

DE LOS “LÍMITES DE LA FENOMENOLOGÍA” A LA “EMBRIOLOGÍA DEL SER”

Con motivo de la publicación del libro:
Merleau-Ponty: Una aproximación a su pensamiento
(Barcelona, Anthropos, 2005)

Josep Maria Bech
Univ. de Barcelona

1. El retorno a la “mismidad” de las cosas

Si no son tenidas en cuenta las esperanzas que depositó en la fenomenología la generación de pensadores a la que Merleau-Ponty pertenece, su filosofía resulta poco menos que ininteligible, y tanto el surgimiento como la evolución de sus ideas parecen inexplicables. La fenomenología gozaba de un inmenso prestigio académico y cultural ya a mediados de los años veinte del siglo pasado, o sea la década en que Merleau-Ponty inició sus estudios universitarios. Esta disciplina daba la impresión de haber acabado con las perplejidades de una filosofía que desde bien entrado el siglo XIX había tenido que rivalizar con las ciencias sociales y humanas, se había sentido inerme ante la expansión del relativismo, y había estado permanentemente expuesta a la tentación del positivismo. De todos modos, el *leitmotiv* de esta exposición no puede ser otro que una sorprendente paradoja. Es preciso no olvidar, efectivamente, que las reservas de Merleau-Ponty ante la fenomenología fueron hasta tal extremo radicales que pretendió entender más profundamente las tesis husserlianas que el propio Edmund Husserl.

El fundador de la doctrina había insistido desde la publicación de las *Investigaciones lógicas* en 1900 en la dualidad de principio entre las modalidades de la realidad y los correlatos de los actos intencionales. Vinculaba

la significación a los procedimientos de acceso a las esencias, o sea los invariantes en la polimórfica multiplicidad de nuestra experiencia del mundo, con independencia de que ésta sea afectiva, imaginaria, mental o histórica, y por tanto incluyendo casos no cognitivos como las emociones o la voluntad. Tanto Husserl como sus seguidores se habían propuesto acceder a un fundamento cognitivo incontrovertible aplicando una metodología abierta y flexible, desde luego desprovista de proclividades ontológicas. "La descripción fenomenológica no hace más que explicitar el sentido que el mundo objetivo tiene para todos nosotros y que manifestamente le confiere nuestra experiencia con anterioridad a cualquier filosofía"¹. Así la fenomenología se vio abocada a una variedad de transcendentalismo que, a primera vista, amplifica metaempíricamente el contenido de la experiencia al describir las actividades que constituyen el sentido. Sin embargo Merleau-Ponty cuestionó el compromiso fenomenológico con la inmediatez, responsable de unas descripciones que escrutan las vivencias para obtener el acceso a las "cosas mismas", pero en las cuales la conciencia natural no suele reconocerse a sí misma con facilidad. El auténtico legado de la fenomenología, en opinión de Merleau-Ponty, consistió en constatar que *no* es posible describir fehacientemente "aquello que se da a sí mismo", y en señalar que esta incapacidad marca los límites de todo desempeño reflexivo. El interés de la fenomenología por el estrato directamente "vivido" de la conciencia albergaba la intención de acceder a las verdades *a priori* que constituyen la objetividad. El punto de partida de Husserl, efectivamente, consistió en escrutar las idealidades, consideradas el emblema del conocimiento verdadero, evitando el doble escollo del platonismo y el psicologismo. Este objetivo le llevó a explorar el surgimiento de las idealidades en los estratos antepredicativos de la conciencia, situando en el "mundo de la vida" el surgimiento de toda idealidad y aferrándose a la convicción de que todo vínculo intencional es un caso particular de la intencionalidad teórica. Pero Husserl nunca eliminó totalmente, al parecer de Merleau-Ponty, "las reminiscencias del período logi-

¹ Edmund HUSSERL *Cartesianische Meditationen* (ed. de E. STRÖKER), Hamburgo, 1977, p. 155.

cista"². Persistió en asimilar cartesianamente la percepción a la cognición, afirmando que el vínculo del sentiente con la sensación no difiere del que la conciencia mantiene con su objeto. La intencionalidad de la percepción, al parecer de Husserl, queda confinada en las significaciones intelectuales.

Las dificultades de la fenomenología, siempre según Merleau-Ponty, se incrementaron en la última fase de la producción husserliana, centrada en la doctrina del "mundo de la vida". Decidido a explorar la experiencia preobjetiva, premundana y antepredicativa (una experiencia primigenia que, de hecho, siempre retrocede como si fuera un espejismo), Husserl aspiró a un contacto con las "cosas mismas" que fuera capaz, al mismo tiempo, de cuestionar con radicalidad el saber positivo de las ciencias. Su insistencia en que las síntesis ideales explican la emergencia en la sensibilidad de cualquier realidad inteligible, de todos modos, fue contestada por Merleau-Ponty al señalar que la experiencia perceptiva pone de manifiesto la adherencia del sentido en el mundo. En su opinión, el retorno a la "mismidad" de las cosas y a su inscripción en la sensibilidad exige recuperar una complicidad originaria con el mundo que marca "los límites de la fenomenología" y que en modo alguno puede quedar limitada, una vez reducido el dogmatismo naturalista, a la restitución de la "mirada ingenua" que acompaña a la actitud natural. El compromiso con las "cosas mismas" conlleva escrutar la articulación del ser humano y el mundo en un horizonte de facticidad originaria que entraña el peligro, reconocido por Merleau-Ponty, de condenar la filosofía al mutismo. De todos modos, un pensamiento "instalado en el silencio de las cosas"³ es siempre preferible a una filosofía de las esencias que sólo reconoce la positividad de sus propios enunciados. Huyendo de ambos extremos, Merleau-Ponty aspira a un pensamiento que confía a la palabra la tarea de desvelar el sentido del mundo. "La operación filosófica por excelencia

² Maurice MERLEAU-PONTY *Phénoménologie de la perception*. París, 1945, p. 419, nota. (Además de la pionera traducción al castellano de Emilio Uranga, hay también otra más reciente a cargo de J. CABANES: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, 1975). En lo que sigue, esta obra será abreviada como PHP.

³ Maurice MERLEAU-PONTY *Le Visible et l'Invisible* (edición de Claude LEFORT). París, 1964, p. 169. (Hay una traducción al castellano a cargo de J. ESCUDÉ: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, 1970) En lo que sigue, esta obra será abreviada como VI.

que consiste en volver a las 'cosas mismas', coincide exactamente con la de un retorno al origen de la palabra, ya que de otro modo todo discurso se reduce a enunciar algo sobre algo, desde una posición de simple espectador"⁴. Surge así la predilección típicamente merleau-pontiana por una "palabra hablante" que aun no ha quedado sumergida por los automatismos de la palabra ya constituida, y que por tanto recoge una significación que se expresa *in statu nascendi* en el "logos del mundo estético".

2. Aprender a "ver el mundo de una vez por todas"

Ahora bien, ¿cómo pueden las "cosas mismas" desencadenar la expresión, si pertenecen a un mundo sensible que siempre es más originario que el lenguaje y que el pensamiento? Dicho de otro modo: el compromiso neo-fenomenológico de "llevar las 'cosas mismas' a la expresión, desde el fondo de su propio silencio"⁵, ¿qué posibilidades de éxito tiene? Una central convicción merleau-pontiana contribuye a esclarecer estas perplejidades. Si bien es cierto que "la vida se convierte en ideas", realizando de este modo su intrínseca vocación expresiva, también sucede que "las ideas vuelven a la vida"⁶, y que por esta causa estamos en condiciones de "aprender de nuevo a ver el mundo" mas allá de nuestra experiencia directamente "vivida", pues Merleau-Ponty está convencido de que "reducir toda la experiencia a su fracción vivida es sólo una pobre fenomenología"⁷. Si conseguimos "aprender de nuevo a ver el mundo", en definitiva, tendremos acceso a la "experiencia muda de un sentido mudo" que, contrariando el precedente cartesiano, nunca será "pensamiento de ver o de sentir" porque simplemente consistirá en "ver" y en "sentir"⁸. La radicalidad de este impulso corrector, en todo caso, explica que Merleau-Ponty decidiera privilegiar precisamente los conceptos de la fenomenología que es plausible denominar

⁴ Jean-Noël CUEILLE "Le silence du sensible. Éléments pour une esthésiologie dans la pensée de Merleau-Ponty" en *Chiasmi International 4*, 2002, p. 141.

⁵ VI, p. 18.

⁶ VI, p. 159.

⁷ Palabras pronunciadas por Merleau-Ponty en el *Collège de France* en 1956, y transcritas por Xavier TILLIETTE en: "La démarche ontologique de Merleau-Ponty" en *Maurice Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, París, 1993, p. 380.

⁸ VI, p. 303.

"mundanos" por que invitan a discrepar de las concepciones más ortodoxas de la doctrina. Por ejemplo, en vez de interpretar la "reducción trascendental" como un recurso distanciador, la presentó como una prueba irrefutable de la inherencia humana en el mundo. "La transcendencia de la cosa obliga a admitir que sólo es plenitud si es inagotable, es decir: no siendo enteramente actual bajo nuestra mirada"⁹. De modo paralelo trocó la ubicuidad habitualmente asignada al *cogito* por la característica "encarnación" o "corporización" que, precisamente, permite que el *cogito* viva una anticartesiana "experiencia tácita".

Estas reconducciones merleau-pontianas, ante todo, inciden en nuestra manera de percibir la ciencia. La mirada neutra dirigida a una realidad considerada "objetiva", no suele advertir que presupone una experiencia del mundo previa a la propia ciencia. La única "verdad" posible reside para Merleau-Ponty en la recuperación por la conciencia de las significaciones opacas que integran la experiencia primordial del mundo. Por ello el discurso científico, carente de un vínculo inmediato con la realidad, debe ser evaluado escrutando la experiencia que indirectamente lo justifica. Prosigue de este modo el cuestionamiento fenomenológico de la concepción cientifista de la experiencia, basada en la relación intransitiva y evidente por sí misma entre un sujeto y un objeto. Le contrapone una concepción mucho más penetrante, interpretando la experiencia como la transcendencia recíproca entre conciencia y mundo, con lo cual todo enunciado científico no pasa de ser una expresión de orden subalterno con respecto a la experiencia que lo hace posible. Además de cuestionar el dogmatismo de la ciencia, según la heterodoxa interpretación del legado husserliano que propone Merleau-Ponty, la fenomenología también hace mella en las convicciones filosóficas de la Modernidad. Replanteando la relación entre lo aparentemente originario y lo aparentemente derivado en el ámbito de la experiencia, se resiste a convertir el mundo en un momento de la conciencia, y rehusa atribuir la unidad de los procesos perceptivos a la actividad constituyente del yo transcendental. Insiste en que la experiencia del mundo no solamente precede a toda re-

⁹ VI, p. 245.

flexión sino que además la acompaña como su trasfondo indispensable, considerando ilusoria la presunción de que podría desentenderse de él. "Los sentidos son instrumentos para hacer concreciones con lo inagotable, para hacer significaciones existentes. Pero la cosa no es verdaderamente observable: en toda observación hay siempre solapamiento, y jamás se accede a la 'cosa misma' "¹⁰.

Contrariando la ortodoxia fenomenológica, señala Merleau-Ponty que las certezas naturales y mundanas nunca pueden ser completamente "puestas entre paréntesis". Por el contrario, es preciso fundamentarlas en un heterodoxo "saber" presente en la percepción y sedimentado en la experiencia. Incluso los enunciados científicos y filosóficos, desde este punto de vista, hincan sus raíces en una relación originaria con el mundo. En términos generales el sujeto del conocimiento es siempre derivado con respecto a un ámbito fundamental de experiencia, y sobre esta realidad mundana preexistente se articula toda conciencia finita. Una experiencia fundamental, por consiguiente, precede a toda distinción entre sujeto y objeto, teoría y práctica, realidad e imaginación, y por tanto es anterior a toda apropiación cognitiva del mundo. Es cierto que ya la fenomenología ortodoxa pretendía llevar a la luz las estructuras universales que gobiernan cuanto puede ser pensado y conocido, entendiendo que toda forma de racionalidad es subalterna con respecto a una previa experiencia constituyente. La corrección merleau-pontiana, sien embargo, entiende que tales estructuras coinciden con las de la existencia mundana del ser humano, capaces de "convertir un objeto puramente espacial en la traza parlante de una existencia"¹¹. La única raíz transcendental para el conocimiento, por consiguiente, es el "saber primordial" sedimentado en la experiencia y latente en la "percepción del mundo". Ésta se revela entonces como "aquello que fundamenta para siempre nuestra idea de la verdad. En vez de preguntarnos si realmente percibimos un mundo, hemos de decirnos: el mundo es esto que percibimos.

¹⁰ VI, p. 245.

¹¹ PHP, p. 401.

[...] Estamos en la verdad, y la evidencia es 'la experiencia (*das Erlebnis*) de la verdad' "¹².

Como compendio de estas consideraciones es plausible afirmar que, ante todo, Merleau-Ponty se propuso interpretar adecuadamente el famoso imperativo de Husserl: *Zu den Sachen selbst!* En su opinión, esta consigna no exige dirigir una atención particular a las cosas que nos rodean, como tampoco aboga por una incuestionada inmersión en nuestro mundo cotidiano. En contra de lo que pueda parecer a primera vista, predica la ruptura de nuestra relación familiar con el mundo. Su finalidad no puede ser otra que "ver el mundo de una vez por todas", es decir: tomar posesión de su presencia como tal presencia. Es preciso convencernos de que hay una presencia pura del mundo (sin presencia "pura" no habría presencia "turbia" alguna) que solemos olvidar casi siempre, pero que nunca dejamos de presuponer. O sea que, en opinión de Merleau-Ponty, la filosofía nos debe restituir: 1) nuestra experiencia propiamente dicha, tal y como realmente ha tenido lugar; 2) la realidad correspondiente a esta experiencia, o sea el ámbito de la sensibilidad. En lo que se refiere a este último aspecto, es preciso señalar que, para Merleau-Ponty, el enigma es que, en definitiva, "hay" algo, con lo cual surge el problema de averiguar qué significa este "hay". Por esta causa, como ya hemos visto, afirmaba Merleau-Ponty que la verdadera filosofía consiste en "aprender (de nuevo) a ver el mundo". Animado por este propósito, defiende una filosofía de la percepción (siempre entendiendo por "percepción" el proceso que nos suministra una realidad transcendente) que contrapone dos maneras de pensar nítidamente delimitadas. Por una parte la actitud que denomina diversamente "naturalismo", "empirismo", "causalismo" o "realismo". Por otra parte, la que llama "intelectualismo", "transcendentalismo", "reflexividad" o incluso "idealismo".

3. Las raíces de la reflexión en la vida pre-reflexiva

¹² PHP, p. XI. El entrecomillado corresponde a: EDMUND HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, vol. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen, 1980⁶, p. 190.

Merleau-Ponty reivindica la experiencia con una intención crítica que, por lo pronto, está orientada contra la actitud naturalista, empirista, causalista o realista. Denunciando su ingenuidad, insiste en que importa sobre todo acceder al mundo anterior al conocimiento, o sea al mundo en comparación con el cual todas las determinaciones científicas son abstractas, simbólicas y secundarias. Pero el programa merleau-pontiano, empeñado en reivindicar la experiencia, fundamentar la filosofía en la percepción, y conseguir "ver el mundo tal como es", no propone desde luego tareas sencillas. No sólo hacen necesario definir qué significa "ver", sino que obligan en consecuencia a definir qué es "el mundo". En todo caso este retorno a la "visión" cuestiona la decisión de trocar el mundo por una construcción de la conciencia, como propone el pensamiento naturalista, empirista, causalista o realista. Merleau-Ponty lo impugna abiertamente cuando afirma que ni la visión puede aspirar a una entidad positiva, ni la experiencia debe ser explicada causalmente o, en términos generales, pensada como contacto o coincidencia. Al contrario: "ver" no es unirse a una realidad en el lugar que ésta ocupa, ni es coincidir con una realidad "tal como ésta es en sí misma". Debemos convencernos de una vez por todas de que vemos el mundo, y de que éste no es más que el conjunto de las cosas que percibimos. El mundo es aquello que nos es dado como tal, y el hecho de que el mundo se manifieste ante nosotros es la prueba de su realidad. Por eso es preciso dejar de pensar la experiencia como un contacto o coincidencia.

Por consiguiente, en vez de reconstruir *a posteriori* la experiencia, haciendo de ella un contacto "objetivo" de la conciencia con el objeto, según Merleau-Ponty conviene que nos interroguemos sobre el modo cómo se da el mundo a la conciencia. En su opinión, la verdad profunda del *cogito* cartesiano y de la tradición trascendental es que realidad alguna nos sería dada si no reconociéramos un sentido en ella. Es decir: realidad alguna nos sería dada si no pudiéramos colocar las cosas a distancia en el curso del mismo acto que nos permite aproximarnos a ellas para finalmente apropiárnoslas. Sucede, en suma, que un hecho sólo accede a la conciencia si propicia un sentido. Merleau-Ponty niega que lo dado sea un conjunto de sensaciones simples, a partir de las cuales es construido el objeto percibido. En

su opinión, afirmar que la experiencia procede causalmente de unos contenidos sensibles, y que sobreviene cuando una realidad positiva actúa sobre el espíritu (o sea el postulado de que la experiencia es un contacto o coincidencia con la realidad) es ignorar la dimensión activa o constitutiva de la experiencia. El error de todo naturalismo, en cualquiera de sus variantes: empirismo, causalismo, realismo, es concebir el espíritu como si fuera una substancia capaz de percibirse a sí misma. Equivale a defender el principio de una "realidad en sí misma", con la cual la conciencia (que, no lo olvidemos, forma parte de tal realidad) consigue coincidir. Por el contrario, "volver a la experiencia" quiere decir retornar a aquello que es específico en el manifestarse del mundo, o sea lo contrario de buscar la coincidencia con una presunta "realidad en sí misma".

Los argumentos de Merleau-Ponty contra el legado del naturalismo (y del empirismo, del causalismo, del realismo) son sin duda convincentes. Ahora bien: rechazar la ingenuidad "empirista" no nos debe hacer caer en las trampas de la filosofía que denomina "intelectualista" (y que en ocasiones llama también "transcendentalista", "reflexiva", o "idealista"). Su mordaz crítica de esta tradición parte de que la percepción se presenta ante sí misma como la afirmación de una realidad plenamente determinada, es decir: como la posesión plena de una significación. Tiende a olvidar que en sí misma es un proceso, que está subordinada a un punto de vista y que por tanto se halla esencialmente inacabada. Merleau-Ponty es incansable al señalar que la percepción ignora necesariamente de sí misma que siempre es aquello que él llama "percepción salvaje", es decir: percepción no "domesticada" cognitivamente. La percepción, en suma, tiende a soslayar el hecho de que fundamentalmente consiste en no-percepción. O sea que en la tradición "intelectualista" la percepción se toma a sí misma por aquello que *no* es, ya que suele reducir el encuentro perceptivo a una relación de posesión intelectual. Convierte la presencia de la cosa percibida en la constitución de un sentido por (y en) una subjetividad universal. La experiencia perceptiva es pues un reconocimiento al que la tradición "intelectualista" concibe como un conocimiento. Aun cuando la cosa percibida se me "presenta", o sea que me solicita en (y por) su distancia, esta presentación suele ser concebida

como una representación. Los aspectos sensibles de la cosa son presentados como simples apariencias de una unidad plenamente determinada, a la cual el conocimiento pretende acceder con total legitimidad. En el fondo ocurre, según Merleau-Ponty, que la presencia sensible tiene tanta fuerza que consigue desfigurar el estado real de las cosas y nos empuja hacia la reflexión. Con lo cual "intelectualismo" (llamado también "transcendentalismo", "reflexividad" o "idealismo") se convierte en sinónimo de "epistemicización", de "cognitivización", o incluso de "representacionismo". Nos invita a interrumpir nuestro compromiso espontáneo con el mundo, puesto que obliga a transformar la presencia percibida en objeto de conocimiento.

Estas constataciones alejan sin duda a Merleau-Ponty del legado de Husserl. Como se recordará, la *epoché* pretendía restituir la fenomenidad de los fenómenos, recuperado el mundo en la propia manera en la que éste se nos manifiesta. Se trataba, en suma, de "poner entre paréntesis" la "actitud natural", convencida de que el mundo es una realidad en sí misma, y para la cual el conocimiento es un acontecimiento "real". Ahora bien: al parecer de Merleau-Ponty, la *epoché* conlleva admitir una conciencia dada inmediatamente a sí misma con una evidencia absoluta. En el seno de la propia conciencia se constituye entonces un mundo naturalizado, de manera que la *epoché*, en realidad, trueca el naturalismo "de fuera" por un naturalismo "de dentro". En todo caso los reproches de Merleau-Ponty a Husserl son nítidos. Ante todo le acusa de haber entregado los fenómenos a la conciencia transcendental, en vez de haberse esforzado en pensar los fenómenos en su pureza y en su autonomía, y en reconocerlos por tanto como la mostración de un mundo. Husserl convierte los fenómenos en la propiedad de una conciencia, cuando en realidad gracias a ellos nos es dado un mundo. Y transforma los fenómenos en actos de representación, cuando en ellos tendría que prevalecer la presencia bruta de lo percibido. Cree Merleau-Ponty que las carencias que presenta el pensamiento de Husserl, en el fondo, son las de toda filosofía reflexiva. Nunca se cansó de señalar que el análisis reflexivo es ingenuo al no advertir que, para constituir el mundo, primero hay que "presentirlo" como mundo preconstituido. Este extremo es tan importante que conviene considerarlo con cierto detalle. La reflexión es un acto que

remite al fundamento que le sirve de punto de partida, y por ello no puede reducir la realidad del mundo a la representación que obtiene para sí misma. La inserción del sujeto en el mundo a partir del cual la reflexión toma impulso, invalida el movimiento de interiorización que le sirve para poner a distancia el mundo.

La disyuntiva, por consiguiente, es nítida. O bien mantenemos que el mundo es realmente aquello que la reflexión dice que es, o sea un noema ante una conciencia, y entonces la reflexión se trasciende a sí misma en tanto que acto, quedando extinguida ante la pura presencia del objeto de la reflexión. O bien admitimos que la reflexión tiene por fundamento una realidad nunca alcanzada por ella, y de la cual por principio no le es posible apropiarse. Podría objetarse que el ámbito no alcanzado por la reflexión, pero que ha funcionado como su punto de partida, pertenecía a una reflexión que todavía no se había reconocido como tal. Sin embargo, en modo alguno es pensable que la reflexión no pueda reconocerse a sí misma, pues se define ante todo como pura autotransparencia. Una excelente manera de designar la presencia bruta del mundo, por consiguiente, consiste en resaltar el hecho "originario" de que la reflexión se encuentra siempre "retrasada". Con lo cual resulta que, por un lado, la reflexión explota unas posibilidades que sin duda están en nuestro poder y que consisten en arrancarnos a lo actual y abrirnos a lo universal. Pero por otro lado es innegable que la reflexión hinca sus raíces en una vida prerreflexiva, o dicho de otro modo: la reflexión no debería ignorar que el mundo está presente en vez de ser pensado. Así resulta que para Merleau-Ponty la actitud negativa de la reflexión es su único aspecto interesante, aun cuando se trate de una actitud equivocada. La reflexión cree ser el reverso de una relación originaria con una positividad universal, cuando en realidad la hace posible el desconocimiento de la presencia original del mundo. Por esta causa Merleau-Ponty impugnó infatigablemente la afirmación de Descartes según la cual la percepción consiste en una "inspección del espíritu".

4. Una conciencia muy aguda de nuestro enraizamiento en las cosas

Ya hemos señalado que Merleau-Ponty defiende una filosofía de la percepción que combate dos actitudes antagonistas: 1) El naturalismo (es decir: el empirismo, el causalismo, el realismo) que postula la existencia de un mundo-en-sí con el cual toda conciencia mantiene una relación de causa/efecto. 2) La tradición intelectualista, transcendentalista, reflexiva o idealista, para la cual la conciencia constituye el mundo. Acusa al naturalismo de ser un idealismo extremo porque afirma que un universo de simples cosas envuelve la conciencia en forma de puro acontecimiento, o sea que defiende la primacía del mundo postulado por un sujeto puramente teórico y en posesión de tales "simples cosas". El naturalismo rehusa descifrar las referencias intencionales que, a partir del universo de las cosas extensas, remiten a "cosas pre-teóricas", a una vida de la conciencia anterior a la ciencia. Las "simples cosas" son la expresión segunda, activamente construida por el sujeto puro, del estrato primordial formado por las cosas percibidas. Por su parte, la tradición reflexiva postula que la realidad "en sí misma" del naturalismo está constituida por un sujeto transcendental ante el cual el propio sujeto empírico se convierte en un objeto. Por esta causa, la actitud fundamental de Merleau-Ponty ante la reflexión es una sensación de extrañeza, ya que se resiste a subordinarla a un universo inteligible. No considera que sea posible romper nuestra familiaridad con el mundo, para así dar curso a la reflexión. Corrige la reflexión anulando su estratagema fundamental y señalando que la experiencia reflexiva tiende a olvidar que, en sí misma, conlleva una complicidad con el mundo. Le exige que interroge el fenómeno de la Razón y deje de hipostatizarlo como un universo de esencias. O sea que Merleau-Ponty defiende una filosofía de la racionalidad que es inextricable de una filosofía de la percepción. Contra el empirismo, afirma que la percepción no es una coincidencia ciega, y contra la reflexión que no es un pensamiento puro. Sin duda es difícil captar lo específico de la percepción, pensar una experiencia del mundo que no sea tributaria de una representación, concebir un sentido que no posea la positividad de una esencia. Como es difícil entender, en suma, que las "presunciones de la razón" no descansan sobre universo racional alguno.

Merleau-Ponty mantiene que el origen de todo sentido, y al mismo tiempo el fundamento de toda racionalidad, es el mundo percibido y en modo alguno el sujeto trascendental o la "realidad en sí misma". Por consiguiente la reflexión no puede consistir en el acceso a un universo positivo de significaciones o a los grandes conceptos que orientan la constitución. Al contrario: la tarea de la reflexión es aprehender la racionalidad en su origen, pues lejos de ser "el tránsito a un orden diferente, capaz de absorber el que forman las cosas actuales", consiste más bien en alcanzar "una conciencia muy aguda de nuestro enraizamiento en ellas". En términos generales, Merleau-Ponty sitúa la filosofía en la frontera donde la sensibilidad se transfigura en sentido, sin que esta conversión conlleve negación alguna. Entiende que es más "un determinado 'estar alerta' que no nos permite olvidar cuál es el origen de todo saber" que "una determinada clase de conocimiento". Mantiene que su tarea predominante es convencerse de que toda idealidad sólo es posible por su vinculación con la sensibilidad. Dicho de otro modo: el *arjé* de todo sentido es su enraizamiento sensible, y el *telos* de la sensibilidad son sus potencialidades racionales. Y denomina "sobrereflexión" al pensamiento que procura estar alerta ante el peligro de transgredir sus posibilidades efectivas. Propugna en suma una peculiar "reflexión" que en modo alguno aspira a un universo de esencias porque está convencido de que las cosas no son idénticas a sí mismas, de que conllevan una dimensión de negatividad, y de que su manifestarse no agota su verdadera realidad.

Desde el punto de vista que venimos refiriendo, la percepción se presenta como un eminente modo de interrogación, diametralmente opuesto al proceso que la tradición reflexiva solía cuestionar. Ello hace necesario acceder al trasfondo irreflexivo que acompaña a toda reflexión. Según Merleau-Ponty, la única manera coherente de entender la reducción fenomenológica es considerarla como una invitación a desvelar el mundo percibido. Cree así contrarrestar una antigua inclinación de la ciencia y de la filosofía: tomar por determinaciones de la realidad unas instancias que en el fondo son un mero "ropaje de ideas", resultado de una práctica que hunde sus raíces en el "suelo" de la pre-donación, sin llegar nunca a identificarlo como tal. Im-

porta, por consiguiente, respetar la originalidad de este trasfondo irreflexivo, absteniéndonos de proyectar en él unas categorías que expresan la actividad reflexiva en vez del mundo que ésta intenta captar. Efectivamente: la reflexión tiende a proyectar en su objeto la polaridad del sujeto trascendental y de la esencia, y sólo controlando esta tendencia, al parecer de Merleau-Ponty, accederá a su fundamento irreflexivo en vez de imponer a este trasfondo sus propias condiciones. Ahora bien, ¿cómo podrá alcanzar la reflexión aquello que la precede y que por consiguiente la niega, sin por ello sumergirse de nuevo en la despreocupación de la vida perceptiva? Le parece a Merleau-Ponty que la reflexión no tiene más remedio que salir de sí misma y dejarse cuestionar desde el exterior. Propugna, pues, una reflexión sobre los modos de tematizar no reflexivamente lo irreflexivo que, desde luego, poco tendrá que ver con la reflexión tradicional, pero que hará posible asistir al nacimiento del sentido porque equivaldrá a una reducción indirecta. □Será una reflexión, en suma, sobre los posibles modos de tematizar antipositivamente lo impositivizable, irreferentemente lo irreferible, inobjetivamente lo no-objetivable, ateóricamente lo in-teorizable, antirrepresentativamente lo irrepresentable.

5. Del cogito “incorporado” al logos “salvaje”

Para entender el desarrollo de esta innovadora manera de pensar, de todos modos, es indispensable señalar que Merleau-Ponty centró su meditación en algunos temas que habían sido persistentemente marginados por el canon filosófico. Su interés por unas realidades directamente vividas por el ser humano y asociadas a los aspectos más auténticos de la experiencia, como el cuerpo, la alteridad y el lenguaje, le condujo a cuestionar los principales mandatos de la Tradición Moderna. Rechazó las insuficiencias de un reducto de idealizadas perfecciones, cada vez más angosto, considerado un tribunal filosófico de última instancia en épocas precedentes. Y sobre todo defendió la constitutiva *im*perfección, hecha de inacabamiento y de inadecuación, que caracteriza nuestro vínculo perceptivo con el mundo, convirtiéndolo en modelo para toda indagación filosófica. Este talante revisionista le condujo a esclarecer “arqueológicamente” las modalidades más origina-

rias de la experiencia. Con esta intención abordó tanto los procesos expresivos de índole artística como la peripecia del "sentido naciente" que se abre paso en la experiencia directamente vivida contrariando la rigidez de las idealidades ya constituidas. Cabe señalar cuanto antes que la concepción merleau-pontiana de la experiencia perceptiva, como veremos más adelante, experimentó con el tiempo profundas transformaciones, culminando en una "intraontología" que disuelve las confrontaciones entre cuerpo y conciencia, sujeto y objeto, yo y mundo.

El itinerario meditativo de Merleau-Ponty comprende tres etapas. En la primera investigó la genealogía del sentido sometiendo la percepción a una crítica bifronte: como ya hemos referido, impugnó el objetivismo y el realismo, pero también denunció el punto de vista que llamó "intelectualismo" y que compendia todas las variedades del análisis reflexivo. Animaba su pensamiento un compromiso decisivo: "Hacer retroceder los límites de aquello que tiene sentido para nosotros, mostrando que el reducido ámbito del sentido temático está rodeado por el ámbito mucho más extenso del sentido no temático. El estrato fenoménico que por todas partes desborda a la realidad, es literalmente pre-lógico y lo será siempre"¹³. En la etapa intermedia, dedicada a reconsiderar algunos temas cruciales como el lenguaje y la historia, prevaleció un sincretismo combinado con algunas ideas hegelianas y marxistas y espoleado por la entusiasta lectura logocéntrica de Saussure y sus planteamientos diacríticos. En la fase anterior Merleau-Ponty había concebido el lenguaje como una mera prolongación de la expresividad natural del cuerpo. Ahora lo considera una entidad autónoma, capaz de producir sentido por su confrontación consigo misma. No acepta la tesis de que los signos son siempre arbitrarios, pero admite la doctrina saussuriana sobre la estructura diacrítica del lenguaje. En todo caso abandona la idea de que, en principio, es posible explicar directamente el lenguaje a partir de la experiencia expresiva. Y en la fase postrera de su pensamiento indagó Merleau-Ponty las consecuencias "intraontológicas" de su precedente escrutinio fenomenológico sobre percepción, expresión, corporalidad e intersub-

¹³ PHP, p. 318.

jetividad. Se afanó en desentrañar el "estrato primordial" de la experiencia, al cual perfiló como la "inserción recíproca" (*empiètement*) o "complicidad promiscua" de todo con todo, exponiendo sus múltiples e inconciliables plasmaciones. Denominó *Ineinander*, recurriendo a un término germánico, esta encrucijada eminente, y se valió de ella para esclarecer las incógnitas en torno al fenómeno de la visión, las paradojas de la significación lingüística, y los enigmas que conlleva la génesis del sentido.

En los inicios del trayecto meditativo de Merleau-Ponty destacan su interés por la noción de "estructura" (término equivalente a "unidad organizada" o *Gestalt*), y su convicción de que la dimensión prerreflexiva de la experiencia, concertada con la "creencia primordial en el mundo" (la *protodoxa* husserliana), accede a la conciencia de sí misma en el proceso autoexpresivo que culmina en la reflexión filosófica. En lo tocante a la noción de "estructura" o *Gestalt*, conviene tener en cuenta que no se trata ni de una idea ni de una cosa, de modo que el mundo al que pertenece no es ni puramente interior ni exclusivamente exterior. En sentido estricto, la estructura no corresponde ni a un "en-sí" ni a un "para-sí", con lo cual neutraliza las clásicas dicotomías de "empirismo contra racionalismo", o "materialismo contra espiritualismo". Supera por consiguiente los dualismos sujeto y objeto, yo y mundo, cuerpo y espíritu, naturalismo y criticismo. "La estructura o *Gestalt* no es ni una cosa, o sea estricta disponibilidad y aparente concatenación, ni una idea, o sea el producto de una síntesis intelectual; a pesar de ello, encarna auténticamente la organización primigenia de la realidad"¹⁴. La originalidad del Merleau-Ponty inicial es haber hecho coexistir el realismo naturalista con la doctrina del sujeto autoconsciente como heredera del pensamiento transcendental. Defiende el enraizamiento del sentido más primordial en la vida del cuerpo, y asigna a la filosofía la tarea de llevarlo a su plena automanifestación, esclareciendo la impregnación recíproca de cognición y sensibilidad en todo proceso perceptivo. Por consiguiente invita a superar la suspicacia que ha solido inspirar el comercio perceptivo con el mundo. Incluso el fenómeno del lenguaje, en esta etapa, es interpretado

¹⁴ Bernhard WALDENFELS *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M., 1987, p. 155.

por Merleau-Ponty como una reapropiación y una prolongación de la vida perceptiva.

La *Fenomenología de la percepción*, obra cumbre de la primera etapa merleau-pontiana, defiende un planteamiento "arqueológico" que se propone "exhumar" un estrato perceptivo que se encuentra oculto bajo los sedimentos depositados por la actividad objetivadora. De orientación crítica y descriptiva, propone una teoría del sujeto "encarnado" y pre-tético, y se afana por denunciar las concepciones intelectualista y empirista de la percepción, con el fin de llevar a la luz lo percibido tal como es en sí mismo. Merleau-Ponty vislumbra una tercera vía entre el reconocimiento "realista" de un sentido en la sensibilidad, anterior a la actividad del juicio, y la admisión intelectualista de un juicio constituyente que se enfrenta a unas sensaciones simplemente incoativas. Opta por aceptar en lo percibido la presencia de un sentido que procede del propio proceso perceptivo, apropiadamente redescrito como una "reflexión corporalizada". La percepción adquiere la dignidad de "conocimiento originario" porque en ella un sentido inmanente a la sensibilidad es acogido por una subjetividad "encarnada" que precede a todo juicio pero que es asimismo su fundamento último. Eliminar las idealizaciones que se han ido sedimentando en lo percibido, de todos modos, entraña que el "sujeto encarnado" ejecute una peculiar "reducción" fenomenológica. El mundo emerge entonces como una realidad "habitada" por el "sujeto encarnado" y en modo alguno "constituida" por él. Por haber identificado el *cogito* perceptivo con el *cogito* reflexivo acusa Merleau-Ponty al cartesianismo de degradar el mundo percibido al nivel de realidad objetivada.

6. La "fe perceptiva" exige compromiso y complicidad

La preponderancia del "cuerpo propio" o cuerpo "fenomenal" en esta etapa, de todos modos, no debiera llamar a engaño. Es notorio que Merleau-Ponty designa como "cuerpo propio" o "cuerpo fenomenal" el "cuerpo-sujeto" como "sujeto natural"¹⁵, contraponiéndolo al "cuerpo objetivo", cuya

¹⁵ PHP, p. 231.

“manera de ser” es el de una “cosa”. Como afirma Enrica Lisciani Petrini, no se trata “de un ‘descubrimiento’ del cuerpo y de sus manifestaciones, como se suele decir en referencia al difuso estereotipo de una exaltación de la corporalidad, en su dimensión superficial, ‘epidérmica’. Es exactamente lo contrario: la necesidad de ajustar cuentas con las ‘tinieblas’ a las cuales la corporalidad, y sólo ella, continuamente conduce. [...] Trabajando sobre el cuerpo se descubre (dentro del cuerpo, dentro de nosotros mismos) algo inalcanzable para la misma razón, algo que la confronta con su propio límite y con su propia impotencia: la insuperable *pasividad del cuerpo* mismo. ‘La absurdidad que está en nosotros’ y que sólo podemos ‘padecer pasivamente”¹⁶. La *Fenomenología de la percepción*, en suma, cuestionó tanto el pensamiento objetivador como el subjetivista, hasta el punto que su crítica bifronte del intelectualismo y del empirismo dio lugar a una convincente demolición de la metafísica del sujeto. Constatando que la experiencia perceptiva impide privilegiar el punto de vista ejercido “desde ninguna parte”, en la citada obra propuso Merleau-Ponty un modelo de racionalidad tan abierto como precario, pues no pudiendo ser considerada ni completa ni inmediata nunca está completamente garantizada.

Es preciso indicar que si en la etapa de la *Fenomenología de la percepción* el *logos* del mundo perceptivo es presentado como la presuposición implícita del pensamiento, también amenaza la pretendida certeza de sus idealizaciones con un desmentido irrefutable. Por tanto la filosofía debe orientarse hacia la “experiencia siempre renovada de sus propios inicios”, de manera que “su único contenido admisible debe describir esta incipiente situación”¹⁷. Filosofía y percepción mantienen por consiguiente una relación de complicidad, ya que ambas deben aceptar un acceso a la verdad siempre parcial y sucesivo, y que sólo podrá ser obtenido intersubjetivamente. Ambas deben renunciar a sintetizar sus truncadas perspectivas en un conocimiento englobante y definitivo. Queda impugnado, por tanto, el ilusorio compromiso con una objetividad total, concomitante con la experiencia “de

¹⁶ Enrica Lisciani PETRINI *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Napoles, 2002, p. 206.

¹⁷ PHP, p. 23.

sobrevuelo" que Merleau-Ponty siempre denunció. Al mismo tiempo debe ser abandonada toda actitud condescendiente ante los aspectos contingentes de la experiencia y las opacidades de la percepción, porque el vínculo de la filosofía con la "creencia primordial en el mundo" o *protodoxa* es indisoluble y porque no puede ser eludida la ambigüedad de los procesos perceptivos. No es posible reducir la percepción a un objetivismo pretendidamente unívoco, como no puede ser disuelta en un dualismo que enfrenta la facticidad con las verdades *a priori*. Por todas estas razones, el descriptivismo fenomenológico debe ser substituido por "una filosofía decidida a resituar las esencias en la existencia, convencida de que para comprender a la vez el ser humano y el mundo es preciso tomar su compartida facticidad como punto de arranque"¹⁸.

La conminación merleau-pontiana a "poner al descubierto" un horizonte de experiencia originaria, de todos modos, no debe ser entendida literalmente. No es una exhortación a "recuperar" una realidad primigenia que supuestamente existe por sí misma y tal como es en sí misma, y que el pensamiento debería restituir "excavando" el subsuelo vivencial que la oculta. Merleau-Ponty abandonó paulatinamente la ilusión "arqueológica" de restituir o "exhumar" el protohorizonte perceptivo que, como oculta realidad primordial, yace bajo los sedimentos depositados por las prácticas objetivadoras. Constató con nitidez cada vez mayor que lo "primordial" no puede ser considerado por sí mismo "inmediato", y legó a afirmar que la tarea del pensamiento no es indagar "inmediatez quimérica" alguna. Acabó convenciendo de que recuperar un estrato primordial de la experiencia, hasta ahora soterrado e inaccesible, *presupone siempre una recomposición activa e innovadora*. Exige una intervención "creativa" que desmiente toda aspiración a restituir inalterada su identidad. La propia "fe perceptiva" reclama de nuestra parte, según Merleau-Ponty, una disposición activa que presupone compromiso y complicidad. Cabe concluir, por consiguiente, que lo "originario" no debe ser considerado inmediatamente accesible, y que "reconquistar" los estratos primigenios de la experiencia no es recuperar una positiv-

¹⁸ PHP, p. 14.

dad oculta y llevarla a la luz. Más bien ocurre lo contrario, ya que no puede tener lugar sin una incansable, vigilante e ininterrumpida aportación constructiva. Quedan así descalificadas las filosofías que se proponen rescatar vivencias más o menos olvidadas, restituir un orden primordial de inmediatez, o excavar arqueológicamente un ámbito prerreflexivo presuntamente sumergido en nuestra experiencia actual. La propuesta "estratigráfica" merleau-pontiana, por el contrario, exhorta a unas prácticas en estado de perpetua iniciación. En vez de aspirar a "poseer nuestro objeto", Merleau-Ponty propone "comprenderlo por medio de una verdadera creación"¹⁹. De esta manera se afianza una paradoja central de su pensamiento: solamente "un contacto con el mundo que no puede ser objetivado" merece ser llevado *activamente* a su "realización objetiva"²⁰.

7. El mundo y el lenguaje como "tejidos diacríticos"

En su etapa intermedia, Merleau-Ponty asignó a la filosofía la tarea de regresar a sus fuentes más primigenias. Afirmó que el auténtico pensamiento es una "creencia primordial en el mundo" o *protodoxa* que ha decidido, por decirlo así, "volver sobre sí misma". En el discurso de ingreso en el *Collège de France* definió el pensamiento como un indefinido trabajo de "expresión", entendiendo este término como la manifestación de un sentido que, paradójicamente, se encuentra en una ininterrumpida génesis. Merleau-Ponty insiste en que "expresarse" no es plasmar un sentido que la experiencia ha llevado ya a su plena realización. Ocurre lo contrario, y toda expresión digna de este nombre debe revisar un sentido ya instituido, cuestionando su inmovilidad y violentando su propensión a la inercia. Expresarse, efectivamente, no es externalizar un sentido que hasta ahora ha permanecido implícito u oculto pero que estaba ya completo antes de ser llevado a la luz. Una filosofía que se concibe a sí misma como prolongación de un proceso expresivo fundamental debe denunciar como ilusoria la posibilidad de alcanzar una unidad inmediata con lo expresado. Para esclarecer el ám-

¹⁹ Maurice MERLEAU-PONTY *La Nature. Notes. Cours du Collège de France* (edición de Denis SÉGLARD), París, 1995, p. 77. En lo que sigue este título será abreviado como *N*.

²⁰ *N*, p. 71.

bito prerreflexivo al cual se propone "expresar", la filosofía debe renunciar paradójicamente a "coincidir" con él. El pensamiento no puede pretender "adecuarse" a sentido preexistente alguno, como llegó a parecer natural en la epistemología clásica. Reactivando así el pre-cartesianismo de Montaigne, corresponde a nuestro tiempo "renunciar a la ilusión de que un sujeto estable alcance un saber definitivo acerca de un mundo finito"²¹. De todos modos, Merleau-Ponty perseveró en su afán por transformar el sentido prerreflexivo, o sea el inexplicito sentido autóctono que habita en toda realidad primordial, en sentido explícito y comunicable.

La trayectoria que culminó en la doctrina "intraontológica" elaborada por Merleau-Ponty al final de la década de los años 50, empezó hacia 1948-1950 redefiniendo su proyecto filosófico como una "teoría de la expresión". Es plausible conjeturar, efectivamente, que en 1952 Merleau-Ponty planeaba escribir un ensayo sobre el lenguaje literario que iba a cuestionar la tesis de la transparencia del lenguaje y la doctrina ontológica que veladamente la fundamenta, tal como Jean-Paul Sartre las había expuesto unos años antes en *¿Qué es la literatura?* También proyectaba escribir un texto filosófico que debía tener como título *El origen de la verdad*, destinado a fundamentar filosóficamente las concepciones "literarias" del mencionado ensayo. El propósito de ambas obras era elaborar "una teoría concreta del espíritu" cuyo centro de gravedad iba a ser "una nueva teoría de la expresión". Las líneas maestras de este proyecto filosófico, anterior a la "intraontología" propiciada por el "engaño asociado a las filosofías de la conciencia", aparecen plasmadas en dos textos: *La prosa del mundo*, publicado póstumamente porque su redacción había sido interrumpida hacia 1952, y *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, aparecido en la revista *Les temps modernes* en 1952 y posteriormente recogido en la obra *Signos*. Ambos textos combaten las concepciones de Sartre sobre el lenguaje. Rechazan su celebración de la "transparencia inherente a la prosa", y cuestionan el poder de "desvelar" o incluso de "crear" significaciones puras y absolutas, atribuido a la literatura por el radical compromiso subjetivista de Sartre. También repudian la onto-

²¹ Bérengère PARMENIER *Le siècle des moralistes*, París, 2000, p. 40.

logía dualista que se nutre de una tajante contraposición de conciencia y mundo. Contra estas concepciones intelectualistas, la "teoría concreta del espíritu" que propone Merleau-Ponty afirma la unidad de todas las actividades humanas en un único tejido simbólico al que denomina "expresión" y cuyo carácter especifica como histórico, corporal y contingente. Esta doctrina se encuentra dramáticamente alejada tanto de la comprensión sartreana de la significación (una creación *ex nihilo*, pura y transparente, capaz de trascender los signos y los procedimientos), como del naturalismo de la ciencia (ya de antemano las significaciones se hallan implantadas en las cosas).

Incluso la actividad humana más elemental es simbólica, al parecer de Merleau-Ponty, pues mantiene una continua relación de intercambio con el cuerpo y con las cosas. Todos nuestros actos son significantes porque introducen diferencias en un entramado de posibilidades. Sobre todo son "deformaciones coherentes" que se aplican a una estructura ya instituida y a la cual confieren una dimensión histórica radical por su efecto reestructurador. Incluso la cosa percibida es concebida como "formando parte de un tejido diacrítico al cual pertenece también el cuerpo" ²². Este "tejido diacrítico" es la matriz del lenguaje, adquirida con la primera percepción. Por ello afirma Merleau-Ponty que "el *sentido* sobreviene en el tejido diacrítico del mundo", del mismo modo que "la *significación* surge en el tejido diacrítico del lenguaje" ²³. De modo análogo, las actividades *no* reflexivas son entendidas por Merleau-Ponty como modalidades *prerreflexivas* del pensamiento, ahora transformado en "el aspecto más eminente de una acumulación tácita e implícita". Como consecuencia de todo ello, concibe la acción humana como una comunicación y un intercambio que en modo alguno llegan a perturbar los conflictos entre intereses materiales o simbólicos. También en este aspecto se opone a Sartre, quien reducía la intersubjetividad, como es notorio, a "una lucha a muerte entre las conciencias" suscitada por el carácter

²² Pascal DUPOND "De la diopie à l'*Ineinander*. L'esquisse d'une ontologie dans les Cours du Collège de France" en: *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible* (ed. por M. CARIOU, R. BARBARAS y E. BIMBENET), *Cahiers de Chiasmi International* 1, Milán, 2003, p. 159.

²³ *Loc. cit.*

"infernál" de "los otros", consecuencia a su vez del egoísmo ontológico del "para-sí".

8. Hacia la trascendencia pura, sin "máscara óptica"

La postrera etapa meditativa de Merleau-Ponty se caracteriza por una autocrítica implacable y por el ascendente que en ella adquieren unos temas que en las fases precedentes sólo aparecían en estado incipiente. Por encima de todo su filosofía experimentó una inflexión que hizo poco adecuada la designación de "fenomenología". No renunció a describir el estrato más originario de la experiencia, pero adquirió una decantación negativista al interesarse por la "*certain absence*" que lacera o menoscaba el pensamiento y las cosas. En esta época Merleau-Ponty contempló con inusitado rigor sus anteriores ideas: "Lo percibido irrumpe 'tal como es', pero la *Fenomenología de la percepción* sobrevaloró su plenitud, con lo cual empobreció el aspecto concomitante. Es preciso restituir los rasgos alusivos y discontinuos de lo percibido. El contacto nunca llega a agotar la cosa, porque ésta, además de presencia, es también ausencia"²⁴. Al filo de esta reforma su pensamiento se transformó en una "ontología de interconexión", divulgada sobre todo con el nombre de "intraontología", y cuyo "ser" es la instancia que Merleau-Ponty designa como "el invisible del visible". Designa de este modo el soberano "horizonte de invisibilidad" que se halla presente en todo "visible" sin que, por otra parte, pueda él mismo ser visto. Con esta finalidad intenta profundizar en los aspectos ontológicos de la realidad primigenia que su propia indagación había puesto al descubierto. Sigue vigente, por tanto, el programa que fijaba para la filosofía la tarea de conducir la experiencia preobjetiva a su plena expresión. La única variación realmente importante consiste en que ahora tal "experiencia preobjetiva" es descrita como la inserción o penetración recíprocas de todo en todo. Esta interconexión promiscua que Merleau-Ponty designa como *Ineinander* es el tema preponderante escrutado por la "intraontología".

²⁴ Merleau-Ponty en: TILLIETTE "La démarche ontologique de Merleau-Ponty", *op. cit.*, p. 8.

También en esta fase postrera tiene lugar una dramática revocación que atañe a la persistente preocupación merleau-pontiana por el lenguaje. Si su pensamiento todavía incipiente trataba de "resituar el pensamiento técnico en el silencio de la inherencia a sí mismo y a las cosas, o sea en el mundo antrepredicativo primordial, inscribiendo el sentido temático en el abrazo del sentido no temático: el sentido inmanente o naciente, el estrato fenomenal pre-lógico", más tarde procedió a privilegiar el habla en detrimento de la lengua. Postuló que el lenguaje es fundamentalmente una *praxis*: el orden dinámico que gobierna el advenimiento del sentido. Y señaló que este carácter instituyente se impone cuando el lenguaje se vuelve "palabra hablante" y alcanza a procurar significaciones inéditas. La etapa "intraontológica", en cambio, aborda el lenguaje con la intención de "remontar a lo sonoro y a lo hablante a partir de lo mudo, pasar de la 'voz del silencio' a la 'voz de nadie' que es el lenguaje ordinario"²⁵. El ejemplo del lenguaje, en todo caso, permite entender que el principal rasgo distintivo de la "intraontología" expuesta en su obra póstuma *El Visible y el Invisible* es la recalcitrante reversibilidad que prevalece sobre toda diferencia. Por encima de todo se trata de demostrar que no existe línea divisoria alguna entre la percepción ingenua y la ciencia, entre el habla común y el lenguaje literario, entre la expresión pictórica y la formulación poética, y entre el "pensamiento bruto" o "salvaje" que se encuentra inscrito en nuestro cuerpo y el pensamiento más reflexivamente "desencarnado". De todos modos, Merleau-Ponty continúa asignando a la percepción un alcance modélico. La importancia atribuida a las homologías, las reverberaciones y las correspondencias le hacen descifrar cualquier fenómeno a la luz de la casi milagrosa unificación que lleva a cabo la vida perceptiva.

De este modo resulta planteada la "ontología de interconexión" o "intraontología" que concibe la abertura humana a la realidad como "un vínculo con el ser que procede del interior del ser"²⁶. Pero este "vínculo" está interiormente "lacerado" o "menoscabado" por la ausencia y el déficit, y en

²⁵ *Ibid.*, p. 378.

²⁶ VI, p. 268.

definitiva por la negación, por lo cual puede decirse que Merleau-Ponty inaugura un "nuevo pensamiento de la negatividad". Su principal protagonista es un originario "ser bruto", equivalente a un infinito "esfuerzo de articulación" realizado por un desconcertante "logos salvaje". Al invocar este estrato primordial, Merleau-Ponty se propone "restituir el mundo" como un orden de realidad absolutamente distinto de la "realidad representada". Pretende recuperarlo en la forma de un "ser vertical que 'representación' alguna agota pero que todas consiguen 'alcanzar', [y que no es otro que] el Ser salvaje" ²⁷. Predomina en este panorama "intraontológico", de todos modos, la referencia a una "presencia originaria" que es también "el trasfondo a partir del cual puede ser pensada toda donación". Esta elusiva "matriz de posibilidades" es notoriamente designada como "carne" por Merleau-Ponty, aun cuando en algunas ocasiones la llama también "la visibilidad del invisible" o "el prototipo del ser". O sea que la "carne" es el inagotable trasfondo "invisible" de donde emergen incesantemente nuevas diferenciaciones formales. Algunas veces Merleau-Ponty la describe como la "embriología del Ser", pues entiende que su intrínseca volubilidad exige un esclarecimiento que sólo puede ser indirecto y metafórico.

También se interesa Merleau-Ponty en esta etapa "intraontológica" por el ámbito marcado por la "transcendencia pura, sin máscara óptica" ²⁸. Cuando el "visible actual o empírico" se "repliega sobre sí mismo", efectivamente, da lugar a un "invisible" que no puede ser ni visto ni "descifrado" ("está *ahí* sin ser *objeto*" ²⁹). Este "invisible" es la apoteosis del "horizonte" soberano que prevalece sobre todo pensamiento, y paradójicamente es accesible por estar "centrado en torno a un núcleo de ausencia"³⁰. Al filo de este descubrimiento entiende Merleau-Ponty que la conciencia sensible es "el invisible del visible", puesto que el "visible" se ha replegado sobre sí mismo y ha segregado una "interioridad". Acusa por tanto a la conciencia fenomenológica de no ser capaz de "ver" aquello mismo que en realidad le

²⁷ VI, p. 306.

²⁸ VI, pp. 282s.

²⁹ VI, p. 283.

³⁰ *Loc. cit.*

permite "ver", o sea de no advertir aquello por medio de lo cual las cosas se nos hacen presentes.

9. El origen transcendental del mundo reside en el mundo mismo

Abandonando ahora la especificación del pensamiento de Merleau-Ponty en las etapas de su desarrollo, es plausible compendiar los perfiles preponderantes de su pensamiento en una perspectiva general. En ella sobresale la necesidad de volver a la experiencia del mundo que el ser humano "vive" realmente, procediendo a una radical redescrición de la idea de conocimiento. De manera correlativa, también es preciso orientar el pensamiento hacia una rehabilitación ontológica del ámbito sensible. Asimismo es indispensable indagar la "genealogía" del sentido, esclareciendo la "fisiología" que la realidad adopta ante los seres humanos desde el punto de partida de los procesos perceptivos. Y no pueden dejar de ser investigadas las "funciones anónimas" que configuran la característica individual que Merleau-Ponty denomina "estilo del mundo" y a la que concibe como "unidad pre-objetiva". Conviene tener en cuenta que entiende por "estilo" la difusa decantación de la experiencia a la cual es plausible designar como "generalidad preconceptual"³¹. Pero también puede ser descrito, en términos tomados de la obra de Marcel Proust, como la "revelación de la diferencia cualitativa en la manera de manifestársenos el mundo, la cual es imposible transmitir por medios directos y explícitos"³². Al tiempo que constatamos la severidad y la intransigencia de su producción filosófica, no podemos dejar de señalar que las influencias literarias y pictóricas fueron un persistente estímulo para Merleau-Ponty.

Situados en esta perspectiva general, conviene indicar asimismo que Merleau-Ponty cuestiona algunas importantes complacencias del panorama filosófico contemporáneo. Por ejemplo, tanto el planteamiento analítico como el hermenéutico coinciden en asignar al lenguaje un rol decisivo en la

³¹ Maurice MERLEAU-PONTY *La prose du monde* (edición de Claude LEFORT), París, 1969, p. 63. (Hay una traducción al castellano a cargo de F. PÉREZ GUTIÉRREZ: *La prosa del mundo*, Madrid 1971) En lo que sigue este título será abreviado como PM.

³² Marcel PROUST *A la recherche du temps perdu* (ed. de J.-Y. TADIÉ), vol. II, París, 1988, p. 43.

formación de las experiencias vividas y en la orientación de los desempeños cognitivos. Merleau-Ponty no pone en duda este protagonismo del lenguaje, pero señala con énfasis que "no hay análisis alguno que pueda esclarecerlo, extendiéndolo ante nosotros como si fuera un objeto"³³. Una actitud parecida es su denuncia de las posiciones simétricas del fundacionalismo y del constructivismo como igualmente insatisfactorias. Con este doble rechazo cree permanecer fiel a la consigna husserliana de retornar "a las cosas mismas", ya que según el fundacionalismo el lenguaje se limita a reflejar el mundo de la percepción inmediata, del cual suministra una representación adecuada y coincidente, mientras que para el constructivismo el mundo resulta de las prácticas interpretativas que nos dan acceso a él, descartando que exista un nivel anterior de experiencia. Confrontando este dilema clásico, por un lado Merleau-Ponty rechaza la aspiración de la filosofía a una "captación total y activa" de la realidad que culmine en una definitiva "posesión intelectual", y por otro lado prescribe un mayor acercamiento a la experiencia, de índole perceptiva y expresiva al mismo tiempo. Se aferra una vez más a la idea de que la experiencia prerreflexiva, o sea el "mundo silencioso" de la percepción, suministra un estrato primordial de sentido. Esta realidad primigenia solicita el "trabajo" de la articulación lingüística, exigiéndole una "reapropiación creativa" que lleve a la expresión aquello que las cosas "quieren decir" en su silencio originario.

El pensamiento de Merleau-Ponty no solamente cuestionó con radicalidad algunas cruciales convicciones del pensamiento contemporáneo, sino que también puso en tela de juicio los más importantes mandatos de la Modernidad filosófica. Por encima de todo contrapuso nuestro fundamental entrelazamiento sensible con el mundo a la progresiva "pérdida de terreno mundano" que había auspiciado la Tradición Moderna. Subrayó la conexión "natural" con la realidad que procura todo proceso perceptivo y que parecía haber quedado truncada en los inicios de la Modernidad, al haber reducido Descartes la vida perceptiva al pensamiento de la percepción. Su progresivo distanciamiento del cartesianismo, precisamente, explica la preponderancia

³³ PHP, p. 448.

asignada por Merleau-Ponty a la corporalidad. Entendí que el planteamiento dualista moderno resulta invalidado por la experiencia de nuestro cuerpo, el cual entraña la unidad originaria de exterioridad e interioridad, extensión y conciencia, materia y sensibilidad. Por estar en el límite entre naturaleza y libertad, el "cuerpo propio" equivale a un "yo natural"³⁴. Esto quiere decir que está difusamente presente ante sí mismo, aun siendo incapaz de replegarse en una interioridad desencarnada. Desde luego este "yo natural" no puede ocupar lugar alguno en una ontología como la cartesiana, empeñada en confrontar la extensión material con el pensamiento puro.

Precisamente esta invocación del contacto "natural" con la realidad, fundamento y justificación de nuestra vida perceptiva, explica la importancia que Merleau-Ponty asignó al vínculo prerreflexivo con el mundo de la experiencia "ingenua". Se propuso localizar el origen transcendental del mundo en el mundo mismo, y rechazó las formas de pensamiento que pretenden haberlo encontrado fuera de él. "La filosofía no puede ignorar episodios de génesis como el hecho de que un niño perciba antes de pensar, empezando a proyectar sus sueños en las cosas y sus pensamientos en los demás, y formando con ellos un bloque de vida común, donde las perspectivas no se distinguen todavía"³⁵. Merleau-Ponty no se contentó con poner al descubierto la realidad que han ocultado nuestras sucesivas idealizaciones. Más radicalmente todavía, pretendió acceder al elemento "originario" por excelencia que en ocasiones llamó "mundo de la vida" (el husserliano *Lebenswelt*), pero que en general entendió como "el mundo mudo, anterior al ser humano". Así designó al "ámbito perceptivo originario" surgido "por no haber dejado intacta la noción habitual de realidad objetiva", y grávido "de una verdad de la percepción que subsiste a pesar de todo, [por ser] una verdad del mundo pre-copernicano"³⁶.

La insistencia de Merleau-Ponty en que la tarea primordial del pensamiento es escrutar los estratos más originarios de la realidad, es paralela a

³⁴ PHP, p. 502.

³⁵ Maurice MERLEAU-PONTY *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours*, Grenoble, 1988, p. 108.

³⁶ Merleau-Ponty en: TILLIETTE "La démarche ontologique de Merleau-Ponty", *op. cit.*, p. 381.

su convicción de que elucidar el nivel de experiencia que antecede a toda elaboración teórica, sea ésta filosófica o científica, esclarece numerosas perplejidades filosóficas. Esta fascinación por la experiencia primigenia, como puede advertirse, acompañó a Merleau-Ponty en su trayectoria pensante. Así concibió que la experiencia primordial u originaria es un momento privilegiado de la manifestación de la verdad, pues todavía no ha sido desvirtuada por el pensamiento objetivador. De modo análogo, la simplificadora confrontación del sujeto y el objeto, en su opinión, es el producto siempre tardío de una historia a la vez individual y colectiva. "La operación propia de la fenomenología es desvelar el estrato pre-teórico. Las idealizaciones de la filosofía de la conciencia encuentran respaldo en su seno, y pueden allí ser superadas"³⁷. En líneas generales mantuvo Merleau-Ponty que el propósito de la filosofía es "acceder a un estrato de la coexistencia entre las cosas que, siendo pre-humano, es también más profundo que el suministrado por la inspección del conocimiento"³⁸.

Merleau-Ponty siempre entendió que la experiencia "en estado naciente", objeto de su interés preponderante, es aquella que todavía no ha sido sometida a la objetivación de la ciencia o del intelectualismo filosófico. Y mantuvo que tanto ciencia como filosofía se fundamentan subrepticamente en la misma experiencia primordial que pretenden haber dejado atrás. Ni una ni otra serían posibles sin ella, y de hecho la presuponen tácitamente al constituirse en disciplinas "objetivas". En consecuencia Merleau-Ponty procuró referir las construcciones filosóficas y científicas al orden primigenio de experiencia que las genera y las justifica, esforzándose en relativizar las dos reificaciones, sujeto y cosa, que toda teoría implícitamente conlleva. Debe ser tenido en cuenta que "la experiencia en estado naciente" que precede a toda objetivación, con frecuencia adopta en los escritos de Merleau-Ponty "el aspecto empírico de una anterioridad cronológica"³⁹, aun cuando en rigor se trate de un fundamento transcendental con todas las prerrogativas

³⁷ S, p. 208.

³⁸ N, p. 72.

³⁹ Etienne BIMBENET "Les pensées barbares du premier âge. Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant", en *Chiasmi International* 4, 2002, p. 65.

de la anterioridad lógica. O sea que la "experiencia naciente" no es únicamente un principio constituyente, una "condición de posibilidad" tanto para la ciencia como para la filosofía, ya que también puede tratarse de "una experiencia del pasado que todavía no ha sido objetivada" .⁴⁰ A causa de que la experiencia infantil "pone al descubierto tanto lo originario (transcendental) como el origen (psicológico y empírico), es decir: tanto el inicio de hecho como el fundamento de derecho", el desarrollo de la mente en la infancia cautivó el interés de Merleau-Ponty a lo largo de su itinerario filosófico.

10. El complejo vínculo ontológico entre el cuerpo y el mundo

Un aspecto que es preciso destacar en el pensamiento maduro de Merleau-Ponty, patente sobre todo en *El visible y el invisible*, es la fidelidad a su compromiso en describir fielmente la presencia "bruta" del mundo, o sea tal como nos es dada en la "fe perceptiva". Se trata ante todo de acoger la presencia del mundo sin presuposiciones y sin recurrir implícitamente a un punto de vista absoluto que nos "libere" de nuestra inscripción en la realidad. Al formular esta propuesta, Merleau-Ponty está haciendo frente a un problema filosófico secular. El mundo solía ser determinado integralmente sobre un trasfondo de irrealidad, como lo contrario de la nada, o lo que es lo mismo: la metafísica definía el ser como una positividad en la que toda indeterminación estaba excluida. Por lo tanto, el proyecto de captar directamente el ser, sin presuposición alguna y sin contraponerlo a la nada, equivale a reconocer en él un ingrediente de negatividad. El hecho de que "hay algo" no significa que deba haber objetos determinados. Significa que en cualquier circunstancia estamos siempre ya en el ser, y por tanto que el no-sentido o el vacío ontológico son imposibles. La nada sólo es factible como un momento interno del ser. Ahora el ser no tiene por que superar una nada antecedente, por lo cual en modo alguno posee la positividad de la cosa. Al contrario: el ser impone la indeterminación que precisamente solemos expresar cuando afirmamos que "hay algo". El ingrediente de negati-

⁴⁰ *Loc. cit.*

ción que conlleva el mundo confronta la positividad del objeto puro. La presencia masiva del mundo, su incuestionable densidad ontológica, impiden comprenderlo como una colección de objetos, y en definitiva confundirlo con la naturaleza. En vez de encontrarnos con cosas perfectamente delimitadas, en realidad siempre hacemos frente a una totalidad abierta que comprende todo cuanto puede sobrevenir. Pero no por ser la suma de todos los entes, sino en la medida que el "mundo" es su ingrediente común, del cual los entes emergen y en el cual, a pesar de todo, permanecen retenidos.

Por esta razón afirma Merleau-Ponty que todas las cosas que se nos manifiestan albergan algo así como una "distancia interior", o sea una indeterminación que es perfectamente compatible con una presencia plena. Lejos de ser su antagonista, esta indeterminación es la condición que hace posible la presencia. A título de ejemplo, Merleau-Ponty prolonga las indagaciones de Husserl en *Ideen II* sobre la función del tacto en la constitución del "cuerpo propio". Es célebre su descripción de la mano izquierda tocando la mano derecha. De entrada mi mano izquierda se me manifiesta como un objeto cualquiera, dotado de unas cualidades táctiles específicas. Pero de pronto mi mano izquierda se vuelve sensible: siente la mano que la toca en el mismo momento en que es tocada. Es característico del "cuerpo propio" ser sensible a la superficie de sí mismo, o sea que tiene una experiencia de sí mismo que le hace sentirse "encarnado". No se trata de que el cuerpo sea una porción de materia que tiene la propiedad de ser consciente de sí mismo. Al contrario: esta dualidad está difundida por todo el cuerpo porque éste puede ser indistintamente "tocante" y "tocado" en cada uno de sus puntos. O sea que el cuerpo solamente es cuerpo en la medida que está esencialmente "encarnado". La experiencia únicamente es tal en la medida que surge en un cuerpo, y es un error suponer que sólo podremos acceder a ella (el tacto en el ejemplo anterior) si superamos nuestro enraizamiento en el mundo y negamos nuestra encarnación.

Sucede, por consiguiente, que la "encarnación" es una condición para "sentir" el mundo, y en modo alguno una frontera o un obstáculo. El sujeto de la tradición metafísica, en realidad, no podía tener experiencia alguna.

Carecía de familiaridad ontológica con aquello a lo cual se le pretendía vincular porque sólo se hallaba encarnado por accidente. Sólo hay realmente experiencia si el sujeto forma parte de aquello de lo cual tiene experiencia. En el tacto, por ejemplo, el sujeto que toca puede ser él mismo tocado. La condición para que el sujeto tenga la experiencia de un mundo, en definitiva, es que esté "hecho" de la misma textura que el mundo. Y estas constataciones acerca del tacto pueden ser aplicadas a la visión. Sólo hay visión si el vidente es visible. Una visión sin cuerpo, una visión desde ningún lugar, no sería visión alguna. Pero la visión suele ignorar que está encarnada: se toma a sí misma por transparente, y por esta causa ha sido la metáfora privilegiada para el conocimiento.

Con su análisis del cuerpo, en definitiva, Merleau-Ponty descalifica las presunciones del conocimiento clásico. Por efecto del cuerpo el sujeto está inscrito en el mundo, a la vez que el mundo está inscrito en el sujeto. Esta paradoja subyace a toda experiencia, propiciando el doble envolvimiento que Merleau-Ponty denomina "*chiasme*" o "quiasma", noción de origen retórico que designa una figura con cuatro términos en forma de cruz. Con su ayuda Merleau-Ponty describe en esencia el complejo vínculo ontológico entre el cuerpo y el mundo. La encarnación de la conciencia y el acceso del mundo a la fenomenidad son procesos simétricos y contrarios a un tiempo. La percepción exige encarnación, por lo cual es al mismo tiempo un acontecimiento del mundo y una iniciativa privada, constatación que pone en entredicho el concepto fenomenológico de "vínculo intencional". Merleau-Ponty insiste en que toda sensibilidad se encuentra esencialmente "encarnada", o sea que es un acontecimiento del mismo mundo al cual pertenece el cuerpo. Por medio de la sensibilidad, en definitiva, el mundo accede a la manifestación. La sensibilidad (cuyo sujeto es el cuerpo) no puede ser distinguido del proceso de aparición de lo sentido (cuyo "sujeto" es el mundo). Dicho de otro modo: es imposible distinguir entre el "volverse-cuerpo" de la sensibilidad y el "volverse-fenómeno" del mundo.

A lo largo de la precedente exposición hemos abandonado la filosofía de la conciencia y nos hemos adentrado en una ontología de la sensibilidad.

Hemos atendido a la "encarnación" para acceder a la esencia del fenómeno, pero Merleau-Ponty insiste notoriamente en que "no somos nosotros quienes percibimos; al contrario: es la cosa quien se percibe allá abajo". Abandonando la figura característica de su primera etapa, el ser-en-el-mundo soportado por un cuerpo, el pensamiento merleau-pontiano ha pasado a indagar la potencia fenomenizante del propio mundo, constitutiva del cuerpo percipiente y denominada "*carne*" por Merleau-Ponty. Así el "cuerpo propio" (una amalgama de corporeidad y subjetividad) se ha convertido en el testimonio ontológico de un Ser que es su propia fenomenización (es la unidad de sí mismo y de su manifestarse). La percepción ya no procede de un sujeto capaz de llevar el ser a la manifestación, porque ahora se enraiza en una visibilidad intrínseca que es sinónimo de "un ser que es eminentemente *percipii*". El "cuerpo propio", de todos modos, sigue siendo protagonista porque su naturaleza revela una estructura original del mundo de la cual él mismo es testimonio ontológico (está inscrito en el mundo y al mismo tiempo hace que el mundo se manifieste). El cuerpo, en otras palabras, amalgama la dualidad de la conciencia y del objeto. Tener un cuerpo significa que el mundo del cual forma parte existe a su vez de la singular manera que, como hemos visto, Merleau-Ponty denomina "*carne*". Dicho de otro modo: la "*carne*" es el ámbito que acoge toda manifestación, incluyendo el propio cuerpo. Es el ser mismo del "visible", en cuanto que no descansa en la positividad del sentido y por consiguiente conlleva un ingrediente de invisibilidad.

11. Cada cosa expresa por sí misma su parentesco con todas las demás

El cuestionamiento merleau-pontiano de la Tradición Moderna se manifiesta aquí con toda su fuerza. En el pasado la encarnación comprometía nuestra relación con la "verdadera" realidad. Ahora, por el contrario, es precisamente la instancia que la hace posible. En el pasado la encarnación imponía un enquistamiento en el mundo que parecía limitar un conocimiento perfecto, siempre posible *de jure*, y regulado por la adecuación o coincidencia. Ahora la inscripción del sujeto en un mundo por medio de su cuerpo, y

la manifestación del mundo como aquello que realmente es en sí mismo, han dejado de ser los términos de una alternativa insuperable, pues expresan una idéntica situación ontológica. Ya no tiene sentido alguno el ideal de un superconocimiento capaz de liberar el mundo de su envoltura de apariencias, sólo porque la conciencia parece haber conseguido liberarse del cuerpo. No es por que nosotros tenemos un cuerpo que el Ser se da a distancia. Ocurre más bien lo contrario, y es a causa de que lo propio del Ser es darse a distancia (o sea: darse como "mundo") que el sujeto se encuentra encarnado. En definitiva la finitud no es el obstáculo que nos impide acceder a la "verdadera realidad". Corresponde a la finitud una dimensión positiva porque es la condición por la cual "hay algo".

La fenomenidad de todo cuanto se muestra es perfectamente compatible con la distancia que lo constituye, o sea con su negatividad. La característica de todo cuanto se manifiesta es darse en una especie de "distancia" que en modo alguno es incompatible con una eventual proximidad. La cosa que se manifiesta no es transcendente en el sentido que clásicamente designa un objeto exterior a la conciencia, pero lo es en la medida que la transcendencia constituye su ser. La distancia que nos separa de lo percibido no es un rasgo extrínseco porque es en cierto modo la forma específica de su manifestarse. La cosa percibida se encuentra a cierta distancia de nosotros simplemente porque "se manifiesta". Por estas razones Merleau-Ponty caracteriza lo visible por medio de su intrínseca *invisibilidad*: "ver" consiste siempre en ver más que aquello que se ve. Rompe de este modo con el pensamiento tradicional sobre la sensibilidad; desvela su sentido real, y de él extrae una ontología. La sensibilidad no es ahora una realidad subalterna, indigna de comentario alguno, evidente y opaca a la vez. Como notoriamente formuló Merleau-Ponty, "la persuasión silenciosa de la sensibilidad es el único medio por el cual el Ser se puede manifestar sin convertirse en positividad, sin dejar de ser ambiguo y transcendente".

La sensibilidad se caracteriza por la distancia, como acabamos de ver, pero este rasgo no la relega al ámbito de lo indecible. Mantiene Merleau-Ponty que lo percibido se substrahe a la positividad de la esencia, y que si

bien supera al orden de los puros hechos, su indeterminación no consiste simplemente en la carencia de determinaciones. Impugna de este modo la tradición metafísica, empeñada en atribuir a la presencia el carácter puntual del hecho, y en pensar la presencia en tanto que actualización. Merleau-Ponty subtrae lo percibido a la dicotomía abstracta del hecho y la esencia, y rechaza la noción de objeto porque constata que toda cosa es "cosa del mundo". Es propio de "todo cuanto hay" no encerrarse nunca en sus propias determinaciones. El axioma de la "invisibilidad de lo visible" significa precisamente que "todo cuanto hay" queda siempre retenido en la profundidad del mundo sin que jamás se pueda despegar de él. Con lo cual la presencia perceptiva no puede ser concebida como una mera localización espacio-temporal, ya que aun estando aquí está también fuera de aquí, y aun siendo presente es también pasada y futura. Estos sorprendentes rasgos de la cosa percibida se deben a que es algo más que la simple actualización de una esencia. La presencia sensible conlleva un aura o halo, denominado "*logos salvaje*" por Merleau-Ponty, que la abre a todo cuanto la rodea y la articula con todo cuanto le es ajeno.

Ya hemos señalado que Merleau-Ponty rechaza la noción de objeto porque constata que toda cosa es "cosa del mundo". No sólo porque delimita un lugar en el mundo, sino también en el sentido de que el mundo sobreviene en este lugar. Manifestarse en el mundo, en definitiva, equivale a darse como modalidad de la presencia del mundo. Toda cosa es "cosa del mundo" porque posee una fuerza "emblemática" o generalizadora que incide en las restantes cosas. La existencia de la cosa, en suma, muestra un "estilo de mundo". O sea que el "contenido" de la cosa es también una "forma" con vocación transitiva. E inversamente, el modo de existir del mundo es irreductible a la simple yuxtaposición de las cosas. Según Merleau-Ponty, la palabra "mundo" significa que cada cosa expresa por sí misma su parentesco con todas las demás, sin que este haz de relaciones tenga nada que ver con las esencias. Cada cosa conlleva una dimensión de generalidad por el simple hecho de manifestarse, no habiendo diferencia alguna entre singularidad y generalidad. La cosa que se manifiesta equivale a una "dimensión", pues las otras cosas pueden manifestarse a su vez en referen-

cia a aquélla. Un ejemplo esclarecerá estas sorprendentes constataciones. El color azul no es ni un contenido determinado ni una esencia, o sea el límite ideal hacia el que deberían tender los azules concretos. Más bien es algo así como un "elemento del mundo" que comunica con una infinidad de cosas en múltiples direcciones. Merleau-Ponty recuerda a este respecto que el poeta Paul Claudel evocó "un azul del mar" tan intenso "que únicamente la sangre es más roja". Esta célebre formulación alude a que el modo de existir de este azul permite relacionarlo con la profundidad viscosa de la sangre. Al mismo tiempo, señala Merleau-Ponty, el azul del cielo está concertado con la euforia glacial y luminosa del agua que discurre río abajo. El azul como "dimensión" se encarna en el mar y en la sangre, lo mismo que en el río y en el cielo, formando así el vocabulario de un *logos* silencioso. Por consiguiente, la manifestación sensible es "un segmento del *logos* tácito del mundo", dice Merleau-Ponty, o sea un principio de equivalencia para todo cuanto *no* es ella misma. El simple hecho de su singularidad la convierte en un "estilo encarnado".

Al celebrar los prodigios de la percepción Merleau-Ponty pone también de relieve el paralelismo entre el análisis del lenguaje y la descripción del mundo percibido. Del mismo modo que el sentido nace de la diferenciación diacrítica de los signos, en sí mismo carentes de toda positividad, la presencia sensible es una dimensión que permite diferenciar los acontecimientos del mundo y que por tanto hace posible que éstos se manifiesten. Merleau-Ponty habla de "dimensión" y no de esencia porque quiere hacer patente que la invisibilidad caracteriza toda manifestación sensible. Al fin y al cabo, la "dimensión" no se distingue de los elementos a los cuales constituye y en cuyo seno se manifiesta, instaurando entre ellos una coherencia desconceptualizada. Con lo cual resulta que lo percibido no es únicamente un fundamento originario para los objetos del entendimiento. Es ante todo un sentido o manera de ser originales que es adecuado tanto a las realidades percibidas como a las ideales. Según Merleau-Ponty conviene no caer en un reduccionismo ingenuo al impugnar la existencia de un universo *positivo* de ideas, y es preciso seguir respetando la diferencia fenoménica entre percepción y pensamiento. Pero no se limita a subrayar el carácter específico de la

sensibilidad, elaborando una "ontología regional" sin incidencia alguna sobre la existencia y sobre el talante de otros ámbitos del ser. Por el contrario, su "ontología de la sensibilidad" constata que ésta es el sentido mismo del Ser, pues la entiende como "la forma universal del ser *bruto*". O sea que darse de manera sensible aparece como la condición para "llegar a ser", en el bien entendido que la realidad "inteligible" en modo alguno se substraerá a este principio general. La idealidad se da en la sensibilidad como filigrana exenta de toda positividad. Es la unidad velada que impregna las propias diferencias que articula o, si se prefiere, es algo así como un invisible que exhibe su propia ausencia en el seno del visible. La sensibilidad, según Merleau-Ponty, engloba la diferencia fenoménica entre lo sentido y lo pensado en tanto que sinónimo del Ser.

