades de conocimiento, ya que la percepción es un

16 «El inédito de Merleau-Ponty», 468. Cf. nota 4.

17 Cf. por ejemplo, SC., 104, «La métaphysique dans l'homme», o. c., 146ss.

18 S. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, M. Nijhoff, Dordrecht, 1982, 550.

fenómeno originario con respecto al conocimiento y por lo tanto es lo que precede a los actos de conocimiento propiamente dichos.

Es digno de destacar que si bien Merleau-Ponty encuentra en Husserl penetrantes análisis sobre la percepción, su fenomenología no sigue propiamente el tratamiento husserliano de la misma, puesto que su objetivo es mucho más amplio. Con otras palabras, la percepción no es tan sólo una clase de vivencias que pone a la conciencia ante la presencia efectiva de un objeto; es sobre todo un tipo de experiencia fundamental en el que está implicado todo el sujeto de la experiencia. Ello está en consonancia con una determinada manera de entender la situación del sujeto perceptivo, que podríamos resumir así: «Con el mundo natural y el mundo social, hemos descubierto el verdadero trascendental, que no es el conjunto de las operaciones constitutivas por las cuales un mundo transparente, sin sombras y sin opacidad, se extendería ante un espectador imparcial, sino la vida ambigua donde se forja el *Ursprung* [origen] de las trascendencias» (PhP., 418s). Según esto, el verdadero trascendental es la experiencia del mundo y la tarea pendiente consiste en explorar el estrato fundamental de nuestra experiencia del mundo tal como se da antes de toda interpretación. Esta experiencia no es el yo, ni el mundo, sino el entrelazamiento de ambos en la percepción.¹⁹

En concreto, se trata de situarse más acá de lo constituido, en el ámbito de la experiencia originaria «que brota siempre sin saber ella misma de donde brota» (PhP., 53). Ciertamente, el reconocimiento filosófico de la originariedad de la percepción es una *reflexión*, cuestión de la que se ocupó Merleau-Ponty reiteradamente, pero la reflexión siempre se encuentra en retraso consigo misma, como una especie de movimiento que expresa lo que implícitamente ya era y que vuelve una y otra vez a la experiencia. La percepción es primordial en cuanto que nos sitúa en un ámbito, o en un «campo», donde nos encontramos con el mundo en cuanto previamente dado, en cuanto ya ahí (*déjà là*) y por lo tanto anterior a lo que los actos humanos ponen en él. Se trata de un regreso, efectivamente, —o de una «reducción», entendida de otra manera—, la cual pone de manifiesto una significación sin equivalente en el universo intelectual: un medio perceptivo que no es todavía un mundo objetivo; un ser perceptivo que no es todavía un ser determinado. El mundo percibido es, por lo tanto, ante todo un mundo vivido, una preposesión del sujeto y por ello el resultado de la percepción trabaja siempre sobre una especie de «punteado de una constitución del mundo ya hecha» (PhP. 348), antes de que las cosas reciban determinaciones estables en términos objetivos.

Lo anterior no significa que la experiencia perceptiva consista en un estado de coincidencia inefable con lo percibido, o en la vivencia de una realidad ignorada, ya que «la evidencia de la cosa percibida está vinculada a su aspecto concreto».²⁰ Existe en la percepción una dimensión gnoseológica de carácter incoativo, pues de otro modo la percepción misma carecería de contornos y el fenómeno perceptivo quedaría en la indefinición; existe también una dimensión psicológica, en la que entran en juego diversas capacidades cognitivas. Pero el fenómeno perceptivo no es sin más un dato empírico ni un «fenómeno puro» en sentido intelectualista. Antes bien, para Merleau-Ponty, sujeto y objeto coexisten *ambiguamente* en la realidad perceptiva y esta coexistencia posibilita que, en un segundo momento, se opere la disociación metódica que establecen el conocimiento empírico y el conceptual.

19 Sobre las implicaciones de este entrelazamiento, cf. p.ej., G. Hottois, «De «l'objet» de la phénoménologie ou la phénoménologie comme «style», en: *Maurice Merleau-Ponty: le psychique et le corporel*, Aubier, Paris, 1988, 159-173.

20 «El inédito de Merleau-Ponty», o. c., 470.

3. La existencia corpórea

Una fenomenología de la percepción entendida de esta manera requiere una teoría de la conciencia perceptiva, lo que en Merleau-Ponty significa también una teoría del cuerpo propio, como modo de acceso de la conciencia al mundo. El cuerpo propio es —expresado sucintamente— «*nuestro punto de vista sobre el mundo*, el lugar donde el espíritu queda investido en una cierta situación física e histórica.»²¹ No se trata por tanto del cuerpo como organismo fisiológico, sino del *cuerpo vivido* por cada uno de nosotros, como modo de *existencia*. El estudio del cuerpo propio y el de la conciencia se transforman en Merleau-Ponty en el estudio de la conciencia situada (*engagée*) y de la conciencia corporeizada (*incarnée*). Esto quiere decir, por lo pronto, que la existencia corpórea marca una zona intermedia, que se sustrae a una completa aprehensión objetiva, y que el espacio propio de la conciencia es atravesado por ella, ya que toda «conciencia-*de*» presupone una vivencia del cuerpo.

La compenetración entre la conciencia y el cuerpo propio tiene dos aspectos que se complementan recíprocamente. Por un lado, el hecho de que hay un mundo para la conciencia es una consecuencia de su corporeización. Por otro lado, el cuerpo se hace organismo animado únicamente en virtud de la referencia de la conciencia hacia él en cuanto organismo propio, es decir, en cuanto «su» propia corporeización. Recordemos aquí que Husserl hizo notar en *Ideas I* que la trascendencia de la conciencia, en su sentido primero y originario, se pone de manifiesto en la naturaleza material²², abriendo el camino para ulteriores investigaciones fenomenológicas en la línea de un replanteamiento de la vida humana en cuanto existencia encarnada. Pero es sin duda Merleau-Ponty quien ha puesto de relieve toda la importancia de la relación experiencial entre la conciencia y el organismo animado que, por así decir, le sirve de apoyo y de vehículo de mundanización.

Precisamente, el peso de la temática del cuerpo subjetivo no sólo ha contribuido a caracterizar a la fenomenología de Merleau-Ponty, sino también a que su obra haya sido más recientemente objeto de especial atención fuera del ámbito fenomenológico, en la tradición analítica, debido a su concepción de la intencionalidad y al papel del cuerpo en la percepción.²³

Por lo que respecta a la experiencia del propio cuerpo, cabe destacar, en primer lugar, el carácter vivencial del vínculo entre mi yo y mi cuerpo, en virtud del cual el cuerpo es la base de un comportamiento simbólico que integra el dentro y el fuera, intenciones de sentido y mecanismos corporales. En segundo lugar, el modo como yo soy mi cuerpo se expresa ontológicamente en el hecho de que yo soy un ser encarnado. No sólo soy un ser corporal en un sentido descriptivo, sino que mi yo «es» encarnado, mi ser-encarnado es mi propia existencia en la que se unen mi yo y mi cuerpo, no meramente como una yuxtaposición de dimensiones distintas, sino en una unidad de participación. El hecho de que tal unidad no esté dada permite hablar de la *corporeización* de la conciencia y de la *concienciación* del cuerpo como aspectos dinámicos del vínculo entre ambos. En tercer lugar, mi vivencia habitual de mi cuerpo es una conciencia en cierto modo prepersonal; es una conciencia *no-tética*, que luego se explicita en actos de carácter cognoscitivo, reflexivo y valorativo.²⁴ Con ello la subjetividad trascendental se reinterpreta como una conciencia «en situa-

21 O. c., 468.

22 E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, (Hua. III), M. Nijhoff, Den Haag, 1976, §53.

23 Cf. T. Baldwin, *Maurice Merleau-Ponty: Basic Writings*, Editor's Introduction, Routledge, London, 2004.

24 Sobre este tema, cf. M. C. Paredes Martín, «Cuerpo y sujeto humano», en: *Daimon. Revista de Filosofía*, 18, En-Jun, Murcia, 41-56, 46ss.

ción», cuya intencionalidad permite reconocer a la conciencia como proyecto del mundo y como destinada a un mundo de experiencia vivida, que ni abarca ni posee. Finalmente, mi cuerpo me abre a las distintas dimensiones de mi existencia, muy especialmente a la existencia de los otros, pues el otro no es un comportamiento en mi campo trascendental, sino que ambos coexistimos en un mismo mundo, que es un mundo intersubjetivo, un «*intermonde*» (PhP., 409) de coexistencia vivida, incluso antes que percibida.

El reconocimiento de esta experiencia vivida significa para Merleau-Ponty que se ha de considerar a la corporeidad como un *modo de ser*, justamente como el modo de ser «*para el mundo*» que nos corresponde en cuanto sujetos individuales y concretos. Se ha afirmado que esta reflexión de Merleau-Ponty nace de las dificultades que se encuentran en Heidegger y en Sartre, y que todo su esfuerzo en caracterizar al cuerpo vivido está encaminado a elaborar una filosofía «de la *conscience engagée*». ²⁵ A este respecto, la noción de «ser-para-el-mundo» es la vía media que ofrece Merleau-Ponty para dar cuenta de la implicación y el compromiso (*engagement*) de la conciencia en la sedimentación de la vida. Se puede entender también como la unidad de la *conscience engagée* con su entorno natural y social, en definitiva, como existencia. Pero no es menos cierto que la dimensión de la corporeidad representa para nuestro autor una fuente de reflexión de más amplio alcance, en tanto que forma parte de la tarea que, como escribe más tarde, le conduce a una «rehabilitación ontológica de lo sensible» (VI., 204 cf. Nota 31).

Lo que brevemente hemos expuesto acerca de la ampliación de la noción de conciencia y de su corporeización, así como acerca del proceso de concienciación que se refleja en la noción de cuerpo vivido o cuerpo propio, constituye el punto de partida de la concepción merleau-pontyana sobre la intencionalidad corporal. En última instancia si la conciencia es, en unidad con su cuerpo propio, «ser-para-el-mundo», ello se debe a todo el entramado en el que se unen concretamente los procesos físico-fisiológicos y los psicológicos, en una corriente única. Por lo tanto, viene a ser «el tercer término *entre* lo psíquico y lo fisiológico, entre el «para-sí y el «en sí» al cual los análisis de éstos remiten siempre» (PhP., 142n). De ahí que la intencionalidad de la percepción y del trato con las cosas no pueda establecerse únicamente al nivel de la conciencia cognoscente. «Si mi conciencia constituyera actualmente el mundo que percibe, no habría entre ella y él ninguna distancia ni entre ellos ningún desplazamiento, ella penetraría hasta sus articulaciones más secretas; la intencionalidad nos transportaría al corazón del objeto y a la vez lo percibido no tendría el espesor de algo presente» (PhP., 275). Precisamente, la intencionalidad tiene que dar cuenta de ese espesor de lo percibido y de esa distancia entre el *percipere* y el *percipi* que también forman parte del sentido de los objetos ²⁶.

Por ello, todas las descripciones sobre «el arco intencional» y sobre las relaciones entre el cuerpo propio y las cosas conducen a delimitar lo que Merleau-Ponty llama «intencionalidad operante»: una intencionalidad operativa que pertenece al cuerpo propio, en cuanto que es «dador de sentido» con relación a sus objetos. Merleau-Ponty encuentra en Husserl el origen de esta noción: «A nuestro modo de ver, la originalidad de Husserl está más allá de la noción de intencionalidad; se encuentra en la elaboración de esta noción y en el descubrimiento, por debajo de la intencionalidad de las representaciones, de una intencionalidad más profunda, que otros llaman existencia» (PhP., 141n).

25 Cf. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Nauwelaerts, Lovaina/Paris, 1970, 8.

26 Cf. M.C. Paredes Martín, *Teorías de la Intencionalidad*, Síntaxis, Madrid 2007, 179 ss.

De hecho, Husserl se refiere en algunas ocasiones a este tipo de intencionalidad²⁷, aunque es presumible que Merleau-Ponty se familiarizara con la expresión «intencionalidad operante» (*fungierende Intentionalität*) a través de Fink, como afirma Geraets.²⁸ Se trata del despliegue de una intencionalidad operativa más que reflexionada, por la cual el cuerpo no sólo se refiere a los objetos, sino que les confiere un sentido, dentro de un contexto que puede introducir también modificaciones en el sentido como tal.²⁹ Por consiguiente, la descripción intencional es una verdadera explicitación, ella misma intencional, en cuanto que su tema es un modo de operar intencional. Podemos decir que la intencionalidad operante que lleva a cabo la vida natural no es una intencionalidad objetivante al que le faltara una autoconciencia reflexiva, sino más bien una intencionalidad sin representación de un objeto.³⁰

El carácter no representacional de este tipo de intencionalidad está en consonancia con la idea de un modo de operar perceptivo y con la noción de «arco intencional», en cuanto remite a la unidad del cuerpo propio y sus objetos. Esto supone que la intencionalidad corporal no tiene un significado ni un campo de acción principalmente epistemológico. Supone además que se trata de una intencionalidad del cuerpo fenoménico, como precisa Merleau-Ponty, es decir, el cuerpo en tanto que él mismo proyecta en torno a sí un determinado medio (*milieu*). De ahí que también se pueda hablar de *Umweltintentionalität*, es decir, de intencionalidad del o hacia el entorno (cf. PhP., 269).

4. La visibilidad de lo invisible

La evolución del pensamiento de Merleau-Ponty, desde la *Fenomenología de la percepción* a su última obra, *Le visible et l'invisible*, se muestra especialmente en la distinta manera de plantear el lugar que ocupa la conciencia en su programa filosófico. Él mismo se hace cargo de las dificultades que también se presentan cuando se traslada la consideración trascendental al ámbito de lo pre-teórico, a pesar de la transformación que esto supone en la relación entre la conciencia y el mundo. Como escribió en una Nota de trabajo: «Los problemas planteados en *Fenomenología de la percepción* son insolubles porque allí parto de la distinción «conciencia»– «objeto».³¹ Esto no significa ignorar la cuestión del sujeto con toda su problemática, sino más bien reconocer que la distinción entre conciencia y objeto no tiene por qué ser un punto de partida imprescindible. Además, la naturaleza es también objeto de una atención creciente en los cursos del Collège de France, ya que Merleau-Ponty la considera un elemento clave de la ontología.³²

Aunque es la última de sus obras la que, sin duda, nos permite acceder más directamente a los problemas ontológicos que le ocupaban entonces. Y no es que Merleau-Ponty llegara a la onto-

27 Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, (Hua VI) Nijhoff, The Hague, 1976, §59; *Formale und transzendente Logik*, (Hua XVII), Nijhoff, The Hague, 1974, §97.

28 Cf. T. Geraets, o. c., 172.

29 Kelkel se refiere a las «transmutaciones» que lleva a cabo Merleau-Ponty en la fenomenología de Husserl, las cuales cristalizan en la manera en que la «intencionalidad operante» se ve transferida de la conciencia al cuerpo. Cf. A. L. Kelkel, «Merleau-Ponty et le problème de la intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl», en: *M. Merleau-Ponty: le psychique et le corporel*, o. c., 17.

30 Cf. R. Bernet, «The Subject in Nature: Reflections on Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*» en: J. Burke y J. van der Veken, *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, Kluwer, Dordrecht, 1993, 53-68, 57s.

31 M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (=VI), Gallimard, París, 1964, 253.

32 Cf. M. Merleau-Ponty, *Résumés des Cours*, 1952-1960, Gallimard, París, 1968, 91ss.; cf. M^a del C. Paredes Martín, «Fenomenología y ontología» en: *Azafra*, 6 (2004), 128ss.

logía tras haber abandonado una fenomenología existencial de la percepción, sino que su misma fenomenología hacía imprescindible las preguntas ontológicas. Pues efectivamente la tarea filosófica sigue siendo, en términos generales, «la de formular una experiencia del mundo, un contacto con el mundo que precede a todo el pensamiento sobre el mundo».³³ Ahora bien, la formulación de esta experiencia del mundo anterior al pensamiento acerca de él, «la experiencia aún muda», según la expresión husserliana,³⁴ requiere un retorno al origen de lo trascendental en el ámbito de la existencia y con ello la búsqueda del sentido de ser del mundo antes de que se lleve a cabo «una referencia a «cosas» cuyo estatuto no se precisa» (VI., 209).

Para ello es preciso emprender la tarea de una ontología interna, o de una intro-ontología que se plantee el problema del ser desde dentro del mundo sin contar con la idea ingenua del ser en sí ni con la idea correlativa de un ser de la representación (cf. VI, 21). Se trata de una ontología que procede interrogativamente,³⁵ planteando sus preguntas no solamente en relación con lo que busca, sino a la vez en relación consigo misma, de manera que la pregunta por el ser y el sentido de ser del mundo se va desdoblado hacia delante y hacia atrás, descubriendo respuestas y silencios. Por ello también la interrogación filosófica tiene que pensar el ser de un modo compatible con ella: no se trata de alcanzar una comprensión lineal del ser, sino de llegar al ser «primordial» y «pre-lingüístico» (cf. VI 255) que dota de relieve ontológico al campo de las apariencias.

Merleau-Ponty se enfrenta frecuentemente al problema de cómo entender las relaciones entre el pensamiento y el ser, para rechazar — como siempre lo hizo — lo que designa como el pensamiento causal, en general el que opera con una u otra forma de objetivación, así como el pensamiento «de sobrevuelo», es decir, el del puro espectador. Para él se trata en particular de evitar el pensamiento del ser como exterioridad frente a la reflexividad de la conciencia, así como el pensamiento que opone rígidamente lo negativo a lo positivo. Por lo tanto, la «necesidad de un retorno a la ontología» (VI, 219), que no deje de lado la experiencia, conlleva asumir una cierta negatividad no puesta, en tanto que ella misma forma parte del mundo. Estas exigencias conducen a Merleau-Ponty a afirmar que sólo puede hacer una ontología *indirecta* (cf. VI, 233). Y desde esta perspectiva quiere recuperar el contacto con el ser no tematizado, que está ahí antes de que la filosofía diga algo sobre él. Él lo llama ser «bruto» o «salvaje»: el ser cuyas raíces remiten al mundo de la vida antes que al de la reflexión, puesto que aquellas se encuentran sedimentadas en él. Esto quiere decir a su vez que el ser no puede dejar de pertenecer a nuestra experiencia ni puede considerarse como un elemento amorfo y subyacente a la misma. Como escribiera en *Fenomenología de la percepción*, si, por un lado, «el mundo no es la explicación de un ser previo» (PhP, xv), esto se debe a que, por otro lado, «nuestra imagen del mundo tan sólo puede ser compuesta con la del ser, y es preciso admitir en él al fenómeno que, desde todas partes, rodea el ser» (PhP, 318). Cabe decir, entonces, que la experiencia del mundo sensible no es ni mucho menos antitética respecto de la experiencia del ser, sino que una y otra se reclaman, sin menoscabo del «sentido autóctono del mundo» (PhP, v). Esta es la tarea que aborda su obra inacaba, radicalizando las preguntas filosóficas.³⁶

33 M. Merleau-Ponty, «Le roman et la métaphysique» cf. nota 3, 48.

34 Cf. §16 de la II Meditación, en el contexto del problema del comienzo: «Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist.» E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hua. I, M. Nijhoff, The Hague 1963, 40.; M. Merleau-Ponty, PhP., x.

35 Sobre este tema, cf. B. Waldenfels, «Interrogative Thinking: Reflections on Merleau-Ponty's Later Philosophy», en: Burke J. y van der Veken, J. (eds): *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, Kluwer, Dordrecht, 1993, 3-12.

36 Así afirma Fink que una filosofía no se caracteriza por el tenor de sus preguntas, sino por la radicalización de las mismas. Cf. E. Fink, «Das Problem der Phänomenologie E. Husserls», o. c., 231.

La noción de ser bruto o salvaje excluye sobre todo la de «ser objeto» y en general una concepción del ser como producto de una idealización; en cambio, pone el acento en una presencia originaria que da razón de todo lo que se presenta por sí mismo, como veremos en seguida. Para Merleau-Ponty el ser es generalidad concreta, dimensionalidad que se hace visible en una pluralidad de niveles, por eso lo considera como «el tejido común del que todos estamos hechos» (VI, 257). En este sentido, hay una unidad masiva del ser que engloba nuestras experiencias y sus lagunas. Merleau-Ponty la llama «carne del ser» y «carne del mundo» (cf. VI, 302s).

Con este término se designa la apertura del ser, también el envolvimiento del ser sobre sí mismo, fenómeno originario por el cual el ser se abre a la visibilidad.³⁷ La «carne» —expresión característica de la última obra de nuestro autor— es otro modo indirecto de nombrar el ser, y no exactamente una ampliación de la fenomenología del cuerpo propio, como si tratara de trasponer la noción de corporeidad subjetiva a todo el universo material (cf. VI, 315). Antes bien, con la noción de «carne» se pretende pensar el ser como «dehiscencia», es decir, como apertura por la que toda relación con el ser se hace desde dentro de él. Así es como Merleau-Ponty invierte el orden de la explicación, en tanto que la carne del mundo no se explica por la carne del cuerpo sino al contrario: por aquella se puede comprender el cuerpo propio. Como se lee en una Nota de trabajo: «la carne del mundo es el Ser visto, i.e., es un Ser que es *eminentemente percipi* y por ella se puede comprender el *percipere*» (VI, 304). Es por lo tanto a partir del ser como podemos recobrar el sentido de la percepción y del mundo percibido, puesto que entre el *percipere* y el *percipi* hay una desviación, una diferencia y un retraso que impiden contar con una coincidencia plena entre ambos.

Probablemente hay una interpenetración entre la temática de la corporeidad y la de la carne, ya que la preocupación ontológica del filósofo no supone un abandono de los temas anteriores, sino más bien una nueva comprensión de los mismos. Pero desde el punto de vista ontológico el ser también se puede designar como «carne del mundo», como elemento y sustrato general que se concreta visiblemente de modos diferentes, en la verticalidad de lo sensible. Y desde este mismo punto de vista «mi cuerpo está hecho de la misma carne del mundo» (VI 302), lo que supone que la percepción que tengo de mí mismo no es la de un sujeto aislado y heterogéneo a lo que me rodea, sino la de pertenecer al mundo y estar participado por él. Se diría que Merleau-Ponty, más que invertir el orden de la explicación, lo que hace es poner de relieve que las relaciones entre mi ser y el ser del mundo son de ida y vuelta porque están subtendidas por una cierta interconexión o, como él escribe, «están en relación de transgresión y ensamblaje» (VI, 302).

Por consiguiente, la noción de «carne del mundo» no anula las diferencias entre la propia corporeidad y el mundo sensible. Si «la carne del mundo es el Ser visto» (VI, 304), un ser eminentemente perceptible y percibido, mi cuerpo es a la vez el que ve y lo visto, no es simplemente algo perceptible, sino lo que da sentido a la percepción en su doble aspecto de operación y de resultado.

Podemos decir que con la noción ontológica de «carne» Merleau-Ponty pretende rehabilitar algo no pensado por la filosofía moderna occidental —particularmente, por lo que Merleau-Ponty suele llamar «intelectualismo»— y también por la fenomenología que él conoció. Pretende asimismo, según entiendo, pensar la mundaneidad del mundo de un modo diferente a como la piensa Heidegger, con quien sin duda tiene puntos de contacto en no pocos aspectos. En el caso de Merleau-Ponty, la «carne del ser» o la «carne del mundo» permite entender el modo en que la experiencia sensible

37 Sobre este tema, cf. por ejemplo, F. Dastur, «Monde, chair, vision», en: *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne, 2001, 86s.

puede ser en sí misma una experiencia ontológica, admitiendo que la presencia del mundo no es una consecuencia de su desvelamiento, sino que se hace efectiva «verticalmente» como *carne*, en nuestra vida y en la estructura temporal de nuestra existencia.

Esta orientación de la experiencia vivida a su raíz ontológica puede suscitar la cuestión de si existe continuidad en el desarrollo que conduce a Merleau-Ponty del estudio fenomenológico de la percepción a la ontología del ser visto o si, por el contrario, hay que hablar de un «giro» como en el caso de Heidegger.³⁸ Pues el hecho de que en una Nota de trabajo escribiera que su *Fenomenología de la percepción* «es en realidad ontología» (VI, 230) no excluye la pregunta por la existencia de un cambio de perspectiva y por el alcance del mismo. A nuestro modo de ver, si se puede hablar de un cambio de perspectiva —lo cual no equivale necesariamente a un «giro» en sentido estricto— éste hay que buscarlo en primer lugar en los textos de Merleau-Ponty. En ellos encontramos algunas indicaciones interesantes, no sólo en las Notas de trabajo de los últimos años, sino también en los *Resúmenes de Cursos*, incluyendo las Notas del curso 1959-1960 sobre «Husserl aux limites de la phénoménologie» que se publicaron en 1998³⁹ y por supuesto en el texto de *Lo visible y lo invisible* así como en el manuscrito Anexo al mismo.

En éste escribió Merleau-Ponty que en la reducción a lo preobjetivo «hemos de renunciar, para empezar, a nociones como «actos de conciencia», «estados de conciencia», «materia», «forma» e incluso «imagen» y «percepción». Excluimos el término percepción en toda la medida en que sobrentiende ya una delimitación de lo vivido en actos discontinuos o una referencia a «cosas» cuyo estatuto no se precisa, o solamente una oposición de lo visible y lo invisible. No porque estas nociones estén definitivamente desprovistas de sentido, sino porque, si las admitiéramos de entrada volveríamos a los *impasses* de los que se trata de salir» (VI, 209).⁴⁰ Así pues, el propio filósofo admite que instalarse en la percepción le condujo a un *impasse* del que era necesario liberarse y muy significativamente, por lo que se refiere a la temática de su última obra, en cuanto que la percepción pudiera sobrentender una oposición entre lo visible y lo invisible.

Ahora bien, lo que dicha obra quiere mostrar desde diversas perspectivas es que no hay oposición, sino interrelación entre la visibilidad y la invisibilidad. Porque lo invisible no es el correlato mental de lo visible, ni el resultado de un análisis de los elementos de la percepción (datos, cualidades, etc.); pero tampoco lo visible es algo compacto, sólido y acabado, no es exactamente la cosa percibida y por ello puede ocurrir que una fenomenología de la percepción corra el riesgo de presuponer o contar con una oposición entre lo visible y lo invisible y entre lo sensible y el sentido. «Lo sensible —escribe en una Nota de trabajo— es precisamente ese médium donde puede haber el *ser* sin que haya de ser puesto; la apariencia sensible de lo sensible, la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio de manifestarse el Ser sin convertirse en positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente. [...] El pensamiento está tan sólo un poco más lejos aún de los *visibilia*.» (VI, 267-8). Por consiguiente, no hay una oposición entre lo sensible y lo inteligible, ni tampoco hay dos regiones de ser diferentes, separadas una de otra, sino que lo sensible es apariencia de sí mismo con respecto al ser que lo habita. Por otra parte, para comprender lo

38 Cf. F. Dastur, *Chair et langage*, o. c., 9-10.

39 Cf. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. Barbaras, PUF, Paris, 1998.

40 El estudio del texto de Husserl sobre *El origen de la geometría* para el curso 1959-1960 debió tener mucha importancia para Merleau-Ponty a la hora de repensar el problema de la reducción a lo preobjetivo.

visible y sus relaciones es preciso remitirse a la relación de lo visible a lo invisible, aunque la comprensión depende de que no se equipare lo invisible —y todo el ámbito del sentido— a un mundo inteligible separado.⁴¹

En cierto sentido, el entrelazamiento de lo visible y lo invisible da cuenta, aunque de otro modo, de «la experiencia (...) aún muda» que desde la *Fenomenología de la percepción* se trataba de llevar a la expresión pura de su propio sentido. Pero la experiencia no sólo consiste en una apertura indeterminada al mundo, o a lo otro de nosotros mismos, «experiencia» es también ese movimiento paradójico que nos sitúa al mismo tiempo en nosotros mismos y en las cosas, es un salir de sí que es lo mismo que entrar en sí (cf. VI, 252) y en este retorno llegamos a nosotros mismos haciéndonos otros y haciéndonos mundo. Por ello en la experiencia se conjuntan lo visible y lo invisible, lo que de por sí es presencia y aquello que no es presencia originaria: «El sentido es invisible, pero lo invisible no es lo contradictorio de lo visible: lo visible tiene él mismo una textura (*membrure*) de invisible y lo in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, sólo aparece en él, es lo que no se presenta originariamente (*le Nichturpräsentierbar*) que se me presenta como tal en el mundo —no se le puede ver en él y todo esfuerzo por *verlo en él* le hace desaparecer, pero *está en la línea* de lo visible, es su hogar virtual, se inscribe en él (en filigrana)» (VI, 269).

En su obra de madurez Merleau-Ponty no se aparta, a nuestro modo de ver, de las líneas fundamentales de la fenomenología, tal como él la concibió desde el comienzo, sino que integra sus hallazgos fenomenológicos en la búsqueda de una experiencia-fontanal (*expérience-source*) que muestre el «arquetipo de un encuentro originario» (VI., 210), a partir del cual lo visible y lo invisible se desdoblán como una «segregación del «dentro» y del «fuera» (VI., 158) que los mantiene unidos por un vínculo de solidaridad y de solapamiento. Si nos preguntamos en qué consiste ese «encuentro originario»,⁴² tendríamos que destacar el hecho de que Merleau-Ponty no sólo es consciente del carácter incompleto de la experiencia humana en general, sino que especialmente pone el acento en la *distancia* y en la *diferencia* que contiene toda experiencia con respecto a lo que se ofrece en ella, así como con respecto a la interrogación filosófica que pregunta por su sentido. De ahí que la experiencia-fontanal no consista en una experiencia plenamente adquirida, antes bien, apunte hacia un ámbito de experiencia que nos ofrece «la unidad masiva del Ser como englobante» (VI 256) de nuestras experiencias.

No es, finalmente, aleatorio que Merleau-Ponty pensara en diferentes títulos para lo que hoy conocemos como *Lo visible y lo invisible*: primero «Ser y sentido», luego «Genealogía de lo verdadero» y «El origen de la verdad».⁴³ También en su escrito de presentación ante el Collège de France se refiere él mismo a la obra que estaba preparando sobre «El origen de la verdad» (o. c., 471). El título final de la misma contiene en cierto modo los anteriores, sobre todo si se tiene en cuenta que *Lo visible y lo invisible* es la primera parte de una obra abierta (*work in progress*) hacia nuevas elaboraciones. Las Notas de trabajo que se han publicado junto a ella arrojan una luz sobre el carácter genealógico de la ontología merleau-pontyana así como sobre la importancia de la fenomenología dentro de la misma. Así por ejemplo, en la Nota de febrero de 1959 sobre «*Généalogie de la logique —Histoire de l'être— Histoire du sens*» escribió: «tan sólo podré *finalmente* tomar

41 Sobre este tema cf. R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble, 1991.

42 Cf. F. Dastur, «La foi perceptive et l'invisible», en: *Chair et langage*, o. c., 114.

43 Cf. Avertissement de C. Lefort en VI, 10; C. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris, 1978, 141.

posición en ontología, como lo exige la introducción y precisar exactamente las tesis de la misma, después de la serie de reducciones que desarrolla el libro y que están todas en la primera pero también sólo son verdaderamente realizadas en la última.» (VI, 233).

Como esperamos haber mostrado dentro de la brevedad de este trabajo, Merleau-Ponty no se contenta con revisar el lema de «volver a las cosas mismas», sino que trata de encontrar el suelo desde el cual la experiencia nos proporciona un mundo de cosas. Esto lo hace teniendo en cuenta que no es posible prescindir de la relación del hombre hacia el ser, pero esta relación requiere «crear un nuevo tipo de inteligibilidad» (VI, 320) recuperando para la filosofía el gran estilo y la frescura original de todo pensamiento vivo.

