

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

***Las estructuras ontológicas del cuerpo y las formas
de comunicar con el mundo y con los demás en la
perspectiva de Maurice Merleau-Ponty***

Autor: Gabriel Jiménez Távira

**Tesis presentada para obtener el título de:
Lic. En Filosofía**

**Nombre del asesor:
Florentino Medina Arriola**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación "Dr. Silvio Zavala" que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo "Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada", se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.



Escudo
De la
Escuela

UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

RVOE ACUERDO No. 960701
CLAVE 16PSU0024X

ESCUELA DE FILOSOFÍA

**“LAS ESTRUCTURAS ONTOLÓGICAS DEL CUERPO Y LAS
FORMAS DE COMUNICAR CON EL MUNDO Y CON LOS
DEMÁS EN LA PERSPECTIVA DE MAURICE MERLEAU-
PONTY”**

TESIS

**Que para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFIA**

Presenta:

GABRIEL JIMÉNEZ TAVIRA

**ASESOR DE TESIS:
LIC. FLORENTINO MEDINA ARRIOLA**

MORELIA, MICH.

DICIEMBRE 2008

Dedico...

A Ariadne Jiménez Díaz

que ha dado un nuevo sentido a mi vida
y por quién
desde ahora comienzo nuevamente a vivir.

A mi Esposa

por el amor que nos tenemos.

A mis padres y hermanos

por su eterna confianza,
y el apoyo que jamás
encontraría en nadie más.

A Juvenal Vargas

por la amistad
y los aportes incomparables

Agradezco...

A quién me hizo posible la vida:

A Dios

por que todo lo hizo posible

A mis padres

Luis y Justina

Por que les debo todo lo que soy

A quienes me han compartido lo que son:

A mi esposa

Cleo

Por acompañarme en mi trayecto

A mis hermanos

De quién he recibido un gran impulso

A mis maestros

Por forjar los ideales que ahora comparto

A las instituciones que me formaron

Seminario de Cd. Altamirano

Seminario de Tacámbaro

Universidad Vasco de Quiroga

Índice

1.- Resumen.....	3
2.- Introducción	4
3.- Marco teórico	9
4.- El sentido ontológico de la fenomenología en Merleau-Ponty.....	11
4.1. La persona del autor.....	11
4.2. Superación de los dualismos tradicionales.....	15
4.3. El problema de la percepción.....	24
4.4. La relación cuerpo-mundo-ser.....	32
5.- Hacia una ontología estructural del cuerpo.....	35
5.1. La corporeidad.....	35
5.2. La experiencia del cuerpo	40
5.2.1. La espacialidad y el movimiento.....	47
5.3. Las dimensiones del cuerpo.	55
5.3.1. La intencionalidad.....	56
5.3.2. La verticalidad.....	64
5.3.3. La reversibilidad o quiasma.....	69
6.- El cuerpo como centro de unidad y alteridad en el hombre.....	81
6.1. El cuerpo en la unidad ontológica del hombre.....	81
6.2. Mi cuerpo y el otro: centros de alteridad.....	92
7.- Conclusiones	104
7.1. Objetivas.....	104
7.2. Proyectivas.....	112
8.- Bibliografía	114
8.1. Básica.....	114
8.2. Complementaria.....	115
8.3. Virtual.....	116
8.4. Hemerográfica.....	117

9.- Nuevos enfoques.....	118
10.- Glosario.....	120

1.- Resumen.

El objetivo fundamental del presente estudio fue “Resaltar la corporeidad del hombre en su realidad ontológica, como manifestación dinámica, vivencial y fundacional del ser-del-mundo y del ser con el otro, a partir de la obra de Maurice Merleau-Ponty.” Lo que quiere decir, que se tienen que considerar las estructuras del cuerpo y las formas de comunicar con el mundo y con los demás, sin salir del cuerpo humano mismo. Los principales problemas que he planteado son los siguientes: ¿Es posible de algún modo, encontrar en la línea fenomenológica de Merleau-Ponty, una formulación estructural y ontológica del cuerpo humano, como fundamento y criterio para una coherente visión de la persona humana, que permita el acceso a la realidad del mundo y consecuentemente a la realidad del otro, sin perder la propia identidad e integridad? La solución sólo tendrá lugar en los ámbitos expuestos de la corporalidad perceptiva del hombre. Por lo que, el desglose de la tesis, busca tomar como referencia la visión fenomenológica que Merleau-Ponty renueva de Husserl, para enfocarla hacia perspectivas ontológicas más establecidas. Se trata de un panorama original e inaugural en la comprensión del hombre como ser corporal.

En ese sentido, hablaré en primer término del despliegue fenomenológico con sus diversas implicaciones ontológicas; luego se acentuará, de una forma estructurada la realidad ontológica del cuerpo, como realidad vivencial, unificadora y siempre actualizante del hombre –en conceptos como: *intencionalidad, verticalidad, reversibilidad, entre otros-*; y finalmente, una vez conocida su estructura, abordaré su realidad ontológica unificada y se llamará al hombre: sujeto encarnado; pero también concluiré, en que éste sujeto encarnado no es estático y por lo mismo, no está condenado al solipsismo. Hay en su interior la necesidad de la manifestación y la expresión, de un más allá del propio cuerpo, por cuyas implicación se ponen en juego las relaciones del *ser-del-mundo* y las relaciones del ser con los *demás*, al que se ha denominado: Ser de Intercorporeidad.

2.- Introducción.

El propósito de este trabajo, consiste en analizar las relaciones entabladas por el hombre a partir de su cuerpo, con el mundo y con los demás, dentro del marco de pensamiento del autor francés Maurice Merleau-Ponty. Con lo que se expresa la manera particular en que se han enfocado los objetivos, que consisten sobre manera, en: “Resaltar la corporeidad del hombre en

su realidad ontológica, como manifestación dinámica, vivencial y fundacional del ser-del-mundo y del ser-con-el-otro”. Por tal motivo, el problema que atraviesa la tesis, consiste en descubrir el grado de relación que hay entre los dinamismos y estructuras que silenciosamente se desenvuelven en el interior del hombre y que lo realizan en el exterior; así como su complicidad para constituir plenamente al hombre sin restricciones impuestas a la ontología por el dualismo tradicional. Las invocaciones temáticas pueden formularse al tratar de “encontrar en la línea fenomenológica de Merleau-Ponty, una descripción estructural y ontológica del cuerpo humano, como fundamento y criterio para una coherente visión de la persona humana, que permita el acceso a la realidad del mundo y consecuentemente a la realidad del otro, sin perder la propia identidad e integridad”. La idea fundamental de lo que he hecho consiste en el descubrimiento de un nuevo enfoque acerca de la naturaleza del hombre, tomando como punto de partida y llegada, la constitución de su cuerpo. Al ser un enfoque nuevo, no es, sin embargo, algo desconocido para algunos autores contemporáneos. Por esta razón, se advierte la falta de iniciativas para llevar la obra más allá de lo que podría ofrecer al pensamiento filosófico, con lo que se indica de paso, que se trata de un trabajo monográfico.

La monografía centrada en el pensamiento de un filósofo, se ha vuelto común en los círculos académicos de investigación, y sobre todo en los requisitos institucionales de investigación y acreditación de licencias. El trabajo que hoy presento, tiene esas mismas características, y es quizá una de las formas peculiares de abordar el planteamiento pontyano, sin transgredir los límites en que ha sido expuesta su filosofía. No busco en lo absoluto, añadir nada, ni forjar un nuevo sistema; nada de eso está ahora en mis manos. Lo que si estoy dispuestos a presentar, son las líneas inéditas de la filosofía de Mauricio Merleau-Ponty, en el sentido más resuelto del término. No se trata lo desconocido, sino lo insospechado del autor. Aquello que ha dado giros en la confrontación con la llamada “época posmoderna”. Nuestra intención no es polemizar las argumentaciones contemporáneas acerca de la posibilidad de la filosofía, sólo se pretende indagar sobre lo que éste autor refiere de las estructuras ontológicas del cuerpo, sus dinamismos y conexiones; en una palabra, indagamos acerca del mundo de la vida, que bien puede considerarse el punto de partida de todo filosofar.

Merleau-Ponty, pudo anticiparse a la crisis venidera del posmodernismo, por ello no fue raro encontrar constantemente en sus obras, el deseo de volver a plantear la filosofía desde el interior de la vida. Merleau-Ponty, a quien se ha considerado deudor de Husserl, es también quien lo supera, sobretodo por que supo situar el verdadero valor de la reducción fenomenológica, ahí donde ya no es posible reducir la realidad del fenómeno; sin embargo, la

revitalización de los planteamientos husserlianos, pueden apreciarse en tratar los problemas de la filosofía más allá del subjetivismo, al que Husserl, nunca pudo escapar.

El trabajo que hoy se presenta, tiene el propósito de hacer una lectura de los principales puntos de la filosofía merleau-pontyana, donde se extrae una ontología perteneciente a un orden completamente diferente al que la cultura occidental nos ha habituado. Este tercer orden de comprensión está marcado por la noción de *percepción* o estructura perceptiva. Se ha querido partir de aquí, para encontrar los hilos conductores que hacen pasar la fenomenología a la ontología. En realidad, la noción de *percepción*, ha sido como la condición *sine qua non*, de todo acceso filosófico al ser; en ella se reúnen las características propias de un tercer orden estructural que se sobrepone a los impuestos por el dualismo. Sólo a partir de ella, puede superarse el grave problema del dualismo tradicional.

Merleau-Ponty, ha creído que Occidente atraviesa una crisis monumental en el conocimiento, pues ni la ciencia, ni la filosofía sostienen relaciones estrechas con el problema del Ser; son filosofías de sobrevuelo o también denominadas *no-filosofías*. Su problema ha consistido en no tratar al ser desde el mismo ser. Así que nosotros, a la luz de la percepción intentaremos penetrar esos ámbitos, situando el problema del Ser en el mismo Ser.

En éste trabajo, se exponen también las líneas de indagación acerca de las estructuras y dimensiones del cuerpo a la luz de la percepción. Invalidando algunos argumentos que obstaculizan dicha indagación por su falta de precisión, y se ofrecen otros, que no sólo esclarecen, sino que dan cuenta además, de una clase de relaciones insospechadas a la filosofía de sobre-vuelo. Pretendo seguir en la exposición del trabajo, la siguiente dialéctica: Primero, se intentará dar a conocer la personalidad intelectual del autor, para que el lector se de cuenta de quién se trata. Segundo, daré a conocer los principales obstáculos que imposibilitan la plena realización de la filosofía, y que Merleau-Ponty se impuso superar con una magistralidad inusual, se trata de los dualismos tradicionales, que tantos problemas a traído a la filosofía, y que nosotros trataremos de abordar a lo largo del trabajo. Tercero, una vez resuelto mediáticamente el problema de los dualismos, se busca el esclarecimiento de la noción de *percepción*, con motivo de puntualizar los centros de intersección de lo puramente fenomenológico-epistémico a lo propiamente ontológico. Lo que indica que, rastreamos los rasgos ontológicos de la percepción para confirmar los estatutos del mundo y del cuerpo, en los ámbitos propios del Ser. Cuarto, una vez que se ha visto la relación que establece la percepción respecto del cuerpo y del mundo, en un sentido general, se intenta exponer las estructuras y dinanismos ontológicos del cuerpo, no sin antes haber situado algunos estudios previos acerca de la corporalidad que viene siendo nuestro tema central. Aquí se vuelve una exigencia, mostrar

que se está partiendo de la experiencia del mismo cuerpo, sin la cual carecería de sentido nuestro propósito. Esta experiencia fundamental tiene que ver con el cuerpo en movimiento; es decir, situado en un espacio y tiempo primordiales, por lo que se trata de una experiencia espacio-temporal, concebida en la motricidad intencional del cuerpo. Algunos estudios al respecto, que esclarecen los resultados pontyanos de la motricidad intencional, son los impuestos por la psico-fisiología del esquema corporal, el miembro fantasma, entre otros. Quinto, ahora mostraré cómo las nociones de intencionalidad, verticalidad y reversibilidad, son correspondientes con las estructuras y dinamismos fundamentales del ser; ésta es una de las grandes novedades del pensamiento merleau-pontyano, para establecer un vínculo perceptivo con el Ser, sin transgredir sus puntos de conexión y realización. Dichas nociones, no designan elementos de ontología dualista, tienen el mérito de describir los momentos extáticos del ser. Séptimo, a ellos, sigue la confirmación ontológica del ser del hombre por su cuerpo, donde señalo que pese a sus dinamismos, el hombre en su cuerpo mantiene su unidad e integridad. El hombre al no ser puramente cuerpo o alma, no es sino un *Sujeto encarnado*. Octavo, este mismo hombre –sujeto-encarnado- no está como decía Heidegger, arrojado al mundo, no es un ser-en-el-mundo, es un ser-del-mundo, se descubre en la realización de la percepción y en la motricidad espacio-temporal, y ahora se entiende en su constitución natural como espíritu encarnado. Noveno, este espíritu encarnado, no está condenado al solipsismo, su naturaleza misma, imposibilita esto, ya que es todo un nudo de relaciones constitutivas con el mundo y con los demás. El punto de intersección es el cuerpo humano mismo, en sentido propio y vivencial. Décimo, el otro sólo es posible como otro, en cuanto es ese otro como yo; es decir, en cuanto es cuerpo. Finalmente cerramos planteando la problemática de la alteridad en y desde el cuerpo, superando en ello, a los planteamientos formulados tanto por Descartes como por Sartre.

Los diez puntos propuestos aquí, tienen un sitio especial en la distribución de temáticas que se a hecho a lo largo del trabajo. El orden es el siguiente: En el Primer apartado, se aborda lo que denominamos el “Sentido ontológico de la fenomenología”, respondiendo a los tres primeros puntos señalados anteriormente; en el Segundo apartado, intento ofrecer un despliegue de ideas acerca de la ontología del cuerpo, por tal motivo nos acercamos a lo que se denomina “Una ontología estructural del cuerpo”, aquí se expresa todo lo que tiene relación a los dinamismos y estructuras fundamentales de la corporeidad humana, donde se despliegan los segundos tres puntos; finalmente, en el Tercer y último apartado, intento deducir de la gama de relaciones estructurales del ser: por un lado la *unidad* y por otro la *alteridad*, éste apartado tiene por título: “El cuerpo como unidad y alteridad en el hombre”, donde se busca pensar la unidad

y la superación del solipsismo en los márgenes del cuerpo vivo, respondiendo a los últimos cuatro puntos.

La resolución de todos los planteamientos aquí presentes, han sido guiados por la lectura de las principales obras del autor, entre las que destacan: “*La estructura del comportamiento*” (1942), “*Fenomenología de la percepción*” (1945), “*Lo visible y lo invisible*” (1960), “*La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*” (1948), “*El Ojo y el espíritu*” (1960), entre otras que aparecerán a lo largo del escrito. No ha sido mi intención abordar la tesis en un sentido exhaustivo, sólo pretendo mostrar un nuevo enfoque, que pueda responder a aquél que por alguna razón se muestra insatisfecho con los presupuestos ontológicos tradicionales y no por el mero hecho alternativo de la novedad, sino por el deseo incansable de plantear la novedad en la búsqueda de las certezas. Se trata pues, como constantemente afirma Merleau-Ponty, de aprender a ver el mundo, de volver a plantear los problemas desde el corazón del hombre, es decir, desde su cuerpo, única realidad que le es accesible naturalmente.

3.- Marco teórico.

Tomo como punto de partida para el desglose de mi proyecto de investigación, el panorama crítico y sistemático que de inicio Maurice Merleau-Ponty enfrenta como forma de actualización del proyecto fenomenológico de E. Husserl, en la *Fenomenología de la percepción* (1945), editada cincuenta años después de los primeros trabajos de éste, y que tiene que ver con lo todavía actual de la fenomenología husserliana. En ese sentido, la *Fenomenología* se vuelve problemática, en la medida en que constituye una vuelta a las *esencias*: la esencia de la *percepción* y de la *conciencia*. Pues de lo que se trata es de enfocar la fenomenología a la relación *yo-mundo*, a partir de la *percepción*, de la que encontramos rastros en su primer obra, *la estructura del comportamiento* (1945). La *percepción* constituye así, la síntesis del análisis fenomenológico, pues es ella misma la relación de la conciencia y el mundo.

En un segundo momento, se enfoca el tema de la *percepción* como realización del *cuerpo* en la *experiencia*, tanto espacial como temporal, buscando los hilos de conexión entre lo psíquico y lo fisiológico. Además, tiene por objetivo señalar la realidad estructural del cuerpo a la luz de esa relación que mantiene con el mundo a partir de la percepción. Para abordar lo anterior, tomamos como referencia primordial la *Fenomenología de la percepción* (1945), aun que no es considerada una obra ontológica netamente, puede apreciarse en ella, según Felipe Boburg, una importante matización de elementos ontológicos, que prevalecen a lo largo de la obra. Una segunda referencia, indudablemente muy recurrente, será *Lo visible y lo invisible* (1964), obra con una madurez ontológica significativa, pues pueden apreciarse algunas dimensiones del hombre, a partir de su cuerpo, como la *reversibilidad*, la *intencionalidad* y la *verticalidad*. Cuya importancia radica en otorgar a la investigación cierta consistencia en los términos estructurales expuestos.

Si bien es cierto que la percepción abre simultáneamente la relación ser-mundo, también hace posible un entrecruce, en el que el *ser* se ve expuesto al mundo y a los otros, por ello finalmente, veremos esa posibilidad de mantener una posición a favor de la unidad del hombre por su cuerpo (condición *sine qua non* de la alteridad), así como su comunicabilidad con el otro sin salir del propio cuerpo, señalando que el hombre al ser uno, está como destinado por su cuerpo a los otros, hace con el prójimo un especie de quiasmo. Unidad y alteridad serán pues, como la resolución y conclusión, de los análisis potenciales del cuerpo, es decir, la forma en que el cuerpo no sólo es en sí mismo algo ontológico, sino que además, toda naturaleza

ónica del cuerpo, se entiende en relación al quiasmo sustentado con el mundo y con los otros, estableciendo pues, los principios para una sólida interpretación ontológica de la expresividad corporal.

Indudablemente la investigación, versa sobre el pensamiento de un único autor, como se puede apreciar, pues considero que su obra es crucial para la reivindicación de la corporeidad del hombre, que hoy en día se considera fundamental en la configuración de la naturaleza humana, mas allá de lo meramente biológico y más acá de lo puramente espiritual, para encontrarnos con el hombre como *sujeto encarnado*, y por su propia *carne* abierto al mundo y a los demás. Con lo que nos situamos en un planteamiento filosófico de un orden inusual, que aun que tiene esa característica, no deja por eso de ser una propuesta reivindicadora de la filosofía, pues de lo que se trata ahora, es de encontrar un terreno apropiado para su ejercicio.

4.- El sentido ontológico de la fenomenología en Merleau-Ponty.

4.1. La persona del autor.

Nace Merleau-Ponty el 14 de marzo en Rochefort-sur-mer (Charente-Maritime)¹; Tras estudiar en la Escuela Normal de París y obtener su agregación en filosofía, Merleau-Ponty, enseñó primero en un Liceo y después en la Escuela Normal. Terminada la guerra, durante la cual sirvió como oficial, fue profesor primeramente en la Universidad de Lyon y luego en la Sorbona. En 1952, se le nombró titular de la cátedra de filosofía en el Colegio de Francia.² En el que sucedió a Biran y a H. Bergson.

Luego de una reseña rápida, sobre los sucesos más significativos que lo implicaron durante su vida, conviene señalar otros que lo hicieron importante para su tiempo y para la filosofía contemporánea, estos sucesos están marcados por su actividad filosófica, como docente y como escritor. Primariamente, notemos que Merleau-Ponty, se hizo importante desde sus primeras obras, *La estructura del Comportamiento*, editada en 1942, y que presenta junto a *La fenomenología de la percepción* en 1945, para obtener el grado de doctor, dato que no debe pasar por alto, pues define toda su propuesta filosófica, incluso la línea sobre la que realiza toda su obra posterior. Como profesor titular en 1948, y con el curso impartido en la Universidad de Lyon, Merleau-Ponty, edita en fruto de aquellos, *L'union de l'ame et de corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, digamos, que es una obra para consolidar las ideas relacionadas sobre la interacción del alma y el cuerpo, rastreando los diversos enfoques que se han planteado –aun que equívocamente-, acerca de la percepción.

Como todo filósofo, no se excluye de la actividad política, y considera que aunque el filósofo debe estar comprometido con su tiempo y con los problemas sociales, no puede encasillarse en ningún partido o Iglesia que defienda la posesión de la verdad. Manifiestamente participa de la vida social de su tiempo con dos obras interesantes: *Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste* (1947)³, en la que examina las formas de terror que utiliza el comunismo para someter a la sociedad; *Las aventuras de la dialéctica* (1955), que cuestiona las formas extremas del materialismo marxista desde una óptica política contemporánea, en ésta obra puede apreciarse una crítica a Sartre, en manifiesta ruptura con su visión social de la historia, sin embargo, su verdadera ruptura se da en un plano ontológico existencial, donde

¹ Martínez, Rodríguez Fernando, *Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995. P. 9.

² Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía 9: de Maine de Biran a Sartre*, Barcelona, Editorial Ariel, 2000. P. 235.

³ Aparece en Francés, debido a que no se cuenta con la obra traducida al español.

pone de relieve una nueva manifestación del dualismo contemporáneo, característico por la puesta en escena de los conceptos hegelianos, del *en-sí* y el *para-sí*, donde Sartre establece la frontera clásica de la conciencia y el mundo, como realidades infranqueables. No podríamos hablar de una ruptura con Sartre, si antes no puntualizamos el hecho que los junta en el tiempo, como personajes insustituibles en la crítica política y filosófica, nos referimos a *Les temps modernes*, revista que ambos co-fundaron junto a Simone de Beauvoir, cuyo prestigio e influencia templaron los diferentes círculos de pensamiento francés.

Otras obras indiscutiblemente filosóficas, son: *La prosa del mundo* editada en 1969, con la que busca las conexiones entre su concepción del cuerpo-sujeto con las formas de realización del lenguaje; además; *El ojo y el espíritu* (1960) una ejemplificación práctica de la percepción; *Signos* (1960); y *Lo visible y lo invisible*, Obra póstuma, publicada por Claude Lefort en 1964, que aunque inacabada -pues fue interrumpida por su lamentable muerte, acaecida el día 3 de mayo en 1960, a causa de una trombosis coronaria- representa una verdadera joya del pensamiento contemporáneo, pues es la explicitación de la tan implícita ontología merleau-pontyana.

Como académico, nunca perdió la oportunidad de matizar sus cátedras con la formación de sus diversas obras, de hecho el desarrollo más importante de su carrera que representa los resúmenes de los Cursos del Collège du France 1952-1960 -editado por Claude Lefort-, está delineado implícitamente por su visión particular de la filosofía, que va desde una crítica sobre la misma posibilidad de la filosofía⁴, hasta una confrontación de los últimos bosquejos del pensamiento sobre el hombre, sobre la naturaleza, y perfilados ontológicamente desde una perspectiva post-husserliana; es decir, una reivindicación filosófica con metodología fenomenológica.

Merleau-Ponty, como puede verse, es un pensador comprometido, no sólo con su tiempo filosófico y social, sino con toda la historia filosófica y social. De hecho es un pensador que ve a la historia como un recurso para des-andar las errancias del pensamiento occidental, en reacción al modernismo, al que – según Merleau-Ponty- los pensadores contemporáneos no escapan. Escribe en su tiempo, sin seguir a su tiempo, esto lo hace un auténtico pensador, pues no se pierde en filosofías prestadas, sino que más bien, las considera como un campo sobre el que vale cuestionar y reivindicar nuevamente al hombre. Su crítica es siempre prudente y mordaz, prudente por que no supone ningún criterio sin haber sido revisado escrupulosamente, y mordaz, por que su escrupulosa mirada desvela las antinomias expuestas como puntos de

⁴ Título asignado deliberadamente por el editor, Claude Lefort.

referencia para una des-mitificación auto-sugestiva; es decir, provoca que las diversas afirmaciones científicas pierdan el rigor de sus axiomas, en el mismo sentido en que habían sido expuestas como verdad. Su desglose crítico, pone de relieve ese auto-desengaño, en *La estructura del comportamiento* y desde un punto de vista menos científico y más filosófico, en *La fenomenología de la percepción*. Con ésta idea podemos apreciar a un filósofo, que buscando la posibilidad de la verdad, no exime ninguna crítica y por lo mismo ningún desengaño. Tanto en la ciencia positiva o natural, como en la psicología aludida anteriormente, pueden apreciarse contradicciones que vuelven vulnerable a la ciencia, por ello es menester buscar alternativamente, un recurso que perviva a los equívocos, y que además funde una nueva forma de comprender al hombre: a) En primer lugar, para Merleau-Ponty, *el objetivo* -como el lo dice- *es comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza –orgánica, psicológica e incluso social-*⁵. Este punto de partida nos señala la meta de un pensamiento, que considera todo el problema resuelto en la relación conciencia-mundo, y que Merleau-Ponty llamará *percepción*. En efecto, la ciencia a supuesto la *percepción*⁶ y la ha dado por hecho, por ello los principios de la ciencia están plagados de insensibilidad ante el Ser, pues como él lo dice, *...la ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas...*⁷, ya los órdenes – ontológicos- en que se inscriben le son indiferentes; b) En segundo lugar, el fenómeno de la percepción lo lleva a un estudio profundo del *cuerpo*, pues el cuerpo se entrelaza, se toca por dentro con el mundo a partir de la *percepción*. La ciencia había olvidado, incluso negado la potencialidad del cuerpo para abrir mundo, para focalizar significativamente la noción de verdad, pues la verdad no está plasmada en frases ni conceptos bien elaborados, ni en discursos voluminosos, ni mucho menos en un experimento determinante; la verdad es una *experiencia* vivificante, que vuelve primigenio el conocimiento, de donde se deduce que tiene por virtud, restaurar los marcos geográficos del mundo, situando al hombre en su interior e involucrando seriamente la situación espiritual de éste, en una situación, que más adelante llamaremos, corporal.

Con esas consideraciones hemos bosquejado la importancia de un pensador por su obra filosófica, pero de lo que se trata es de enfatizar cuál es la filosofía que se inscribe en sus obras, por ello quiero hacer un estudio concreto –en las siguientes líneas del presente capítulo-, que nos introduzca sobre su pensamiento, y prologue lo que viene a ser nuestra propia investigación. Partamos primero de los obstáculos que encuentra nuestro autor para hablar del

⁵ Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*. (Tr. Enrique Alonso) Buenos Aires. Editorial Hachette. 1976. P. 19.

⁶ Notemos, de algún modo, que el supuesto de la *percepción*, fue ignorado igualmente por Heidegger, al dar por sentado y resuelto el contacto con el mundo, pues cumplir las tareas cotidianas desde que clava y forja, el hombre se pone en contacto con el mundo. De aquí que Merleau-Ponty se distancie de Heidegger.

⁷ Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*. (Tr. Jorge Romero) Buenos Aires, Editorial Paidós, 1977. P. 9

conocimiento y los caminos que abre en la comprensión del hombre y del mundo. Analicemos pues la crítica a los dualismos tradicionales, luego la noción de *percepción* que introduce a la noción de cuerpo, y finalmente, la clase de relación que abre la percepción: cuerpo-mundo-ser.

4.2. La superación de los dualismos tradicionales.

El significado de toda la obra filosófica de Merleau-Ponty, gira entre un rescatar al pensamiento contemporáneo de conceptos que han prevalecido a partir de los grandes dualismos y un replantear la filosofía a partir de una tercera vía de acceso al Ser, o tercera dimensión como suele llamarla Josep María Bech, cuando pone de relieve la noción de *estructura*, como una unidad de integración o *Gestalt*⁸. Esto lo podemos apreciar en todas sus obras, pero de una forma sistemática y polémica, en sus dos obras doctorales, plagadas de referencias epistemológicas y fenomenológicas. Es importante abordar el tema de los dualismos, a que alude Merleau-Ponty, no por el mero hecho de conocer el proceso continuado de sus diversas obras, sino porque ésta crítica, es la puerta de acceso a sus planteamientos sobre la percepción y sobre las relaciones entre la conciencia y el mundo a partir del cuerpo.

Una de las premisas –que después abordaré en detalle, afirma que hay unidad entre la conciencia y el cuerpo; es decir, que el hombre es naturalmente un cuerpo-conciencia, o en palabras de Xabier Escribano: *el hombre es un sujeto encarnado*⁹, o conciencia *encarnada*. Pero Merleau-Ponty no supone esto desde el comienzo, rigurosamente ha penetrado en campos propicios de investigación, y *La estructura del comportamiento* marca éste inicio, que luego, con una constancia sorprendente se va extendiendo a toda su obra posterior; dinámica, donde el pensamiento y la palabra revelan secretos insospechados. Pero en medio de ese descubrimiento, Merleau-Ponty, invita a pensar más allá del sobre-vuelo, pues es evidente una constante: que el conocimiento está deletreado, pronunciado, a partir del dualismo, y que se ha generalizado a toda la cultura occidental de una forma inadvertida y desfigurada, en pronunciamientos poliformes y bien condensados en las articulaciones lingüísticas de la actualidad. Tal es el caso particular de las escuelas psicológicas de la *Gestalpsychologie* y el *conductismo*¹⁰ a que frecuentemente hace alusión nuestro autor, en ellas, el dualismo aparece disfrazado bajo los postulados teóricos y experimentales de la ciencia positiva, ofreciendo una visión de la naturaleza humana desde la perspectiva de la *funcionalidad*.

Pero éstos dualismos contemporáneos, no son sino la manifestación todavía vigente de los dualismos clásicos. Si en Platón o en Descartes, pudo descubrirse a un hombre con dos

⁸ Josep María Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, ANTHROPOS, 2005, p. 15.

⁹ Ver la Cita en la siguiente dirección electrónica:

http://www.uned.es/dpto_fm/invfen/invFen4/Rese%F1a%20Sujeto%20encarnado.pdf

¹⁰ Las escuelas psicológicas a las que hacemos alusión, tienen por característica primordial, posibilitar el alcance positivo de la ciencia al comportamiento humano mismo. Podríamos definir a la Gestalt como la psicología de la forma, donde nace la noción de estructura rescatada por Merleau-Ponty. Y el Conductismo, como la psicología positivista que consiste en el análisis experimental del comportamiento y la ingeniería del comportamiento en su más reciente expresión.

realidades opuestas por naturaleza; hoy, en los intentos contemporáneos, se puede apreciar en un psicologismo que por un lado concibe al hombre como pura conjugación de órganos en continua reacción al mundo (Pavlov) –por influencia del materialismo marxista, o lo concibe como una conciencia que da al mundo su propia significación y realidad (Brunschvicg) – influenciado por un idealismo kantiano-. El itinerario de las filosofías dualistas contemporáneas, a la luz de Merleau-Ponty, tiene su punto de partida de una reacción contra la modernidad, queriendo así situarse en un proceso de crítica y sublevación, sobre todo ante los conceptos tradicionales, tales como: alma, espíritu, sujeto, mundo, materia, realidad, entre otros, y que desplazan a condición de suponerlos en los nuevos discursos, tanto de la filosofía como de la ciencia. No es extraño, encontrar actualmente filosofías que optan por suplantar conceptos primordiales al conocimiento del hombre, pues les ha tocado vivir una época explosiva y de grandes sucesos, y por otro lado, no es extraño tampoco que lo sea, a condición de asumir el cientificismo moderno, estimado como único saber confiable. Este tiempo, -en el que nace también la obra de Merleau-Ponty-, es un tiempo plagado de filosofías extrañas al sentido original del hombre, que surgen en la Francia de los años de la posguerra. Filosofías todavía inscritas en la polémica instaurada con la cesación del pensamiento sistemático iniciado contra Hegel, que el mismo Merleau-Ponty, llamará las *no-filosofías*¹¹, por que constituyen esencialmente una denegación de la filosofía. Es común a nuestro tiempo encontrar las diferentes tendencias del pensamiento en constante oposición y recelo, duelo de idealistas contra realistas, espiritualistas contra materialistas, e interpretaciones cargadas o bien de objetivismos o bien de subjetivismos, siempre como referentes de mutua exclusión. Sin lugar a dudas, una prueba más de la pertenencia a la tradición histórica del pensamiento, y que es necesario volver a enfocar, no ya como un regreso sobre los propios pasos para volverlos a andar nuevamente, sino como un regreso para tomar el camino original.

Merleau-Ponty, significó para el pensamiento francés, más que una ruptura con la tradición tanto de la metafísica trascendental kantiana como del *cogito* cartesiano, un nuevo surgir de conceptos que no implican en modo alguno una ruptura del ser, sino una tercera vía de acceso al fenómeno del ser-en-el-mundo, como lo habían perfilado ya Husserl y más concretamente Heidegger. Pues, más allá de lo que podría fundar un idealismo o un realismo ontológicos, respecto de la percepción del mundo, éste les precede y se manifiesta como antecedente de todo conocimiento.

¹¹ Ver, *La posibilidad de la filosofía, resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, Merleau-Ponty, M., Madrid, ediciones Narcea, 1968. Pp. 204-5.

Puntualizaré a grandes rasgos los órdenes sobre los que puede apreciarse la crítica al dualismo tradicional vuelto contemporáneo, y notemos, de antemano, que en casi todos los temas que trata Ponty: gnoseológicos, políticos, estéticos, históricos, entre otros, siempre se enfocará a favor de una vía estructural de percepción que supere en profundidad las posiciones antagónicas o dualismos enfrentados. Por ello, ni el intelectualismo, empirismo, materialismo, espiritualismo, subjetivismo, objetivismo, dan cuenta de la riqueza entitativa del mundo, hay un sesgo y una ruptura, pero también una mirada equívoca. Así tenemos a Platón y Descartes remotamente y en una forma más reciente a Sartre. Este último, que Merleau-Ponty, considera dualista por su visión del Para-sí opuesta a la realidad del En-sí, dualidad que imposibilita la interacción de el ser-en-el-mundo (*In-Der-Welt-Sein*) heideggeriano.

En un primer plano, tenemos un debate que se origina en *La estructura del comportamiento*, sobre las nociones de comportamiento y forma, que nuestro autor rescata de las dos principales escuelas psicológicas de su tiempo, y a las que Merleau-Ponty, opone cierta resistencia, debido sobre todo a la aridez de los equívocos que emanan de sus principios, él mismo lo dice así... *a comienzos de siglo, el materialismo hacía de lo psíquico un sector particular del mundo real: entre los hechos en sí, algunos en el cerebro tenían la propiedad de existir también para sí. La antítesis espiritualista ponía la conciencia como una causa productora o como una cosa...*¹² Hay en general un cierto rechazo por las consecuencias que dicho enfoque implica, pues resulta abusivo invadir campos en enfoques completamente diferentes, como lo es el caso de entender lo psíquico a la luz de la fisiología, cual reacciones puramente orgánico-fisiológicas. Sin embargo, no niega por ello, la importancia y actualidad de otra noción, de fructífera relevancia, tal es la noción de *comportamiento*, que comprende un campo de comprensión mucho mayor que el que le daba Pavlov, porque *tomada en sí* —ésta noción—, *es neutra respecto de las nociones clásicas de lo psíquico y lo fisiológico*¹³.

Por otro lado, respecto a la teoría de la Gestalt, Merleau-Ponty en contraste, no está de acuerdo en asignar a la conciencia el poder de ser por sí misma productora del mundo (energía espiritual susceptible de dar realidad y sentido al mundo percibido), tal como la comprendía dicha escuela; sin embargo, decide aceptar y rescatar la noción de *forma*,...*porque ahorra la alternativa entre una filosofía que yuxtapone términos exteriormente asociados y otra filosofía que recupera las relaciones intrínsecas del pensamiento en todos los fenómenos.*¹⁴ Bajo estas consideraciones, su primer obra va perfilando la idea de *percepción*, pues tanto la idea de

¹² *La estructura del comportamiento...*P. 20.

¹³ *Ibíd.* P. 21.

¹⁴ *Ibíd.* P. 21.

comportamiento como la de *forma*, no constituyen sino las formas en que se ve realizada aquella.

Por otro lado, en su teoría del conocimiento, Merleau-Ponty, concede la primacía a la *percepción*, pues se trata de volver la filosofía a los antecedentes primordiales de todo filosofar. Esto le permite demarcarse del empirismo y el intelectualismo clásicos, con motivo de la realización del verdadero conocimiento tanto del mundo como del hombre mismo, ya que, en palabras del autor, *toman como objeto de análisis el mundo objetivo que no es primero ni según el tiempo ni según su sentido, uno y otro son incapaces de expresar la manera particular con que la conciencia perceptiva constituye su objeto*¹⁵. Como puede apreciarse, el único conocimiento que carece de radicalismos, y que abunda en experiencias vivenciales es la *percepción*.

Respecto de otros temas, como el lenguaje y la historia, sucede lo mismo. Su filosofía del lenguaje rechaza todo empirismo de *sentido*, como pura reproducción del vocablo que supone el pensamiento pronunciado, tampoco puede reducirse a una interpretación intelectualista que cree que el pensamiento supone la palabra, ya que sobre la función del lenguaje se descubre ante todo, que ambas se superan con la observación de que la *palabra tiene un sentido*¹⁶ existencial y activo—dirá Merleau-Ponty más adelante—. Así lo importante no es el lenguaje hablado, sino el lenguaje *hablante* u *operante*¹⁷, como lo indica *La prosa del mundo*, y que en *Fenomenología de la percepción*, lo concibe como *una manifestación, una revelación del Ser íntimo y del lazo psíquico que nos une al mundo y a nuestros semejantes*¹⁸. En su concepción de la historia, afirma la *historicidad* como una dimensión de la existencia humana, más allá de quienes creen en la absoluta disposición de la libertad o el absoluto determinismo de los acontecimientos sobre el hombre y el mundo.

Resumiendo la dificultad temática que presenta el dualismo clásico, ofrecemos un itinerario genérico, que nos enmarque la manifestación y trascendencia de los mas grandes exponentes de la visión dualista del hombre, y por los que se ha iniciado una importante matización del pensamiento científico y filosófico de todos los tiempos, esto para recordar que detrás de una visión del hombre, hay toda una interpretación y elaboración de doctrinas y prácticas que trascienden a cualquier acontecimiento aislado, que pareciera no significar

¹⁵ Merleau-Ponty Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Ediciones Península. 2000. P. 34.

¹⁶ *Ibíd.* P. 194.

¹⁷ La idea de lenguaje operante, viene precedida por la de *intencionalidad* operante, que presenta sus orígenes, en la psicología de Brentano, y Husserl. En el primero, el referente de lo psíquico es el fenómeno físico, en el segundo, el referente de lo psíquico es el fenómeno psíquico, y que ahora en Ponty, viene siendo como una mediación, que es posible realizarse a partir de la intencionalidad operante, donde toda referencia tiene que ver tanto con lo psíquico como con lo físico, ambos se interaccionan por la acción del cuerpo y sus significados.

¹⁸ *Ibíd.* P.

absolutamente nada relevante para el hombre y de lo cual, Merleau-Ponty, se propone desmentir:

A) Con motivo de la historia, es el *Fedón*, el primero y más radical compendio de significados dualistas. En él puede apreciarse un dialogo de convicciones eternas, donde se pone en juego la divinidad de las almas y la efímera manifestación de los cuerpos, por ello todo filósofo, ha de ocuparse únicamente de lo que es verdaderamente duradero... *te parece entonces* –repuso Sócrates- *que todos los cuidados de un filósofo no tienen por objeto el cuerpo, y que, por el contrario, procura separarse de él cuanto le es posible, para ocuparse del alma.*¹⁹ Y así del mismo modo como lo místico, lo epistémico, es una clara convicción de que el alma es la única e indubitable fuente de la verdad, ya que ésta, *mientras la busca con el cuerpo, vemos claramente que éste cuerpo la engaña y la induce a error... ¿y es entonces cuando el alma del filósofo desprecia el cuerpo, huye de él y hace esfuerzos para encerrarse en sí misma?-así me parece-*²⁰ Sí, atender al cuerpo resulta profano y erróneo, en cuanto a la mística y en cuanto a la verdad, se vuelve una exigencia... *purificar el alma...separarla del cuerpo.*²¹ Así se inscribe en la historia la primer coartada del hombre a la integridad de su ser, a la que Merleau-Ponty, sustituye por una valoración equilibrada del alma y el cuerpo, *como conciencia encarnada*. Lo más relevante de la abjuración merleau-pontyana con respecto a Platón, constituye la vuelta al cuerpo como condición de toda posible trascendencia y validación de la verdad, en el sentido exigible por la epistemología contemporánea. Confiere a su vez, un sentido axiológico al cuerpo, como cuerpo para mí (*Leib*), del que habla continuamente Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. Ya no es el cuerpo despojado, anquilosado por la incapacidad de significar algo para el sabio, el cuerpo que se expresa en términos pontyanos, devuelve la mirada sobre sí mismo, como condición *sine qua non* de toda manifestación del alma, entendida al estilo cartesiano como *conciencia*. Se supera así la dificultad, cuando el cuerpo pasa de ser la cárcel del alma y se constituye así mismo como la única y exclusiva condición del alma, por la que ésta tiene su más originaria manifestación y trascendencia.

B) Descartes, iniciador del pensamiento moderno, ha contribuido enormemente a revivir el dualismo platónico, de una forma que supera cualquier consideración teológica, debido a la importancia que confiere al problema del conocimiento, y a la iniciación de una ciencia capaz de garantizar la verdad, en su estado más puro e indubitable. Las *Meditaciones metafísicas*, inician una justificación milenaria, consistente en partir de un método que sea seguro seguir y

¹⁹ Platón, *Diálogos*, Madrid, GREDOS 1997. P. 548.

²⁰ *Ibíd.* p. 549.

²¹ *Ibíd.* P. 551

del cual pueda llegarse a verdades claras y distintas. Para Descartes, poner en evidencia la falibilidad de los sentidos es condición de toda verdad metafísica, por ello, la verdadera tarea de la filosofía se resuelve en los términos que ofrece la razón. Lo interesante del proyecto cartesiano tiene su suelo en considerar el cuerpo y el alma, como la fuente de todo posible conocimiento, considerando a partir de ésta resolución la naturaleza propia del hombre.

Si no hay manera de partir de los sentidos, por una imposibilidad natural, entonces se deduce, que no corresponde a los sentidos el conocimiento de la verdad, sino al alma, en términos de una conciencia clara y distinta. Ya no es el alma en el sentido antiguo, como elemento sutil, ligero y disperso por todas y cada una de las partes del cuerpo, sino la fuente de todo posible conocimiento. El alma constituye a la conciencia subjetiva. A diferencia del cuerpo, el alma-conciencia revela el único saber absoluto e indubitable, y dicha aseveración, hace posible que de una Epistemología se deduzca una Ontología, de modo que la cuestión de la *veritas* nos induce a pensar en una rotunda y crucial diferenciación entre cuerpo y alma. La afirmación necesaria sobre ¿Qué es un hombre?, nos lleva a precisar cada uno de los términos que intervienen en dicha resolución. En ella prevalece la idea de un cuerpo que es sentido y un alma que siente. Pero más todavía, la expresión sobre lo que es sentido; es decir, el cuerpo, motiva una idea que no corresponde con la verdad, y Descartes califica a la sensación como el acto de *fingir* e *imaginar*, ya que “*estos términos, me advierten mi error; fingiría si yo me imaginara ser algo, puesto que imaginar es contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal*”²². La sensación de mi cuerpo es sólo motivo de imaginaciones que no garantizan certeza alguna, por lo que cabe poner por separado lo que corresponde al cuerpo y lo que corresponde al alma. Tanto así, el plano epistémico convoca el ontológico, que termina por resolver la cuestión, como sigue: la pregunta ¿Qué es un hombre?, se expresa ahora por la cuestión ¿Qué soy?, que tiene por mérito focalizar el centro de la cuestión, y en cuya respuesta se manifiesta la más radical reducción de todos los tiempos: *Una cosa que piensa*.²³ Definir al hombre como el ser pensante, exclusiva ontología del yo pienso, es denigrar nuevamente el absoluto y escabroso problema del cuerpo, ontología que expresa los términos de una bifurcación categorial, donde los elementos se interaccionan por obra de una naturaleza incomprensible. ¿Qué es un hombre? Pone de manifiesto una doble naturaleza cuya frontera es imposible franquear. Por un lado, es materia extensiva, contrapuesta a aquella otra realidad que no comporta ningún significado material, y a la que ha llamado realidad pensante. *Res cogitans* contrapuesta a la *res extensa*, son los términos en que se prescribe una vez más el dualismo más

²² Descartes, R., *Meditaciones metafísicas* (otros escritos), México, Editorial Porrúa, 2001. p. 67.

²³ *Ibíd.* p. 67.

conflictivo de todos los tiempos, y al que Merleau-Ponty, califica como clásico, debido a las diversas formas que ha revestido después de Descartes. En suma el idealismo racionalista de Descartes, que por mucho tiempo ha prevalecido entre la afirmación y la negación de sus presupuestos, por fin ahora, tras el estudio minucioso y desprejuiciado de Merleau-Ponty, puede concebirse a un hombre integrado. En efecto, puesto que la piedra de toque del idealismo nace desde la perspectiva epistemológica, con el primer y más radical de los acontecimientos filosóficos: el yo pienso. Ahora toca ver florecer con mayor sutileza una nueva perspectiva epistemológica, que realiza al conocimiento y su contenido, con la más radical fidelidad. Los intentos husserlianos, no lograron desvincular la conciencia racional del acto vivencial del conocimiento, postulando una vez más la confirmación del intelectualismo racionalista iniciado en Descartes. En Merleau-Ponty, la fenomenología husserliana, engendra su verdadera misión: vincular al fenómeno en su ámbito natural de percepción. No corresponde a la razón por antonomasia penetrar la diversidad de los fenómenos, ya que por naturaleza el cuerpo está como predispuesto para asumir la percepción de los fenómenos del mundo. Los sentidos no engañan, y Einstein lo demostró, la diferencia está resuelta en la conformación de la totalidad del conocimiento a partir de la totalidad del cuerpo. El cuerpo en Merleau-Ponty, no es incomunicable con la conciencia, y por tanto, no fantasea e imagina sus sensaciones, es realmente un campo abierto al mundo y sus matices, en que la conciencia asume su situación carnal, como conciencia corporal.

C) Las expresiones más decididas sobre el planteamiento ontológico del hombre escindido, nihilizado, podemos encontrarlas una vez más en el pensamiento francés contemporáneo. Descartes había puesto la primera piedra de la modernidad y ahora, de una forma que supera los límites de la expresión, Sartre, pone la última piedra de la modernidad francesa, según expresiones análogas de Eugenio Trias²⁴, puesto que *El Ser y la nada*, constituye una obra que cierra toda una tradición sistemática en el pensamiento francés, por otro lado, prevalece a pesar del ocaso de las filosofías sistemáticas. Prevalece por una sencilla razón, *El ser y la nada*, constituye una obra que resitúa una de las más fundamentales características del pensamiento cartesiano: *el dualismo*. Partiendo de Husserl, Sartre emprende al igual que Heidegger, una superación sistemática del dualismo clásico, en donde su ontología fenomenológica pretende analizar la realidad y el significado del fenómeno en cuanto dice relación al Ser. Ya que si consideramos lo real como lo que *aparece*, entonces toda manifestación ontológica de lo real, se realiza desde el punto de vista del fenómeno, ya que el

²⁴ Trias, Eugenio, *Lo que queda de Sartre*, Hemeroteca cultural.es
http://www.elcultural.es/Historico_articulo.asp?c=12251

ser que aparece es siempre una relación a la conciencia, pues sólo en ella adquiere el significado ontológico.

El primer acceso al Ser, en la perspectiva de Sartre, tiene su punto de partida en la percepción, pero, a diferencia de Merleau-Ponty, la percepción sartreana, es un acto de conciencia, que pone ante sí un mundo de seres con estructuras propias y diversas. Y revela al ser en un doble sentido, en su *positividad* y en su *negatividad*. Según eso, el concepto de *Nada*, envuelve un sentido ontológico primordial que nace simultáneamente en un acto de la conciencia. El resultado de esta ecuación se adscribe en conceptos hegelianos: como el *ser en-sí* y el *ser para-sí*. Fruto éste de una doble significación del ser, en cuanto ser físico y en cuanto ser conciencia de sí. Así pues, las dos regiones de ser descritas a lo largo de *El Ser y la Nada* son el ser en-sí y el ser para-sí. Conceptos que reviven el planteamiento clásico del dualismo cartesiano, sobre todo por el recurso común al *cogito* en cualquiera de éstos casos. Ahora bien, *el ser es en-sí, ello significa que es un ser que no se remite a sí, como lo hace la conciencia de-sí*²⁵, es absoluta positividad. El ser no es relación consigo, él es sí. *El ser-en-sí no tiene un adentro que se opondría a un afuera, el es macizo*²⁶. Él es, es en-sí, y es lo que es, es plena positividad, no conoce alteridad, es él mismo y “se agota siéndolo”: carece de temporalidad, está de más por toda la eternidad, según la expresión sartreana de absurdidad. Como el ser de la *conciencia* no es adecuación plena, como el en-sí, no coincide consigo mismo. El *sujeto* no puede ser sí, pues si coincidiría con sí mismo se extinguiría. *El para-sí es presencia ante sí*²⁷. Lo que separa al sujeto de sí mismo es una fisura, es nada. Con esta aclaración quedan delimitadas las mediaciones de la nada entre el *pour-soi*, y el *en-soi*. “Si el cogito rehúsa la instantaneidad y se trasciende hacia sus posibles, ello no puede ser sino en el trascender temporal. La crítica a ésta conjugación dialéctica entre el en-sí y el para-sí, se realiza con todo su poder en *visible e invisible*, ahí Merleau-Ponty, desacredita la absoluta negatividad que se manifiesta al ser. Abogando por una negatividad silenciosa, pero en ningún modo absoluta, debido a la imposibilidad de realizar la alteridad ontológica que debiera corresponderle al ser por su propia naturaleza. El ser en-sí, no es tampoco absoluta positividad, pues es campo abierto a la percepción y a la realización de la conciencia, es la otra cara del ser, pues el en-sí y el para-sí, no son sino dos caras del ser, el reverso y el anverso.

Por último, cabe señalar, que su oposición contra todas esas formas extremas de pensamiento, lo llevan a pensar que existen ontologías supuestas por la ciencia, que no han sido

²⁵ Jean-Paul, Sartre, *El ser y la nada*, Barcelona, Ediciones Altaya, , 1993. P. 42

²⁶ *Ibíd.* p. 42.

²⁷ *Ibíd.* p. 111.

revisadas con atención y más aún, han permanecido silenciadas por toda la cultura occidental, a partir del reaccionismo post-hegeliano, y que se vuelve una exigencia filosófica y científica, volverlas a redimensionar. Tales son, el cuerpo, la conciencia, y el mundo, y que sólo adquieren su potencialidad filosófica, -primero epistemológicamente (por la fenomenología) y luego, ontológicamente-, a partir de la *percepción*.

4.3. El problema de la percepción.

Toda la importancia de la ciencia y de la filosofía radica en la posibilidad de comprender las relaciones entabladas por la conciencia y el mundo. Una tercera vía, la *percepción*, o entendida como estructura perceptiva, nos hará real ésta posibilidad, ya que desde la filosofía de la naturaleza hasta la filosofía del lenguaje, desde la psicología, hasta la filosofía de la historia, por decirlo así, se manifiesta el deseo de descubrir los misteriosos caminos que se cruzan entre lo material y lo espiritual, entre la conciencia y el mundo, como de saber también sus secretos y sus relaciones; es decir sus dinamismos esenciales. En realidad, tanto la ciencia positiva, como la filosofía contemporáneas, han *supuesto*, es decir ha dado por sentado este juego nativo entre la manifestación del mundo y nuestra presencia en él a través de la percepción, precisamente por haber des-vinculado al hombre del centro de su propio cuerpo. Lo importante actualmente, más que seguir acumulando conocimientos sobre esas mismas fortalezas del saber, es revisar los cimientos sobre los que se encuentran actualmente situadas tanto la ciencia como la filosofía.

En Merleau-Ponty, la crítica a los dualismos tradicionales, ofrece al pensamiento contemporáneo los elementos para un replanteamiento conceptual más originario y comprometedor, sobre todo, a la filosofía que busca ser radical en todo el sentido que el término –radical- lleva implícito. Pero tenemos que saber, que esa crítica no es el resultado de una arbitrariedad, ya que en la obra de Merleau-Ponty, pueden apreciarse, dos cosas: una denuncia y un anuncio. 1) *denuncia* la imposibilidad de tratar asuntos científicos y filosóficos significativos, cuando se toman como referencia conceptos ontológicos tradicionales que reducen la realidad y la niegan, incluso así misma; por otro lado; 2) *anuncia* una tercera forma, de acceder al conocimiento, sin comprometer los lazos que relacionan profundamente a la conciencia y al mundo, tal es el caso de la percepción.

Es importante puntualizar, que la idea de *percepción* no es concepto fácil de digerir, sobre todo cuando se convierte en vértice de relaciones originarias. La *percepción* como noción básica en el planteamiento merleau-pontyano, más que un concepto en juego, es una actitud

que fluye en el encuentro de la conciencia con el mundo. Ahora bien, para comprender lo que Merleau-Ponty nos quiso legar en la noción de *perception*, tenemos que saber acerca del origen y las implicaciones que lleva consigo ésta noción, y por qué se convierte en un punto imprescindible para la interpretación del cuerpo y por ende, de toda su filosofía.

Sin lugar a dudas, la noción de percepción no está desligada de ciertos antecedentes que motivaron al autor francés a pensar la universalidad y la eficacia de ésta. La problemática del conocimiento perceptivo era familiar a muchas filosofías, con lo que queremos indicar, que la noción de percepción, no tiene su origen en Merleau-Ponty; él no hace sino reivindicar el papel preponderante que mantiene frente al conocimiento, como suelo de todo saber.

Una forma indirecta y equívoca, quizá, acerca de la noción de percepción viene ligada a la de *intencionalidad*, sobre la que Franz Brentano desarrolla su *psicología desde el punto de vista empírico*, excepto en la manera como la percepción constituye una facultad de *representación*. Y es entonces que la representación constituye la base de toda experiencia psíquica. Pero no toca en este momento, discutir sobre la viabilidad de los argumentos brentanianos; lo que si nos interesa es que la noción ha tenido cierta evolución. Husserl, para establecer la posibilidad de la fenomenología como ciencia trascendental, ha tenido que sacrificar la posibilidad de un encuentro con el fenómeno realizado en el mundo exterior, para considerar como camino de certezas la relación de la conciencia con el mundo *intencional* del objeto fenoménico; es decir, no existe manera de confirmar la realidad fuera de la conciencia, debido a que la reducción eidética elimina todo acceso a los hechos. Por eso tenemos finalmente una nueva manera de enfrentar el acceso al mundo de las esencias y de los hechos, sin escindir la armonía con que cohabitan en la naturaleza, éste es el papel redentor de la *percepción* como acceso y como manifestación tanto de las esencias como de los hechos. Y es así, que la percepción redime con razón, la verdadera función de la reducción fenomenológica. Ni la representación brentaniana, ni la reducción eidética en el sentido husserliano, constituyen la puntual afirmación del mundo vivencial, por ello se ha considerado a Merleau-Ponty, como quien ha sabido realizar el verdadero sentido de la fenomenología, que ni el mismo Husserl logró con éxito, no como metafísica pura, sino como método flexible de acceder a las esencias, tanto de la conciencia como de la percepción.

Por otro lado, Si nos impusiéramos la tarea de rastrear ésta noción tan fundamental a su filosofía, dentro de su filosofía, invocaríamos una obra que recoge los cursos de Lyon y Paris, en los años 1947-8, reunidos con el título *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*", en ella no sólo se tiene como objeto vincular históricamente a pensadores de ésta talla, para indagar sobre la unión del alma y el cuerpo, antes bien Merleau-Ponty, se

propone demostrar, como en ellos late secreta una visión de la percepción, que no ha sido bien explorada y que, por dicha falta de precisión han cometido errores irremediables a su filosofía. En Malebranche, por ejemplo pese a reconocerle -según la perspectiva de Leon Brunschvicg- un gran esfuerzo filosófico, no logra deslindarse de la perspectiva cartesiana, pues le otorga a Dios las concesiones de todas las experiencias posibles, puesto que con sus pretendidos *juicios naturales*, no logra sino confirmar esa dependencia a la ley de Dios; Malebranche, vacila en afirmar la *extensión* real, a partir de la extensión inteligible, pues no alcanza a definir el sistema de relaciones que funge paralelo entre la conciencia y la extensión, vacila en otorgar realidad espacial a las experiencias subjetivas, pues niega al sujeto todo contacto con la *hyle*²⁸, que materializa todas sus afecciones y que podría de algún modo conferirle una integridad natural. No hay en Malebranche la decisión de sustraerse a los obstáculos impuestos por Descartes a la filosofía. La materia está todavía muy lejos del pensamiento. Sin embargo, es Biran el que da un giro decisivo al planteamiento de Malebranche, ya que sino es posible pensar la extensión por unos juicios naturales, que mantengan cierta referencia indubitable, entonces se tendrá que plantear el problema desde el interior, en el que se darán verdades de *hecho*²⁹, puesto que no hay un estado puro del sujeto, éste aparece como materializado, el estado de *hecho*, que llamará también *hecho primitivo* viene a darnos un nuevo rumbo al considerar posible las relaciones entre la conciencia y el cuerpo, o el alma y el cuerpo, -según se pretende en la obra-, pues como podría haber una referencia ideal en estado puro, si ésta no estuviese ligada a ciertas cuestiones de orden psicológico donde el cuerpo aparece precisado como sustento de todo pensar, como condición incluso de toda interiorización; ya no hay sujeto puro, lo que hay es un *Yo* que aparece como vínculo entre el pensamiento y la acción, ahí en el interior, nace una relación de *hecho*, de ambigüedad, de animalidad, reflejo de lo que posteriormente fructificará en Merleau-Ponty; esto indica que en Biran podremos rastrear casi elaborado el papel de la percepción, como hecho de todas las relaciones entre el adentro y el afuera, que Merleau-Ponty llamará -enigmáticamente- las relaciones del *visible* y el *invisible*. El mérito de Biran, según Merleau-Ponty, consiste en conferirle al cuerpo la necesidad de la conciencia, y a ésta la necesidad de aquel, pues el pensamiento requiere un cuerpo para traducirse, y hacerse posible a partir de la acción motriz; elogia, a demás, este importante acercamiento a la percepción, pero reprocha el no haber llegado a conclusiones ontológicas bien definidas, pues sólo se mueve en el ámbito de la psicología, su filosofía del *Yo* podría bien ser definida como psicología del Yo. Finalmente,

²⁸ Cfr. Merleau-Ponty, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Madrid, EDICIONES ENCUENTRO 2006. P. 34.

²⁹ El *hecho*, en la perspectiva Biran, adquiere un significado nuevo, apunta sobre todo al estado naciente de un suceso que se pone en escena desde el interior. Cfr. *Ibid.* págs. 63-73.

los comentarios a Bergson nos ofrecen un acercamiento importante respecto a la percepción aún que de forma relativa, pues una de las propuestas aquí, es poner en evidencia la insuficiencia del pensamiento bergsoniano. En efecto, Merleau-Ponty, descubre en los planteamientos de Bergson, un fallo importante, ya que éste, cuando busca encontrar en la psique una situación de encuentro entre el objeto y su percepción, no hace sino describir un hecho que no llega nunca a cumplirse plenamente, pues es un hecho impersonal; es decir, relativo al planteamiento inicial del sujeto. En una incesante búsqueda, aún errada, en *Materia y memoria* –de Bergson–, pueden apreciarse los límites de la comprensión entre la dimensión temporal y espacial, cuando la memoria no hace presente unas experiencias pasadas, cual si fuese una situación desproporcionada de mi condición existencial. Si bien no sabemos los límites de nuestra experiencia, ésta se nos escapa, y el recurso de salida, que busca Bergson, es definir los hechos de experiencia en internos y externos, los primeros serían los hechos ausentes o inconscientes; y los últimos, consientes, como la actualización de nuestra existencia. En otra parte del curso se lee lo siguiente...*A continuación, ofrece un análisis empírico y provisional de la existencia: la existencia requiere la reunión de dos caracteres: hacerse presente a la conciencia y enlazarse con los otros hechos*³⁰. Pero lo que recurrentemente hace, dice Merleau-Ponty, es hacer coincidir en la conciencia la materia y la memoria, la ausencia y la existencia; es decir, la percepción sigue atada por todos los lados posibles a la conciencia ya sea virtual o presente, no hay libertad de orientarse al mundo por el cuerpo, de experimentar la presencia y la ausencia desmedida del mundo. El reproche se vuelve cada vez más rudo, cuando encuentra en Bergson una despersonalización de la intuición, pues nunca habla de su conciencia: *Bergson nos lleva siempre al borde de una intuición que no llega a efectuar*³¹. Lo que pasa, es que cuando sitúa a la percepción en el ámbito puramente epistemológico, está negando su consistencia en el ámbito ontológico, lo que equivale a decir, que la percepción como la entendemos, está siendo suplantada tal y como Bergson la entiende; pues, se suplanta la percepción corporal por la intuición de la conciencia, es como volverle su sitio al dualismo, al que muchos pensadores contemporáneos buscaron rehuir.

Retomando el camino trazado entorno al problema del dualismo y su superación, nuestro autor, busca también en las escuelas psicológicas antedichas, luces acerca de lo que podría ser un indicio entorno a la percepción, que es nuestro objetivo. En efecto, los rasgos de donde podría sustraerse dicha noción, tratando la *Estructura del comportamiento*, que precede en el tiempo, Merleau-Ponty, analizando las nociones de comportamiento y forma, ve en ellas,

³⁰ *Ibíd.* p. 115.

³¹ *Ibíd.* p. 117.

trazos no precisos de lo que podría ser la *percepción*, pero más allá de sus límites, reconoce en ellas, la capacidad de sustraerse a todo objetivismo y subjetivismos extremos, sobre todo por que considera que la realidad del *psiquismo* no se genera por estímulos externos y que tampoco el psiquismo sea quien los proporcione. Sin embargo, concretamente podríamos encontrar un primer origen del término, en la noción husserliana del *Lebenswelt*, conjuntamente a esas otras dos nociones, que Merleau-Ponty, revive para sus afirmaciones gnoseológicas. El *Lebenswelt*, que presenta cierta compatibilidad con la *gestalt*, entendida en el sentido de *forma*, lleva implícito un nuevo rumbo en la manera de concebir la realidad, tal y como se plantea en los términos de un heideggerismo husserliano, respecto del *In-Der-Welt-Sein* (*être-au-monde* pontyano), este ser-en-el-mundo o ser-del-mundo, que no es sino la realización del conocimiento experiencial o estructural, partiendo del presupuesto de la pertenencia al mundo sobre el que se conoce, concluimos que ningún conocimiento se hace desde fuera del mundo, ni le precede, debido a que toda la posibilidad del conocimiento, se da en un sentido de pertenencia vivencial con la realidad. Lo interesante de éste enlace gnoseológico, donde la psicología y la fenomenología se interaccionan, es que lejos de limitar algunos de los quehaceres, subordinando alguno de los términos, éstos trabajan sobre un mismo aspecto y sirviendo a un mismo objetivo; no pierde la psicología su fuerza teórica, antes bien, amplía todavía más su visión de las estructuras psíquicas y su enlace inevitable con el cuerpo, donde también la fenomenología cobra mayor efectividad a la hora de considerar las esencias tanto de la conciencia como del mundo, en su ambiente natural de expresividad corporal; por ello, la filosofía y la ciencia en general, se comprometen cada vez más con el problema del hombre, sobre todo cuando radicalizan cada vez más su situación de ser-en-el-mundo.

Intentando acentuar la relevancia del papel fenomenológico de la investigación, Merleau-Ponty, en la *Fenomenología de la percepción*, comienza con una rememoración de la trascendencia de la fenomenología expuesta en los últimos trabajos de Husserl. En ésta obra, se advierte la importancia todavía actual de llevar la fenomenología hasta sus mismos límites, ya que -según Merleau-Ponty- se ha quedado todavía en su punto de partida. En un sentido general, no podríamos hablar de la *percepción* tal y como la entiende Merleau-Ponty, sin haber revisado los horizontes en que se desenvuelve la fenomenología del último Husserl, en el sentido en que se convierte en una *filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda conocerse al hombre y al mundo más que partir de su <<facticidad>>*³². Para puntualizar diré que, la unidad y el sentido verdadero de la fenomenología lo encontramos

³² *Fenomenología de la percepción*. P. 7.

realizándonos en el *mundo*. En un sentido general, la cercanía que mantiene la fenomenología husserliana con la percepción merleau-pontyana, radica en vincular la realidad existencial en el acto de la *percepción*. Como filosofía, la fenomenología sólo se realiza por un método³³ fenomenológico, centrado en la *percepción*; ahora bien, el significado de la percepción, trasciende cualquier subjetivismo u objetivismo gnoseológico, para constituir un encuentro privilegiado con las esencias, tanto de la conciencia como del mundo.³⁴ Sin embargo, *a partir de la percepción, se funda e inaugura el conocimiento*³⁵.

La genuina interpretación de la *percepción*, puede darse en dos sentidos respectivamente: 1) bajo los indicadores de una gnoseología, podríamos considerar una *percepción* epistemológica; y 2) considerada bajo la realización de sus supuestos: conciencia, cuerpo y mundo, una *percepción* ontológica.

Por lo que respecta al primer caso, notemos, que toda la crítica a las diversas corrientes dualistas, versa sobre la posibilidad de encontrar una nueva brecha que lleve por el sendero de la verdad, sin tener que sentar en consecuencia, discursos y afirmaciones respecto de su descubrimiento. La verdad no versa sobre una representación o una reconstrucción de la realidad. En razón de ello, no duda Merleau-Ponty, en revivir el significado límite de la fenomenología husserliana, cuando conviene en llevar a la *reducción* fenomenológica, a los misterios de la percepción. Los dos significados de la reducción: eidética y trascendental, transparentan una realidad que no puede adscribirse a conceptos tradicionales, pues se trata de *descubrir*, no de explicar ni de analizar, puesto que lo que sabe del mundo, lo sabe por *experiencia*. La fenomenología husserliana -acusa Merleau-Ponty- fue limitada por sus seguidores, al afirmar el resultado de una *reducción* que separaba las esencias. Sin embargo, lo que se trata es de integrarlas, por ello, *la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa*³⁶. No podemos reducir los fenómenos a esencias, en sentido de objetos, ni podemos tampoco ignorar la comunicación que estas mantienen entre sí. Ahora bien, si epistemológicamente la percepción se convierte en la fuente primordial del conocimiento, conviene saber cuales son los supuestos que la vuelven comprensible.

La percepción sólo es posible por unos supuestos, el mundo el cuerpo y la conciencia; supuestos que no constituyen meros conceptos, sino realidades ontológicas. Entramos así en la

³³ La idea de método, es imposible entenderla en los límites de una teoría del conocimiento, no contemplada por Merleau-Ponty, solo hago referencia a ella, como la manera como se pone en juego la reducción fenomenológica.

³⁴ La noción de *esencia* en Merleau-Ponty, no es atribuible separadamente ni a la conciencia, ni al mundo, por que finalmente, la noción de *carne* integra la realidad del mundo y la conciencia. Véase en el siguiente capítulo.

³⁵ Ver. Martínez, Rodríguez Fernando, *Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995. p. 31.

³⁶ Op. *Fenomenología de la percepción*. P. 13.

fase ontológica de la percepción, donde ya no podemos ignorar el despliegue de ésta, sino como una experiencia de la realidad depositada sobre el mundo. La experiencia de la percepción, tiene como punto de referencia el mundo: se realiza en él y con él. Esto implica la presencia previa del mundo, ya que es antes de la conciencia. El mundo *es lo que vemos*.³⁷ Se trata pues de encaminarnos al problema del mundo, en descubrir el sentido de *ser* del mundo. La dialéctica que hace posible el conocimiento del mundo, versa sobre el horizonte desde donde se realiza la percepción. Cuando percibo, me percato de algo, de la silla, de la pared, que está al otro extremo de mi percepción, sólo la veo en su radio de acción, pues me limitan los contornos inmediatos de mi vista, del ojo que mira la silla y la pared, y que me percatan de la fuente en que emanan la percepción y la mirada. Aquí se anuncia el cuerpo, aunque éste...*no percibe, pero está como construido entorno a la percepción que a través de él se realiza*³⁸.

De lo dicho anteriormente, extraemos algunas consecuencias: a) que el mundo real es el lugar de la percepción, y que ésta, no es ajena al mundo, pues el cuerpo que es unidad con el mundo, es el medio de la percepción; b) en los contornos de mi cuerpo penetro el misterio del mundo y por éste mismo acontecimiento de la percepción, la conciencia se define como una operación activa de significación. La conciencia a través del cuerpo, se enlaza con el mundo, y en el acto se desvanece toda oposición de los términos esenciales. El problema cartesiano y más aún el kantiano, suponen en la conciencia la realidad del mundo y del mismo cuerpo; en Merleau-Ponty, la conciencia siempre es conciencia de algo, de ese algo que destella su ser como un algo frente al *ego*, pero que me precede, y que sólo concibo en el acto de poner en juego mi experiencia perceptiva.

4.4. La relación cuerpo-mundo-ser.

Ninguna garantía sería para la filosofía si pretendiera hacer ciencia de la percepción, pues en ella sólo es posible una experiencia, y una experiencia no puede convertirse en argumento teórico, la percepción no es algo *fijo*, es una actividad que se despliega en un encuentro primigenio y salvaje, de una mirada inconclusa y casi fugaz, no afirma al mundo, sino que se afirma en el mundo, no se da por el cuerpo sino en el cuerpo; no hay posibilidad pues, de capturarla en formulaciones teóricas, y sin embargo, es esto una condición que le permite consolidarse entorno a la verdad fenoménica, pues, *la filosofía no debe tomarse por algo sentado, por cuanto haya podido decir de verdadero; que es una experiencia renovada de su*

³⁷ Merleau-Ponty, M., Lo visible y lo invisible. Madrid. Editorial Taurus. 1973. P. 20.

³⁸ *Ibíd.* P. 26.

*propio comienzo*³⁹. Queda por sentado, que en Merleau-Ponty, la percepción no es ni una acción del intelecto puro, ni una impronta que le viene de fuera y que puede traducirse en formulaciones teóricas. En ella sólo puede haber dos cosas: a) una mirada desprejuiciada y salvaje –en el sentido de pre-racional-, y b) una experiencia que se entrelaza en el horizonte de la existencia con los supuestos, tanto del cuerpo como del mundo, y en una reversibilidad continuada, que se sustrae a toda desfiguración conceptual. Esta actividad que me presenta al mundo y a la conciencia enmarañados, también realiza un nuevo sentido fenomenológico en el acto del conocer, a saber, que todo conocimiento, viene realizado como un acto *intencional*, en el que la conciencia inmanente al cuerpo, se realiza siempre como actividad operante; es decir, que todo acceder al mundo es a su vez un participar al mundo, dirigirse a él, manifestarse intencionalmente a él.

Por otro lado, en Merleau-Ponty, hay una *dialéctica*, o *hiperdialéctica*⁴⁰, bien distinta a como a sido planteada tradicionalmente: primero, porque en ella, el pensamiento dialéctico excluye toda extrapolación, y segundo porque no atrofia, el acto de la relación cuerpo-mundo-ser. *Lo que llamamos buena dialéctica es un pensamiento que, es susceptible de verdad, por que plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad*⁴¹. La percepción no separa los términos en que se realiza, sino que su dialéctica los afirma en una relación de total *ambigüedad*⁴². Ambigüedad por que no es posible percibir originalmente al mundo, y tratar de comprenderlo argumentativamente. La luz que destella la realidad, sólo se esclarece en un sólo acto continuado, pero cuando éste se detiene, para extraer la esencia de la percepción, se nos escapa.

Las relaciones que mantienen el cuerpo y el mundo, no son contextualizadas únicamente por el entendimiento; son *realizadas* por la dialéctica de la percepción; de ese modo, la percepción se encuentra en oposición no excluyente, sino comunicante entre sus términos, puesto que son realidades encontradas, pero es a su vez, un pensamiento subjetivo, no subjetivista, pues el Ser necesita aparecer ante alguien, del que no es diferente. Esto significa, que *la subjetividad está integrada al ser*.⁴³ La última consideración radica en creer, que hay una circularidad en la que la irreflexión no se absorbe en la reflexión, y que la continuidad irreflexiva de la percepción culmina en una *fe perceptiva* según se lee en *Visible e invisible*.

³⁹ *Fenomenología de la percepción*...p.14.

⁴⁰ *Lo visible y lo invisible*. P. 122.

⁴¹ *Ibíd.* P. 122.

⁴² Ver detalladamente la noción merleau-pontyana de ambigüedad, en *Una filosofía de la Ambigüedad*, que prologa Alphonse de Waelhens en *La estructura del comportamiento* de la Obra de Merleau-Ponty.

⁴³ Felipe Boburg, *El sentido ontológico de la fenomenología de Merleau-Ponty*. Revista de filosofía 84, Universidad Iberoamericana. 1995. P. 303.

Las relaciones que mantienen el cuerpo, el mundo y la conciencia, no sólo se verifican por la percepción, sino que por ésta misma se manifiestan, se interactúan y se comunican. En el cuerpo se da la percepción...el cuerpo pertenece al mundo, y ambos pertenecen al Ser. Si el cuerpo es el vértice de toda comunicación primordial, conviene saber: su naturaleza, estructura y ontología; pues, el verdadero significado que tiene la expresión “*El sentido ontológico de la fenomenología en Merleau-Ponty*”, es como el intento de una revelación del ser esencial de las cosas a partir de la reducción fenomenológica, con motivo de su integración según su naturaleza. Ahora la percepción revive nuevamente la esperanza de tener un encuentro cara a cara con la esencia, y por lo mismo, nos permite una lectura estructural del cuerpo en forma audaz y comprometida.

5.- Hacia una ontología estructural del cuerpo.

5.1. La corporeidad.

La corporeidad como tema filosófico, es tema reciente, toma forma en pensadores como Maine de Biran, Max Scheller, Ortega y Gasset, Xabier Zubiri, Emanuel Levinas, entre otros de corte cristiano, como, Juan Pablo II, Ramón Lucas Lucas, Michel Henri, entre otros, que han hecho explícita la dimensión del cuerpo humano. Acentuaré sólo algunas de las interpretaciones que se han vuelto recurrentes en algunos tratados de antropología filosófica, como en estudios especializados del cuerpo humano, que hoy en día se ponen de relieve tanto en psicología como en sociología pero de una forma singular en el arte y la estética en general.

Josep Gevaert, en su obra *El problema del hombre*, expone la existencia corpórea del hombre bajo una premisa con cara doble, según la cual todo hombre experimenta su cuerpo bajo dos formas posibles: *como experiencia de ser verdaderamente corpóreo y experiencia de no identificarse sin embargo con la dimensión corpórea.*⁴⁴ Ambas constituyen la respuesta histórica de afirmar o no, la corporalidad del hombre. Nociones correspondientes, según el primer caso, a filosofías o pre-filosofías que han optado por identificar la totalidad del hombre, y en el segundo caso, aquellas filosofías decididas a desvincular esa unicidad esencial en una realidad dual.

La historia de la filosofía nos presenta una visión todavía no arraigada por el dualismo y que consideramos, visión pre-filosófica del hombre, cuando se focaliza la narrativa de Homero y lo que, según perspectivas clásicas, puede encontrarse en la Biblia, sobre todo en sus conceptos autóctonos; en ambas fuentes puede apreciarse el acento preeminente sobre la unidad del hombre. En Homero, según lo expuesto por Werner Jaeger, encontramos términos que designan realidades vitales implicadas para todo el hombre, tales son: la *psyche*⁴⁵, no en cuanto alma, ni núcleo personal del <<yo>> típico del modernismo, sino en cuanto designa el sople vital que abandona al hombre a través de la boca y las heridas⁴⁶; *soma*, que designa una yuxtaposición de órganos y de elementos separados, enlazados y reunidos por aquél otro término. No hay pues en la visión homérica que nos muestra Werner Jaeger, ninguna manifestación de dualismo vuelto clásico después del platonismo, excepto por ciertas

⁴⁴ Gevaert, Joseph, *El problema del hombre*, “introducción a la antropología filosófica”, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001. P. 60.

⁴⁵ Cfr. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 97.

⁴⁶ Op. Joseph Gevaert.... pp. 71-72.

consideraciones que son correspondientes a la práctica occidental de la ciencia, que no pueden extraerse en un sentido genuino.

La antropología semita o hebrea, tampoco presenta rasgos de dualismo; sin embargo, se la vuelve tal cuando las traducciones occidentales de la Biblia, vuelven occidentales palabras autóctonas como: *Basar* traducido por *sarx*, ya que tiene el sentido de *caro*, carne, a veces cuerpo⁴⁷; *Nefes* traducido por *Psyché* (anima) ha pasado de garganta, cuello, a respiración, aliento vital o vida; y *Ruah*, traducida por *pneuma* (espíritu), literalmente significaba respiración o viento, y que representa la esfera del influjo de Dios.⁴⁸ Como se puede apreciar, los términos tradicionales de la cultura homérica y hebrea, son los indicios de una visión todavía no dualista del hombre, que permiten aún una reflexión primaria de la experiencia cotidiana del ser corporal del hombre, ámbito al que se vuelve necesario regresar.

Por su parte, la historia del pensamiento dualista comienza con Platón, se deja ver oscuramente en el periodo patrístico. Pero su forma más radical, la encontramos un milenio más tarde, en el modernismo emprendedor de Descartes, dualismo al que quizá no hayamos escapado por completo. En ese sentido es clara la historia, la visión dualista a perdurado milenaria en todo el ámbito occidental, mientras que aquella otra, muestra sus intermitencias y es apreciable con mayor vigor en la cultura oriental, concebida como un acontecimiento del mundo natural, y que hoy queremos revivir en el pensamiento merleau-pontyano, como realización de una filosofía pre-reflexiva. Los *ismos* abrumadores del pensamiento tradicional, donde el *cogito* toma siempre la palabra y vuelve insignificante los trozos de la carne en que aparece, con Merleau-Ponty, parecen haber llegado a su fin.

El pensamiento filosófico contemporáneo, ha tomado por tarea acentuar las palabras originales de donde emana todo filosofar, con motivo de reivindicar el sentido original del ser del hombre, como experiencia corporal o como experiencia del propio cuerpo. El origen de ese restablecimiento no tiene fecha, sólo sabemos de él, por los enfoques iniciados contra las diversas corrientes racionalistas. Su legado, es una invitación a creer, que el filosofar es el nacimiento de una razón precedida de la experiencia, y que ésta sólo evoca un mundo y una realidad cuando se interioriza en el acto. Nace así la filosofía existencial, enmarcada en la existencia del Ser, que busca una realidad de suma importancia y de absoluta autenticidad; su primera manifestación la encontramos en Kierkegaard, luego en Heidegger, Sartre, Marcel, entre otros, preocupados por restituir nuevamente lo más esencial que hay en nosotros; consideraron a demás, todo existir singular, mundano, e intencional, pero olvidaron ubicar

⁴⁷ Robinson, John, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*. Barcelona, Ediciones Ariel, 1968, p. 18.

⁴⁸Op. Joseph, Gevaert.... p. 73.

nuevamente al cuerpo y aquellas proporciones que volvían aún más modestas las manifestaciones del existir. La corporeidad en ese sentido se exigía a todo filosofar.

Es curioso observar el nacimiento filosófico del problema del cuerpo, pues los síntomas presentes versan únicamente como momentos aislados del filosofar, así, el tema del cuerpo sólo ocupa un lugar provisional en los existencialistas, como elemento que vuelve entendible al existir. Pero la filosofía del cuerpo no nace con el existencialismo, hunde sus raíces poco más atrás, donde encontramos a Maine de Biran, un lejano contemporáneo –antecesor de Merleau-Ponty en el College de France- comprometido con la interiorización del conocimiento. Podemos leer en él, dice Morera de Guijarro, a un pensador que para rescatar la noción del yo, tuvo que sacrificar al propio yo cartesiano, por eso, ...*el mérito de Maine de Biran, consiste en que no opera con reduccionismos.*⁴⁹ En Maine de Biran encontramos una de las primera revalorizaciones del cuerpo, al punto en que se vuelve el campo de posibilidad sin el cual el yo no tendría existencia; ya que éste, el yo, es la acción que tipifica la condición del cuerpo humano en cuanto tal. Su filosofar es un interiorizar de la experiencia del propio yo, como cuerpo, ya que como dice Michel Henry, parafraseando a Biran, *un cuerpo que es subjetivo y que es yo él mismo*⁵⁰, porque nos da esa posibilidad de volverle a los recodos de nuestro existir. Esa experiencia interior biraniana, es retomada por Maurice Merleau-Ponty, en la medida en que constituye una verdadera y original experiencia corporal. En realidad la visión biraniana tiene el mérito de volverle al cuerpo un lugar en la reflexión filosófica, pero dista mucho de trascender los límites de lo subjetivo, por ello, Merleau-Ponty, se propone dar movimiento real, a una visión que nació para ser providencialista del yo.

Actualmente se ha considerado al cuerpo como la realidad privilegiada del hombre, no obstante el significado todavía arraigado del dualismo tradicionalista, que sin lugar a dudas a influido desde el Renacimiento. Héctor Pérez Rincón, compilador de una interesante antología de las *Imágenes del cuerpo*, expone como nota introductoria, una realidad todavía no superada de abordar el tema reciente del cuerpo humano, como aquello de lo que aún puede considerarse un ámbito significativo del debate bipolar todavía vigente, que versa sobre temas del tipo medico-fisiológicos. En ellos se habla sobre todo en medicina, de una realidad cuya peculiaridad consiste en significar algo organizado y afectado según patologías, de las cuales comienza a verse implicada cierta realidad psicosocial. En general, podríamos apreciar en ésta obra, el resultado de incansables interpretaciones históricas, que vuelven exigibles a todos los

⁴⁹ Morera de Guijarro, *La problemática del yo en Maine de Biran*. Ver vínculo, <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/15756866/articulos/ASEM8788110185A.PDF>, .

⁵⁰ Cfr. HENRI, M., *Encarnación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001. P. 188.

ámbitos, sobre todo de corte científica, la apropiación del cuerpo como resultado de múltiples reflexiones metafísicas, en las que éste ha sido reivindicado en un sentido poco más original, que el prevaleciente en el cartesianismo. Las *imágenes del cuerpo*, es una obra reveladora, que a pesar de ser reciente, expone a autores contemporáneos a Merleau-Ponty, de los cuales se extrae una jugosa interpretación e investigación corporal del hombre, provisto desde la psicología de la Gestalt. Por ello, cabe señalar, que no hay significado valioso que no hunda sus raíces en un tiempo paralelo al de nuestro autor. Interesante por dos cosas; por que vuelve comprensible el papel reivindicador propio de los decenios que siguen a la posguerra, y por que toda la validez de una psicología positiva, versa sobre la puesta en escena de un fundamento que manifieste lo psíquico y sus determinaciones originales, en el cuerpo. La medicina, por su parte, a pesar de considerar todavía como su objeto al cuerpo humano, comienza a practicar nuevos significados que distan mucho de aquella primera visión del cuerpo como conjunto de órganos funcionales, para volverle una especie de *unidad biopsicosocial*⁵¹, según la cual, los síntomas somáticos o psíquicos, vienen precedidos de cierta afluencia social, y es donde adquiere un sentido nuevo, la noción de *salud del cuerpo*. Más allá del punto de vista puramente clínico, las *imágenes del cuerpo*, nos presenta la pluridisciplinaredad del estudio del cuerpo, tomando como parámetro la experiencia que pueda obtenerse de él. En ese sentido, habla el médico, el psicólogo, el sociólogo, el filósofo, el artista, incluso el músico, de temas tales como la enfermedad somática y psicológica, además la aceptación y trascendencia de lo corpóreo, lo místico y referencial del cuerpo como sujeto del arte y la música, entre otros, y que datan la importancia y la complicación a la hora de abordar el tema del cuerpo, como lo corpóreo y la corporeidad en general.

Si surgiera de nosotros esa pregunta que a todos interesaría, sobre los motivos por los que se hace conveniente enfocar el tema de la corporeidad en otros autores y textos, que no reconocieron las aportaciones merleau-pontyanas, diremos a eso con Marilena de Souza Chauí, cuando focaliza las atenciones y reclamos de una época que vio morir la metafísica y el rechazo a los filósofos que como Husserl, Heidegger, Hegel y Marx, incluso Freud, habían sido repudiados en su deseo de absolución del conocimiento, puntualizando el gran silencio sobre nuestro autor señala: *tal vez por ese motivo, el gran silencio sobre Merleau-Ponty no sea sorprendente. Fue el homenaje involuntario que le rindieron. Para proclamar la estruendosa ruptura era necesario olvidar un pensamiento que había puesto en cuestión el estatuto del sujeto y del objeto, de la conciencia y de la representación, de los hechos y del concepto...y en*

⁵¹ Pérez-Rincón, Héctor. (compilador), *Imágenes del cuerpo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. P.10 .

*definitiva de la visión del propio cuerpo*⁵². No es extraño pues, que en antropología filosófica, cuando se habla del espíritu encarnado, o de sujeto encarnado, Merleau-Ponty, brille por su ausencia, y más bien aparezcan pensadores tales como Max Scheller, Levinas e incluso Mounier, entre otros de corte Teológico, que se han revestido de autoridad para hablar de la corporeidad del hombre, sin focalizar el hecho indiscutible que es para nosotros el cuerpo percipiente o cuerpo-sujeto, en toda su dimensionalidad y trascendencia, cuya validez nace directamente de la experiencia viviente del propio cuerpo como carne del mundo.

Conviene enfocar la atención pues, en la experiencia de la corporeidad merleau-pontyana, donde nace toda posible experiencia tanto filosófica como científica, ya que en ella, se aprecia el papel del cuerpo, no destinado para un sujeto, sino destinado para constituir con el mundo, la realidad viviente de la carne universal. En la experiencia del cuerpo, buscamos pues, reivindicar el significado del ser del cuerpo y de participar conjunto al mundo de los objetos, el espacio y el tiempo, que para nosotros es significativo e intencional, y que por lo demás, había sido olvidado por los antropólogos antes mencionados. En consecuencia, el cuerpo es una realidad estructural que se conoce, a condición de permanecer en él. Ningún conocimiento puede ser originario si no nace de la propia experiencia, he ahí la razón de la diferencia y la importancia de Merleau-Ponty respecto a los pensadores que han tomado la palabra sobre el tema del cuerpo.

5.2. La experiencia del cuerpo.

Cualquier forma de comprender al cuerpo tiene que ver con la experiencia del mismo. Todo supuesto sobre la corporeidad debe tener sus raíces en el propio cuerpo. Pues, ¿cómo podría un hombre hablar de sí mismo, sino se conoce así mismo? Sería una acción ingenua, pues todo atrevimiento sobre uno mismo tiene que partir de uno mismo. Por tal razón, nuestro punto de partida y quizá el último, será la experiencia de la percepción, y que será como el vehículo de nuestra propia experiencia corporal. Antes de saber en qué consiste y qué nos muestra ésta, puntualicemos un hecho novedoso. Si habíamos referido anteriormente que Merleau-Ponty, tras profundas lecturas de Husserl, decide redimensionar la fenomenología, tal y como puede encontrarse en los últimos escritos husserlianos⁵³, no es un acontecimiento

⁵² Marilena De Souza, Chauí. *Merleau-Ponty la experiencia del pensamiento*. Buenos Aires. Ediciones Colihue 1999. P. 13.

⁵³ Lo expuesto puede verificarse en *Meditaciones Cartesianas*, sobre todo en la última meditación, que fue integrada con posteridad, y que marca un nuevo rumbo en la investigación fenomenológica, pues invoca la integración del mundo de la vida a todo conocimiento fenoménico.

aislado o mera casualidad, en el sentido de que habiendo leído a éste haya decidido dar un nuevo sentido a la fenomenología. La disputa de saber si es método o metafísica⁵⁴, no es un problema que Merleau-Ponty desconozca, pero él, no puede detenerse a evaluar la posibilidad epistemológica de la fenomenología, no hace problema de ello, pues el papel original de la fenomenología consiste en un procedimiento eidético; es decir, un método que busca paso a paso llegar a lo esencial de cada fenómeno, y busca ante todo descubrir al fenómeno en su sentido primordial, tal y como su naturaleza lo permite. Pero llegar al fenómeno es algo que no me excluye, ya Husserl lo había considerado antes, pues constituye un hecho vital, al que la noción de percepción vuelve real en todo su significado. En efecto, no puede haber un punto de separación entre el fenómeno y el yo, dado que éste último lo reúne en sí mismo. Incluso la noción del yo que expone Maine de Biran, que aquí aparece, se vuelve insostenible en la medida en que ya no hay un *yo* receptor de los fenómenos, pues no se trata en modo alguno de una representación, al modo brentiano. Percibir no es representar, la representación implica el juego del entendimiento, que reúne partes separadas y las integra en una única representación. Percibir es participar del acontecimiento actual y exclusivo de la percepción. ¿Qué tiene que ver esto con la experiencia del cuerpo? Sencillo, no hay percepción que no sea percepción del cuerpo, y sólo el acto de la percepción me pone en condiciones de saberme como cuerpo. Mi experiencia del cuerpo ha sido revelada por la percepción en el acto. Una vez comprendido esto, podríamos preguntarnos, ¿qué podría revelar la experiencia perceptiva del propio cuerpo, cuando éste es vuelto así mismo por la mirada del mundo?. La solución a éste problema tiene que ver de algún modo con las dificultades que nos plantean tanto las ciencias como la filosofía clásicas⁵⁵, pues señalan un camino que no consideramos el adecuado de la investigación sobre el cuerpo en sentido propio.

Para enfatizar las líneas que vuelven comprensible la experiencia del cuerpo, y la realización fenomenológica de la percepción, en orden a reivindicar el papel del cuerpo como antecedente de todo conocimiento y de toda fundamentación teórica, vallamos a las profundidades de la experiencia del cuerpo e indagemos sobre los tejidos ontológicos con que nuestro cuerpo se entreteje con el mundo, entonces sabremos algo de lo que desde ahí se nos comunica, que bien podría ser la naturaleza humana.

⁵⁴ Gerbard Funke, desarrolla su obra entorno a esta polémica, tras considerar doble la función de la fenomenología, según consideremos al primer y segundo Husserl puede obtenerse ambos significados del problema fenomenológico.

⁵⁵ Siempre que utilicemos los términos “clásico o tradicional”, nos estamos refiriendo al sentido occidental común, que caracteriza toda ontología de lo dual, o de lo opuesto como tal, en la que se considera todavía al sujeto, al objeto, al espíritu y a la materia, en el juego constante de la oposición.

Pero partamos de inicio, por saber cuales son las dificultades que se arraigan a la hora de evidenciar y poner por sentado, el anclaje cuerpo-mundo. Son prácticamente dos: a) por un lado tendremos que enjuiciar los resultados de las ciencias, ya que en ellas, se opta por considerar al cuerpo objeto entre los objetos; b) luego, considerar los límites de la propia percepción, y reivindicar aquel estatuto ontológico, que pertenece a la unidad e indivisibilidad del propio hombre, y aventurar la noción de cuerpo-sujeto o *sujeto encarnado*, como ha venido a denominarse en la posteridad, y que funda sus raíces en Merleau-Ponty.

Antes de percibirnos a nosotros mismos directamente, como sujetos corporales, la percepción sólo nos muestra su realidad partiendo de la percepción que hay del mundo; por lo que partimos primero del encuentro con el mundo y en ese encuentro nos encontramos a nosotros, esa es la dialéctica que seguiremos, pues buscamos una interiorización de nosotros y de nuestro cuerpo, reconociendo un hecho fundamental: el hombre, su cuerpo y el mundo, son los lados de un mismo ámbito: El Ser.

En la filosofía de Mauricio Merleau-Ponty, el primer hecho significativo y el primer acto quizá de nuestra realidad perceptiva, es aquello con que nos abrimos al mundo; es decir *nuestra percepción...*-y sobre todo cuando ésta- *remata en unos objetos*⁵⁶. Estamos hablando aquí, de una afirmación que muestra la primera constitución de mundo ante mí, ya que percibidos los objetos, éstos se convierten en la razón de todas las experiencias del mundo. Agreguemos a eso algunas cosas; que nuestra percepción se *ancla*⁵⁷ en el objeto, éste acontecimiento revela lo siguiente: por un lado, la visión señala un horizonte interior del objeto; es decir, aquello que le permite aparecerme tal y como es originalmente y que hace posible su ubicación e identificación, pero también que éste coexiste al lado de otros objetos, cuyos horizontes y posibilidades de percepción se enmarañan. Pero el horizonte del objeto, lo expone a todos los demás en una visión de doble cara, o como Merleau-Ponty lo ejemplifica con la casa vista desde todos lados, pues *cada objeto es espejo de los demás*⁵⁸; por eso también el cuerpo, por el que se realiza la percepción, está expuesto a un horizonte con los objetos, a los que está destinado. Mirar y ser visto, es lo propio del cuerpo⁵⁹. Pero salta de inmediato a la vista una pregunta, ¿puede el cuerpo ser considerado un objeto entre los objetos⁶⁰, o es que su estructura lo opone a los objetos, como superior en realidad existencial? Metafísicamente hablando es una imposibilidad. Por ahora ajustemos nuestra posibilidad a descubrir a grandes

⁵⁶ Tomado de ...*Fenomenología de la Percepción...*, P. 87.

⁵⁷ En Merleau-Ponty, el anclaje perceptivo, es propio de todo acceso al mundo, de forma tal, que no se percibe sin estar en el mundo objetual.

⁵⁸ *Ibíd.* 88.

⁵⁹ Ver más adelante, en el tema de la *reversibilidad*.

⁶⁰ Notemos que para Merleau-Ponty, el *objeto* se ha definido según de que existen partes extra partes.

rasgos, el significado de aquellas investigaciones que consolidaron dos grandes obras del autor, *La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción*. En ambas obras, puede apreciarse una interpretación acerca de los hechos o fenómenos psíquicos, buscando el ámbito propio de la percepción cuando ésta se realiza como interferencia entre el sujeto y la estimulación sensorial del mundo. Ambas obras, tienen como fin mostrar contra las diferentes escuelas psicológicas, que la experiencia del mundo sólo es posible en el sentido genuino de la palabra, a partir de la *percepción*, pues ella no exime la posibilidad de romper los lazos con el mundo. El psiquismo ya no es el que recibe estimulaciones de los objetos del mundo, por que por un lado ya no hay tal psiquismo subjetivo, como receptáculo, que reúne las partes estimuladas en una estimulación general. El cuerpo no es ya el ensamble de partes y de órganos funcionales, como lo definían la fisiología y la psicología tradicionales, como mero objeto, entendido éste cual partes extra partes. Además como objeto al que se le podía definir como un mosaico físico-químico de las diversas reacciones al exterior provocadas por los estímulos y las excitaciones del mundo, y por la *cenestesia*⁶¹ entendida desde un asociacionismo experiencial del propio cuerpo orgánico. Para Merleau-Ponty, ninguna idea mecanicista o asociacionista mantiene la solidez para confirmar la verdad de los argumentos encerrados en la percepción. Esto se demuestra en las mismas razones con que psicólogos y fisiólogos hablan de las fuerzas sensomotoras que se realizan en el cuerpo como un conglomerado de partes extra partes, allí donde el miembro fantasma y la anosognosia⁶² muestran lo contrario, de lo que aquellas ciencias afirman, pues cuando un amputado percibe el miembro fantasma, no lo hace en razón del recuerdo de su miembro lacerado, ni tampoco de la extensión sensorial que pueda aportar el muñón sobre sus extremidades o contornos sensitivos para darle cierta realidad; lo percibe, en razón de una estructura corporal como totalidad del propio cuerpo, a partir de la intencionalidad que dicha estructura remite al mundo. Por ejemplo, mi mano está abocada a sentir los objetos táctiles, en eso se resume su realidad, su horizonte, y por eso, dicho miembro fantasma se manifiesta, en su deseo de alcanzar los objetos. El hecho es que ni la psicología de la *cogitatio*, como pensamiento-recuerdo, ni mucho menos la fisiología con las excitaciones sensoriales, reducen al cuerpo a mero objeto o pensamiento-sujeto, al que el cuerpo recibe órdenes. Es preciso en ese sentido, entender al miembro fantasma como una conjugación de pensamientos-recuerdo, y de sensaciones excitadas, y hablar entonces de una totalidad corporal, en el que está implicada toda la realidad corporal y mental del hombre, no hay partes extra

⁶¹ *Cenestesia*: es definida por el Diccionario de la Real Academia Española, como: *La sensación general de la existencia y del estado propio del cuerpo, independiente de los sentidos externos, y resultante de la síntesis de las sensaciones, simultáneas y sin localizar, de los diferentes órganos y singularmente los torácicos y abdominales.*

⁶² *Anosognosia*: Enfermedad que consiste en no tener conciencia del mal notorio que se padece.

partes. El cuerpo no es objeto, por que con respecto a los objetos ubicados en el mundo, nuestro cuerpo, en palabras del autor: es sin embargo *ser-del-mundo* (*être-au-monde*), porque está abocado al mundo *intencionalmente* por sus estructuras y dinamismos. Por si esto fuera poco, convengamos en señalar que nuestra experiencia corporal, ya ha sido objeto de múltiples estudios, sobre todo cuando las investigaciones se enfocan en lo que se ha denominado *esquema corporal*, en efecto, no podemos deslindar la investigación merleau-pontyana, de los estudios precedentes en fisiología y psicología, considerados actualmente clásicos, y que son suelo de investigaciones y descubrimientos importantes en la nueva imagen que el hombre tiene de sí. Podríamos *definir al esquema corporal como la imagen que nos forjamos de nuestro propio cuerpo*⁶³, o quizá más concretamente, la vivencia de nuestro cuerpo como *conciencia* corporal. Puntualicemos también, que Merleau-Ponty, no es el iniciador de una nueva manera de ver realizada la imagen del cuerpo, sino el promotor de una integración más justa y coherente, de la propia experiencia corporal, de modo que reúne, sobre todo en *La estructura del comportamiento*, las principales investigaciones en fisiología y psicología, con motivo de evaluar la posibilidad de sus principios, y a su vez, integrar los resultados en una visión filosófica unitaria, en la que a partir del método fenomenológico, pueda descubrirse la esencia del esquema corporal, lejos de todo determinismo mecanicista. El punto de partida de ésta investigación, lo constituye el estudio de la conducta refleja, según la cual, el *reflejo*, parece realizarse al margen de la totalidad y como un proceso autónomo, mecánico y topográfico. Tal parece según eso, que el reflejo realiza una referencia parcial con motivo de la estructura total del cuerpo. Así que la presencia y participación de estímulos, de vías y respuestas, acontece de una forma bien definida y localizada en ciertas partes de nuestro organismo. Lo que indica, que cada órgano sensorial está circunscrito por ciertos fenómenos sensoriales y su afección es exclusiva; no puede haber correlación entre el ver y el tocar, debido a la independencia de las actividades que ellos representan. Pero ésta noción resulta carente de significado cuando se ponen en juego sensaciones de tipo más especial, como los fenómenos cenestésicos, cuya peculiaridad consiste en integrar la totalidad de las sensaciones y reflejos, en la experimentación de nuestra existencia. Ahora bien, la cenestesia, como fenómeno psicofisiológico, manifiesta una participación total del organismo y nuestra conciencia, en la medida en que no representa un fenómeno aislado e independiente de los sentidos externos. Lo mismo sucede si pensáramos en dos fenómenos de singular ambigüedad, a los que Merleau-Ponty acudió con frecuencia para fundamentar sus presupuestos, tales son: el *miembro fantasma* y la

⁶³ Luis María Ravagnan, *La psicología fenomenológica. M. Merleau-Ponty*. Buenos Aires, PAIDOS, p. 92.

anosognosia. Ambos nos presentan el lazo natural de nuestro cuerpo con el mundo, de una forma que nuestra conciencia participa corporalmente de toda manifestación y entre cruce con el mundo. El esquema corporal, como la imagen que cada uno tiene de sí, no es una autoconciencia estática, sino por el contrario, constituye la forma más elemental de contacto dinámico con el mundo; hay un despliegue espacio-temporal. Este es el importante matiz que Merleau-Ponty, da a las investigaciones que el Dr. Bonnier inicia con respecto a lo que él denomina *esquema corporal*. A partir de él, la psicología fisiológica, ha procurado dar cuenta de toda la implicación del término, cuando incluso pasa a constituir un concepto general en psicofisiología, constituyendo toda una evolución y desarrollo en la persona, desde la infancia hasta la senectud, cuya apropiación gradual del cuerpo constituye la base de una sana realización en el medio natural del mundo. Esta noción del esquema corporal, sería insignificante, si no aportase cierta consistencia ontológica. Su relevancia radica en poner de manifiesto que nuestro *cuerpo-conciencia* realizan un tiempo y un espacio naturales, tal y como la entiende Merleau-Ponty. Pues toda sensación de mi cuerpo, me revela con-el-mundo, pues *el cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo*⁶⁴, poseerlo, comunica con un medio y permite realizar proyectos y comprometerse con ellos. Sólo tengo conciencia de mi cuerpo por medio del mundo, y de éste por mi propio cuerpo. Pero la conciencia, transformada en experiencia, sólo se da en el tiempo, pues en él, es posible hablar de una clase de experiencia corporal inmediata y *actual*, y por otro lado, de una huella de mi propia experiencia corporal, considerada por el autor como *habitual*, pues la experiencia primigenia continúa siéndolo en la medida en que mis disposiciones factuales se conmemoran en un presente continuado. Ésta es la primera noción de trascendencia ontológica que tenemos a la vista y de la que tenemos experiencia. Hay pues una estructura *temporal* del propio cuerpo como experiencia de sí, presente e intermitente, que permite el contacto actual y habitual de cada uno consigo mismo. La *percepción* merleau-pontyana, es temporal en la medida en que es inmediata o habitual, y sobre todo, en la medida en que es sobre mi propio cuerpo. A esto agrego, que no se puede comprender el esquema existencial del cuerpo, sino sólo a condición de permanecer en él, en un horizonte temporal, donde cada presente capta paso a paso, tanto el pasado inmediato como el futuro próximo, en una *totalidad del tiempo posible*⁶⁵. Mi cuerpo está abierto a mí desde mi horizonte temporal de percepción y desde mi ambigüedad de *ser-del-mundo*. Las implicaciones del cuerpo con respecto al mundo, anudan una familiaridad sorprendente, sobre todo cuando la estructura temporal del cuerpo, se desenvuelve sobre un espacio intencional.

⁶⁴ *Fenomenología de la percepción*. p. 100.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 103.

5.2.1. La espacialidad y el movimiento.

Ninguna experiencia del cuerpo es posible sin la permanencia de una realidad correlativa a la noción de la temporalidad: el espacio corporal, donde el tiempo ejerce su efecto como tiempo efectual, es ahí donde tiene su cita la más auténtica experiencia. Lo que hay en la percepción del mundo, no es correspondiente con una mera representación del mundo, el espacio no es una realización inteligible del mundo, sino la condición de semejante intelección. Por ello se percibe en el espacio, ya que el espacio es lo que percibimos. Mas allá del paralelismo espacio-mundo, nuestro cuerpo participa del mundo espacial, por nuestro cuerpo espacial, de modo que espacio-mundo son correspondientes ambos en un sentido original, entendidos desde el propio cuerpo.

Hay un espacio real o realizado en las formas del mundo, pero no es lícito referirnos a la espacialidad del propio cuerpo como una yuxtaposición a los objetos del mundo. No podría por ejemplo decir de mis manos que están sobre las teclas, como lo está el mouse sobre el mueble del ordenador, hay una diferencia esencial en cuanto al sentido de la ubicación espacial. El mouse está sobre el mueble en carácter de objetual y ambos son realizados por un mismo hecho espacial. En cambio, mis manos sobre las teclas, realizan un horizonte espacial con una esencial e inevitable realización temporal.

Pero dista mucho la reflexión merleau-pontyana, de resumirse en una mera exposición del contraste entre el mundo de las cosas y el mundo corporal. No se trata de saber la diferencia espacial entre nuestro cuerpo y las cosas; se trata más bien, de ver el espacio *interior*, aquel que nos liga al mundo y que nos integra a él. El espacio es crucial para la experiencia vivida de nuestro cuerpo, y tomamos conciencia de él, en la medida que nuestra experiencia perceptiva procede de una cierta sujeción al mundo en que nos movemos, pues todo movimiento nos percata como siendo con el mundo y con las cosas del mundo; pero nuestra conciencia del espacio surge cuando nuestro cuerpo recobra toda la fuerza de sus dinamismos fundamentales y se distiende con cierta dirección, de manera pues, que al espacio-horizonte, tal y como lo hemos considerado, podemos ahora concebirlo como *el espacio orientado*⁶⁶. Pues toda nuestra

⁶⁶ *Ibíd.* p. 118.

conciencia corporal, realiza el espacio, no lo habita objetualmente como las demás cosas del mundo, sino que puntualiza un horizonte que le es familiar, a través del cual nuestra experiencia perceptiva se realiza como situación corporal.

Para contextualizar lo que anteriormente hemos dicho de la experiencia perceptiva en el espacio y el tiempo orientados, nuestro autor va nuevamente a las fuentes de donde encontramos los resultados científicos y muestra como el legado del asociacionismo fisiológico se equivoca cuando muestra al esquema corporal como un montaje de los contenidos táctiles, cinestésicos y articulares asociados entre sí, como partes extra partes, al modo en que los objetos se realizan en la espacialidad estacionaria del mundo. Pero el equivoco encuentra algunas salidas, sobre todo cuando la psicología utiliza el término “esquema corpóreo”, para hacer notar que el cuerpo conforma un haz de relaciones con el mundo, con las cosas, a lo que Merleau-Ponty, agrega la idea del cuerpo como ser-del-mundo. En ese sentido, la espacialidad es diferente al fenómeno puramente físico, de ocupar un lugar en un espacio objetivo. Se puede distinguir por eso, un espacio *corpóreo*, y otro exterior, aquél que está fuera de alcance de la acción de mi cuerpo, pero que forman entre sí un sistema práctico de interacción.

Es correcto decir que los objetos del mundo se encuentran y se ubican en el mundo, pero no es correcto decir lo mismo sobre el cuerpo, ya que por su parte, el cuerpo habita y realiza al mundo, no como horizonte de posición sino de *situación*⁶⁷. La espacialidad del cuerpo es una espacialidad en situación.

Para entender la espacialidad como *situación*, Merleau-Ponty, intenta comprender los diferentes comportamientos, incluso los anormales, que reflejan un modo de relacionarse con el mundo. Su propósito es realizar una descripción fenomenológica amplia en la que no se hayan aplicado ciertas categorías previas que distingan una percepción normal de otra que no lo es y que conduzca a lo esencial de la percepción. Para él, la acción refleja la manera como el sujeto vive su propia espacialidad. Por eso analiza un caso de motricidad en la que el sujeto es incapaz de ejecutar algunos movimientos abstractos, como no dirigidos a ninguna situación efectiva (por ejemplo, cuando se pide a un enfermo -el caso Sheinder-, que señale su nariz con el dedo índice, éste se ve imposibilitado a hacerlo) . Sin embargo, muestra la diferencia, cuando se trata de realizar movimientos *concretos* (Cuando al mismo enfermo, se le pide, toque su nariz con el dedo índice, o cuando ha recibido una picadura de mosquito, el caso es afirmativo), por que se tiene conciencia del espacio corpóreo que forma parte de su acción habitual, por tales razones, decimos que *hay un saber del lugar que se reduce a la coexistencia con él.*⁶⁸

⁶⁷ *Ibíd.* P. 117.

⁶⁸ *Ibíd.* p. 122.

Tampoco el movimiento, es extraño a nuestro estudio, por que en él actúa el cuerpo fenomenal, en su relación habitual con el mundo y no el cuerpo objetivo, ajeno, en tercera persona.

El hombre posee el espacio y su existencia es ya una existencia espacializada. El enfermo, que Merleau-Ponty ejemplifica continuamente según los estudios de Gelb y Goldstein, no tiene esta posesión del espacio, sólo es capaz de realizar movimientos no habituales cuando lo comprende intelectualmente y es capaz de representárselos. El sujeto normal, su movimiento y la conciencia del movimiento son un todo, no se piensa, se realiza. Ahora bien, para reunir las consecuencias de lo que habíamos afirmado anteriormente, Merleau-Ponty, asegura que con la fisiología mecanicista y la psicología intelectualista, se borra toda frontera que diferencia entre el movimiento abstracto y concreto, por ello no es posible abocarnos a un espacio corporal, como condición existencial, pues la noción de fondo espacial, pierde todo enlace mundano. En efecto, el suelo del movimiento abstracto no es sino un espacio virtual ficticio, por ello el enfermo pierde la consistencia de todo *señalamiento* espacial. Por su parte, cuando a una persona normal, se le pide que palpe, que agarre, valga la expresión, una cierta parte de su cuerpo, inmediatamente lo hace, por que está existencialmente unido a situaciones concretas o habituales, que lo ponen en contacto inmediato con el espacio, al que llamamos fenomenal.

Ahora bien, más allá de que el cuerpo sea un conjunto de efectos y reacciones físicas y psicológicas, que vienen representadas por las diversas conexiones y asociaciones psicofisiológicas, toda su estructura, se realiza por una totalidad continuada, no de partes sino de hechos entrelazados en el espacio y en el tiempo *orientados*. Nuestro cuerpo no se experimenta como un conjunto de sensaciones, ora pertenecientes a nuestros ojos, ora a nuestras manos, oídos, nariz, ya que no me defino por mis ojos, manos, oídos, nariz, sino en la totalidad que soy, por eso, cuando veo un hermoso paisaje, no sólo entra en juego mi vista, entra en juego mi respiración, mi corazón que se satisface de aquello. Cuando veo, veo con todo mi cuerpo. Por eso, la *situación* espacio-temporal de nuestro cuerpo se define como *situación gestual*.

Si, Merleau-Ponty, se ha propuesto rescatar la noción de *forma*, de la teoría de la Gestalt, no es para designar una estructura descarnada; es cierto que el esquema corporal se define como una conciencia global, sí, pero también, como una interiorización totalizadora de nuestra existencia carnal. Sentimos y vemos con todo nuestro cuerpo, con todas nuestras potencias significativas y representativas, con todo, finalmente, aquello nos hace presentes a los demás: nuestras expresiones motrices y gestuales.

El significado que lleva implícito el tema de la espacialidad y la temporalidad del cuerpo, tiene un referente común en la motricidad del propio cuerpo. Cuando se pretende poner de manifiesto el efecto sensorial que causan los objetos sobre nosotros, no recurrimos a una causa manifiestamente externa, ningún movimiento nace de fuera, antes bien, la experiencia *ad intra* vuelve explicable todo el acontecimiento de la apelación sensomotriz. Sólo cuando percibimos la afección es cuando decimos que la experimentamos, en todo caso, el movimiento producido es efectuado una vez echa la percepción. Nuestro cuerpo en toda su realidad percibe y se expone a los objetos con sus afecciones. Está estructurado para dejarse envolver por los objetos del mundo, para remitirse a ellos y coexistir con ellos. Espacio y tiempo, por otro lado, no son meras envolturas terminológicas, son dimensiones reales que lo disponen a ser-mi cuerpo. No puedo decir de mi cuerpo que está en el espacio y que se realiza en el tiempo, o decir que está con los objetos y se remite a ellos a través de los movimientos sensoriales. Ante todo podemos decir con Merleau-Ponty, que el espacio y el tiempo *se encuentran arraigados en la existencia corpórea del hombre*.⁶⁹ No es que no existan fuera de él, y que sólo constituyan leyes a *priori* del sujeto, al modo kantiano, pues rechaza esa posibilidad, el cuerpo no *tiene* él, su propio espacio y tiempo, sino que él es espacio y tiempo, y en el acto, coexiste con el espacio y el tiempo del mundo. Hay un nudo, una atadura ontológica, que permite a mi cuerpo ser-del-mundo, y queda expresado con las diversas manifestaciones en que se inscribe la iniciativa de interactuar con el mundo, tocar al mundo y ser tocado por el mundo. La noción de *quiasma* expresa muy bien el hecho de estar expuestos por nuestra mirada a la mirada del mundo y la de los otros que son como nosotros.

La apelación al mundo, la apertura al mundo, se da por nuestro cuerpo, ya que está como estructurado para ver y tocar al mundo, y a su vez, para experimentar, tal ver y tocar. Si por alguna razón pudiéramos conciliar la idea de *sujeto* con todo lo que somos, que el mismo Descartes quiso enfocar en sus meditaciones sin lograrlo, diríamos ahora que se trata de nuestro *cuerpo* como *sujeto*, o lo que es lo mismo, que nuestra conciencia es conciencia corporal. Cuerpo-sujeto, están sintetizados en la motricidad del cuerpo, pues no soy sino la manifestación fenomenal de una realidad que poseo indiscutiblemente, como realidad actual y habitual, es decir, soy y realizo mi propio cuerpo. Lo espacial que hay en mi cuerpo, es lo visible para otros y para mí; el tiempo por su parte, es lo invisible que se realiza y efectúa en el horizonte de mi percepción y actuación con los otros. Toda la realidad corporal está situada en un horizonte y en constante intimidación con el mundo. Ahora bien, la relación que hay entre nuestra

⁶⁹ *Ibíd.* P. 165.

corporeidad y nuestra mundanidad es de total *ambigüedad*⁷⁰. Sólo en el acto de realizar en nosotros la experiencia de la percepción puede ésta ser captada y simultáneamente realizada, pero cuando pretendemos racionalizarla se nos va de las manos, convertida de momento en una situación fugaz.

Más allá de pretender sistematizar acerca de la estructura del cuerpo, como ser temporal y espacial, Merleau-Ponty se propone revelar un hecho primario en todo conocimiento real y vivencial, pues no se trata de un cuerpo que sea deducido en tercera persona, a partir de la interpretación de un observador, que abstrae una estructura y una función y las asocia en el acto. No es el cuerpo aquel, es mi cuerpo *propio* el que hay que conocer como premisa de toda invocación del conocimiento. Es el cuerpo vivo, como lo habían referido ya Maine de Birán, Bergson y de una forma poderosa el mismo Husserl, quien hace esta advertencia: se trata del cuerpo en sentido de *Leib* y no en sentido de *Körper*, como mi realidad y no la realidad impersonal; no el cuerpo indiferente, sino mi cuerpo, el que anda, ve, toca, siente, sufre y goza. Mi cuerpo que percata al mundo, al tiempo que se sobrecoge ante él.

Es pues en este sentido en que se deja ver que la espacialidad y la temporalidad del cuerpo, no son meros conceptos, ni realidades absolutas u objetivas en sí, sino la manifestación de la realidad corporal, cual estructuración de horizontes que se entretajan con el mundo, por ello hay un horizonte tanto espacial y como temporal, pues todas nuestras acciones perceptivas están abocadas a unos objetos.

Para ilustrar lo dicho anteriormente, podemos encontrar directamente formulada la problemática acerca de la espacialidad y temporalidad, en su ensayo, *El ojo y el espíritu*, donde se deja ver como nunca, una discusión que tiene por punto de partida, el rechazo contra una visión nunca completada del espacio cartesiano en la *Dióptrica*, donde Descartes limita toda la ciencia de la refracción de los colores a un espacio fijo, espacio *en sí* absolutamente, pues por todas partes es igual así mismo, homogéneo, en el que se da una red de relaciones entre objetos. Descartes, -afirma Merleau-Ponty-, necesitaba idealizar el espacio, y *su error era erigirlo en un ser completamente positivo*.⁷¹ El espacio no es roca estacionaria de la que pueda consumarse toda una geometría de proporciones, y los pintores lo saben mejor que ninguno. El espacio es entendido en la medida en que se vuelve habitable, no pensable, e aquí el error de Descartes, pues el espacio orientado, el de mi actividad perceptiva, no es sino el horizonte donde me desenvuelvo, donde vuelvo comprensible la realización de mi existencia. Sólo él es

⁷⁰ La *ambigüedad*, en Merleau-Ponty, más que referirse a una obscuridad impenetrable, se refiere a la disposición natural del-ser-del-mundo, cual nudo de realidades esencialmente compenetradas y difícilmente accesible a una razón argumentativa, por lo que se hace necesario el recurso de la *percepción*.

⁷¹ Merleau-Ponty, M., *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1977. P.37.

condición del pensar, en el sentido en que mi cuerpo-espacio hace pensable al alma. Pues, *ella piensa conforme al cuerpo, no conforme así misma... pues el cuerpo es para el alma su espacio natal y la matriz de cualquier otro espacio existente.*⁷²

No hay un espacio y un tiempo absolutos e indiferentes, y esta afirmación sólo se vuelve comprensible desde mi propio cuerpo, pues no estoy en el espacio y en el tiempo, sino soy el espacio y el tiempo. Estoy estructurado por mi cuerpo, para ver y verme, a la vez que para pensar y pensarme. Hay un cierto poder en esta frase que no deja de señalarnos la *continuación* del mundo en nosotros, puesto que toda forma y color así como su profundidad, nos dicen algo de nosotros, mi visión sobre el mundo sólo es completa si mi ver es a la vez mi hacer. La condición del *cogito* ha sido suplantada por la situación de *facto*, no se trata de saber si *yo pienso*, se trata de saber si *yo-puedo*. Todos mis movimientos reflejan mi estado de *facto* y de intencionalidad. No *estoy* en mi cuerpo como dice Descartes, soy yo mismo mi cuerpo, todo mi ver es a su vez un hacer orientado, y mi esquema corporal es una continuidad significativa de mi ser-del-mundo. Cézanne, era consciente de esto, según Merleau-Ponty, y sabía que nuestro espacio era compartido con el mundo, y puso sobre sus telas, formas y texturas, que sólo eran posible por un mundo visible y ejecutable para sí. Sabía sin duda que su ver el mundo era también un hacer el mundo, y en eso consistía la paradoja del pintar.

El espacio entendido en los términos expuestos, es asumido también por mi estructura temporal, como texturas del ser y el hacer, y conforme a eso, me descubro actuante-percipiente, o como bien lo dice nuestro autor, vidente prático. Veo a la vez que actúo, mi cuerpo es perceptivo-fáctico... *el mundo visible y el de mis proyectos motores son partes totales del mismo ser.*⁷³ Heidegger sólo reivindica a la existencia humana el sentido de *fáctico*, aquello que naturalmente el hombre está abocado a ser y realizar en su cotidianidad, pero no reconsidera la intencionalidad perceptiva, como lo que introduce y origina todo actuar originario y siempre renovado de la vivencia existencial. El hombre existencial heideggeriano, no es vuelto así mismo en la ambigüedad de ser cuerpo percipiente y percibido, como condición para una eventual manifestación de la existencia, en él, es negado el acto de percibir y percibirse, pues el primer acontecimiento verdaderamente existencial versa sobre el encuentro que se abre a partir de la percepción del mundo. El niño queda pasmado cuando realiza el primer encuentro intencional con el mundo, no por lo novedoso de éste, sino por el impacto de sus formas y figuras, y por la disposición que tiene para asumirlas con la totalidad de su ser, en

⁷² *Ibíd.* p. 40.

⁷³ *Ibíd.* P.16

un sentido de percepción *salvaje*, que le estremece en el acto por constituir un encuentro rebotante de horizontes y manifestaciones corporales, a las que no es ajeno, sino partícipe natural y conciudadano con el mundo.

El espacio y el tiempo corporal, son realidades naturales a la vivencia existencial, pues por ella se cruzan en el horizonte de la vida. La espacialidad me muestra en el mundo, y realiza junto con la temporalidad el *ser-del-mundo*. Pero aquí nos surge de inmediato una pregunta, ¿Cómo el espacio y el tiempo vierten de sentido y constituyen la condición de ser-del-mundo?, ¿qué significa ser-del-mundo? Más allá de considerar al cuerpo humano como el cúmulo de estados psico-fisiológicos, o la inocente visión de la máquina orgánica, nuestro autor, se percató de que somos nuestro cuerpo, antes de saber qué es ser cuerpo. En efecto, sabemos que somos nuestro cuerpo en la medida en que nuestra conciencia corporal nos lo manifiesta, me siento y me veo, por los contornos de mis sentidos, ellos me revelan que cuando veo los objetos, la visión me toca los bordes de mis ojos, y me encuentro ahí, panorámicamente expuesto a mi percepción visual. Veo que veo, este es el primer acto de *conciencia* corporal. Pero no me hubiese dado cuenta de que me veo, si antes no me lo señalaran las refracciones de los objetos sobre mi visión. El anclaje del que habíamos hablado antes, nos sitúa en el mundo, a la vez que nos situamos en él, hay al parecer, una refracción de nuestra mirada en el espejo de las cosas. Me veo entonces que veo, y por ese acto descubro la espacialidad con que la naturaleza ha dispuesto mi cuerpo para ser *presencia*. Mi cuerpo es esa parte del mundo que se hace aparecer como presente. Por eso, el mundo es para mí algo familiar, mi carne es la carne del mundo. *Mi cuerpo está en el número de las cosas...y pertenece al tejido del mundo*⁷⁴, no soy pues, ajeno al horizonte del mundo en el que se puntualizan todos y cada uno de los objetos, sin embargo, me sustraigo a todos los objetos en razón de mi *intencionalidad*, entendida desde la apropiación de mi cuerpo y en el acto, de los objetos del mundo. Mi existencia expuesta al mundo, se realiza en él, pero a la vez realiza al mundo, como en Cézanne. El *ser-del-mundo*, se expone en términos de pertenencia y trascendencia mundana. Soy del mundo, pero me sustraigo al mundo, en esto radica también la *ambigüedad* del ser de nuestro cuerpo.

5.3. Las dimensiones del cuerpo.

A partir de una vivencia del propio cuerpo, nace la cuestión sobre la realización del cuerpo, como estructura y como síntesis del hombre. Pero el término estructura en la actualidad

⁷⁴Ibíd. P. 17.

ha sido exorcizado de los escenarios filosóficos actuales, por ello nos tomamos la libertad de utilizar el término *dimensión* o *dimensionalidad*, que el mismo Merleau-Ponty, usó con frecuencia para hablar de la realidad del cuerpo en términos de una ontología corporal. A pesar de no ser un neologismo, ésta palabra evoca mejor que la de *estructura*, el carácter dinámico de lo que se pretende comprender, de modo que asumiremos el término, no ocasionalmente, sino según comprendemos la propuesta de nuestro autor.

Partir entonces por analizar las dimensiones del cuerpo, es una tarea que implica cierto *estar* del cuerpo frente al mundo, no ya como auto experiencia corporal, en la que el sujeto se descubre como un cuerpo en el mundo, sino como abocado a él, orientado y realizado en-el-mundo, en cuya realización se afirma así mismo. Las dimensiones corpóreas, son correspondientes a una cierta manera de *estar* del cuerpo y en cuya realización, nos aparece cierta forma del *ser* corporal; es decir, de su realización deducimos la realidad de lo realizado. Primero hablaremos de aquellas dimensiones que representan una trama corporal originalmente merleau-pontyano, que sin ser el mismo el fundador de lo que a continuación veremos, si es quien enfatiza y reúne a título de ontología corporal, lo que algunos sólo han comentado o iniciado como estudios aislados y despersonalizados: tales son, la intencionalidad corporal u operante, la verticalidad del cuerpo humano, la reversibilidad o quiasma y finalmente la síntesis del hombre como sujeto encarnado. Y en la última parte de la investigación, nos abocaremos a otras dos dimensiones que por su importancia merecen un capítulo aparte, tales son, la metafísica de la unidad y el problema del otro, dentro de los límites de la corporalidad carnal.

5.3.1. La intencionalidad.

La temporalidad y la misma espacialidad corporal, constituyen un modo propio de ser del cuerpo, que no podrían concebirse sino como una manera prototípica de realizarse en el ámbito de la *intencionalidad*. Lo que nos lleva a precisar esta idea, tiene que ver con lo que la historia tiene que decirnos acerca de ésta noción.

El concepto de intencionalidad, ha sobrevivido a los tiempos y ha sido objeto de modificaciones importantes. Sin lugar a dudas, su origen aparece en el aristotelismo escolástico Medieval, que ha sido rastreado por Franz Brentano, pues fue él quien lo rescató de la historia. Primariamente, tiene un sentido débil con respecto a la naturaleza de las representaciones residuales, algo así como la huella que ha quedado de los objetos. Sin embargo, Brentano, da inicio a una función que le es propia al término, y por la cual, gran parte del pensamiento

alemán, sobre todo el fenomenológico, arraigó como el cumplimiento de toda una filosofía perene.

Para Brentano, el concepto de intencionalidad ha sido el redentor de una verdadera psicología empírica, pues deduce toda una descripción de los fenómenos psíquicos, sin definirlos a éstos por sus objetos propios, ni por la mayor o menor intensidad que puedan mantener por relación a la conciencia. Para él, la intencionalidad permite clasificar los fenómenos psíquicos conforme al sentido interno. La intencionalidad se define así, como un modo propio de relacionar la conciencia con los objetos intencionales...*la inexistencia intencional (o mental) de un objeto,*⁷⁵ que se rescata oportunamente de los escolásticos de la Edad Media, sirve ante todo, para mantener cierta unidad de la conciencia, respecto así misma, y respecto a su modo de referirse a los objetos del mundo fenoménico.

Brentano en su obra *Psicología (1874)*, tiene como punto de partida, una clara distinción acerca de los fenómenos, tanto físicos como psíquicos, a partir de una percepción ya externa en el primer caso, ya interna en el otro. De cualquier modo, todo lo que pueda constituir una experiencia, ésta tiene su fundamento último en una *representación*. En concreto, la *psicología* brentaniana, tiene como mérito fundar la psicología frente a las psicologías, en la representación intencional de los fenómenos. En ellos radica pues, el suelo de toda representación, pues de qué otra forma podría la conciencia referirse a los fenómenos, sino por la impronta que ellos dejan en nosotros, la fundamentación última del contenido de la conciencia es pues la representación, como antecedente de toda experiencia interna de los fenómenos psíquicos...*las representaciones son el fundamento de los demás fenómenos psíquicos,*⁷⁶ de ese modo, la intencionalidad constituye la característica primordial de los fenómenos psíquicos. Cabe señalar, que en Brentano, no hay manera de saber la autenticidad de los fenómenos físicos, pues nunca es posible franquear la realidad de nuestra propia subjetividad, en todo caso, los fenómenos físicos no constituyen sino lo que los fenómenos psíquicos hacen aparecer de ellos, es decir, su carácter de intencional.

Finalmente, podemos considerar la intencionalidad como la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto o la actividad inmanente que nos lo hace posible. En cualquiera de los casos, significó para Brentano, la instauración de una psicología descriptiva de los

⁷⁵Brentano, F., *Psicología*, (Tra. José Gaos), Madrid, Revista de occidente, 1935. P. 12.

⁷⁶ *Ibíd.* p. 13.

diferentes modos de conciencia. De ese modo encontró Husserl el concepto de intencionalidad, compartiendo clases con Brentano en la universidad de Viena.⁷⁷

Husserl por su parte, lejos del análisis psicológico-descriptivo de la intencionalidad, a diferencia de Brentano, opta por otorgarle un nuevo sentido. En efecto, y dadas las circunstancias de su filosofía, ve en la intencionalidad la condición de posibilidad del fundamento de la fenomenología y el inicio de un nuevo planteamiento ontológico, a partir del método propuesto por el mismo. Sin lugar a dudas, comienza una nueva visión de la *intencionalidad*, que tiene por tarea reivindicar el papel de la filosofía en la resolución de sus propios problemas, abandonando por completo la participación de los procedimientos de la ciencia natural. En definitiva, lo que queremos poner de manifiesto, como hecho relevante, es sin duda, la radicalización de la noción de intencionalidad como posibilidad de la fenomenología, que da cabal cumplimiento al conocimiento, al sentido y al objeto del mismo. Contrario al psicologismo y al subjetivismo, Husserl, señala la imposibilidad de fundar el conocimiento en procesos psicológicos y sus leyes naturales, pero conviene en señalar que todo conocimiento del orden que éste sea, *es una obra mental... posible por la estructura de la mente.*⁷⁸

Lo que de algún modo puede prevalecer de ambos filósofos en la noción de intencionalidad, es precisamente que ésta, es lo que caracteriza a la conciencia es su sentido más pleno, que puede entenderse como *el modo de referencia de la conciencia a un contenido*. Brentano, sólo enfocado en el orden clasificatorio-descriptivo de la conciencia, mientras que Husserl, por su parte, permanece preocupado, sobremanera, por la situación vital de la conciencia. Pese a ésta diferencia, en ambos, la conciencia tiene esencialmente el carácter de ser *intencional*.

Por nuestra parte, nos interesa analizar de una manera prevaleciente, el carácter tanto epistemológico como ontológico, de la intencionalidad husserliana⁷⁹. Sin duda alguna, se aprecia en Husserl, que la raíz de toda fundamentación del conocimiento radica en la conciencia, en la forma en que ésta mantiene una cierta *relación* con el objeto, cuya familiaridad, no radica en una mera posición frente a éste, sino en cuanto que la misma conciencia lo hace posible, “...*la conciencia se descubre como “aquello que...hace posible la constitución de todos los objetos”*.”⁸⁰ Ya no es entonces una conciencia pasiva, en espera de

⁷⁷ Maria Matamoros, F. Nora, *Fenomenología: ¿Ontológica interpretación del mundo o límites de la metafísica?* México, CICSYPH, 2001, p. 28.

⁷⁸ *Ibíd.* p. 36.

⁷⁹ Tales inquietudes, aparecen de una forma explícita, en la 5^o meditación carteciana.

⁸⁰ *Ibíd.* Referencia que ha sido utilizada por la Obra citada. P. 42.

reaccionar ante los objetos, ella misma se da la posibilidad de los objetos. En ese sentido es conciencia activa, *operante*, donde que los objetos a los que está destinada, no se encuentran situados fuera de ella como realidades *en-sí*, cosa que sería dudosa. La conciencia no sólo llena de sentido a los objetos, también los da, es ella algo así como su origen.

En este aspecto y no en otro, radica la crítica y la separación entre la fenomenología husserliana y la merleau-pontyana, pues Merleau-Ponty, conviene en llamar todavía subjetivista a Husserl, debido a la incapacidad de llevar la reducción fenomenológica más allá de lo que manifiesta la pura conciencia. En efecto, no hay una realidad para la conciencia pura, ni una realidad que encuentre en ella su origen. Pues el mundo de las cosas es lo más natural y primero en el orden del conocimiento ya que le precede originalmente como la condición *sine qua non*, de todo saber primordial.

Bajo éstas circunstancias podremos definir la intencionalidad, como la condición de una nueva filosofía enfocada desde la conciencia, lo que no está en nuestras manos es que a partir de ella, nosotros hagamos una filosofía *perennis*, por ello se vuelve exigible salir del estado de subjetivismo a que ha llegado Husserl. Si para él, significaba fundamentar el orden de los fenómenos, a condición de ser fenómenos para la conciencia, no es sin embargo factible constituir un verdadero significado ontológico, del que pueda garantizarse un estatuto primordial de la conciencia, como suelo de significados y determinaciones ontológicas. En efecto, si la conciencia se presenta como la referencia al objeto o como el medio por el cual se tiene acceso al ser-del-mundo y de los entes que lo constituyen, no hay manera de saber, en qué medida pueda el mundo referirse a ella, sin perder su carácter inminente de mundo. Ciertamente, la conciencia husserliana, mantiene ese carácter de conciencia *de*, pero cerrada en su propio modo vital de ser. El hecho plausible de considerar el medio vital de la conciencia, como mundo de la vida (*Lebenswelt*) es ciertamente un momento fundamental de la realización de la fenomenología, pero dista mucho de considerar la totalidad del sujeto sobre el que se encuentra depositada la conciencia.

Por ello hemos de proporcionar ahora, una nueva manera de concebir la intencionalidad, no ya de la conciencia subjetiva, sino de la conciencia como *conciencia encarnada*, y entonces hablaremos en contraposición a Husserl, de una *intencionalidad operante*, no de la conciencia sino del *cuerpo*. De lo que se trata ahora, es de poner de manifiesto el rumbo completamente nuevo que ha adquirido en Merleau-Ponty la noción de conciencia y en ella, la de intencionalidad. Si en Brentano significaba sólo la posibilidad de reivindicar la unidad de la psicología, y en Husserl la de la Filosofía como fenomenología, en Merleau-Ponty, no se trata de otra cosa, sino de reunir esas dos posibilidades, para garantizar una concepción ontológica

del cuerpo. Se busca pues, una fenomenología con trascendencia ontológica acerca del cuerpo, pero no desde el punto de vista meramente epistemológico, como pura posibilidad garantizada, sino como manifestación y apertura a la interioridad fundamental del propio cuerpo. ¿En qué términos se adscribe, pues, la noción de intencionalidad entendida como operante?: en que la *intencionalidad*, no es otra cosa que la disposición del cuerpo para referirse al mundo y realizarse en él, anticipándose a todo significado de lo que éste sea.

El *giro* fenomenológico que Mauricio Merleau-Ponty da a la intencionalidad, no es en el sentido de posibilitar por medio suyo, una fundamentación más sólida de la filosofía a partir de la conciencia, al estilo Husserl, sino de algún modo revelar el cúmulo de interacciones que se ponen de manifiesto en la realización del acto de la percepción, que varía entre lo puramente físico y lo puramente psicológico, y reconociendo a partir de esta distinción clásica, la síntesis que las integra en lo que Merleau-Ponty llama *existencia*. En efecto, reprocha constantemente a Husserl, el haberse quedado en el puro nivel subjetivo de la conciencia, y haber olvidado la parte corporal sobre la que ésta se encuentra entretejida. El punto de partida no es una crítica directa a la intencionalidad husserliana, sino el análisis minucioso de las diversas investigaciones tanto en fisiología como en psicología, y guiado por las investigaciones llevadas a cabo por Gelb y Goldstein. Sin duda una novedad para el pensamiento fenomenológico de su tiempo.

Después de haber visto limitado el campo de la percepción por la conciencia pura, y el cuerpo objetual, tanto de la psicología intelectualista, como de la fisiología mecanicista, nos queda por eso una vía fenomenológica; es decir, la percepción, como último y primer recurso para poner de manifiesto la noción de intencionalidad operante, en y desde la conciencia corporal. El punto de partida, es la experiencia corporal como manifestación del adentro y del afuera; es lo mismo que decir, un cuerpo percipiente y un mundo percibido; de acuerdo con esto, la experiencia perceptiva puede ser psíquica (conciencia pura) según la psicología intelectualista, o puramente orgánica (cuerpo-objeto) según la fisiología mecanicista. Concebidas por sí mismas, cada una de éstas nociones niega la otra, estableciendo un cerco infranqueable para la filosofía. He aquí el mérito de Merleau-Ponty, que consiste en rescatar lo epistemológico, lo fenomenológico y sucesivamente lo ontológico, de las investigaciones científicas de su tiempo. Apoyado en las investigaciones de Gelb y Goldstein, quienes según el propio autor, casi llegaron a conciliar lo psíquico y lo fisiológico, en la noción de cuerpo, entendido como cuerpo *vivo* y en el que se reconoció una nueva manera de reunir la separación de lo uno y de lo otro, a la luz de *la existencia*. Para ellos, lo que pueda haber de peculiar en

éstos términos, se resuelve en la experiencia motriz, como síntesis de los elementos espacio-temporales del cuerpo humano.

Que quede claro, que sería imposible dar un paso a delante sobre éste tema, sino recordamos la importancia de considerar nuevamente al *esquema corporal* como punto de contacto y realización del cuerpo percipiente, pues a partir de mi experiencia corporal y de la imagen que despierto sobre mi cuerpo, nace también la experiencia y la imagen del mundo, por un acto completo de percepción. En éste dinamismo se ponen en juego lo espacio-temporal que hay en el cuerpo, y su abocar al mundo a través del movimiento, que no es otra cosa que poner en marcha su *ser-del-mundo*. Como lo entiende Mario Teo Ramírez en su obra *El Quiasmo*, delectando a Merleau-Ponty, *el esquema corporal es el esquema de un movimiento intencional en un campo fenoménico...una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo*⁸¹. Según él, el cuerpo no es un ser puro y cerrado, no es un en-sí, ni por lo menos un para-sí absoluto, ante todo el cuerpo es una *potencia*⁸², cuya unidad a priori se antedata a sus componentes, se abre a las cosas y emerge a su vez, según su carácter de posibilidad, junto a un mundo cargado de expresiones y significados, a los que pertenece por naturaleza. La potencia o potencialidad corporal, como capacidad significativa, se revela en la medida que se reconoce al cuerpo un espacio inmanente, propio, condición del espacio externo constitutivo del mundo. En ese sentido, el espacio corporal hace posible y da consistencia a la espacialidad del mundo. Ese hacer presente al mundo por el cuerpo, no es un acto receptivo, sino activo, el espacio *situacional* se dinamiza en la medida que el cuerpo se apropia del horizonte, a través de la *motricidad*. El cuerpo como potencia motriz, realiza una *intencionalidad motriz*.⁸³ El debate que hay que superar, para convenir en lo antes expuesto, tiene que ver con la manera de realizar la motricidad del cuerpo, a partir de la idea de una unidad total del cuerpo, que implique tanto el movimiento como la conciencia de dicho movimiento. La positividad del resultado gira entorno al análisis del enfermo Schneider, cuya imposibilidad de poner en marcha un movimiento concreto, sin por lo tanto realizar un movimiento abstracto, esto es explicable, debido a que el enfermo realiza un espacio habitual o necesario, sin fondo referencial al cual orientarse, no hay para el enfermo manera de ponerse en contacto consiente con el espacio corpóreo, en cambio para el normal no hay límite entre movimiento y conciencia de movimiento, gracias a que en el normal *todo movimiento tiene un fondo...son momentos de una*

⁸¹ Teo Ramírez, Mario, *El Quiasmo, ensayo sobre la filosofía de Mauricio Merleau-Ponty*, México, Editorial Universitaria (UMSH), 1994, p. 90.

⁸² *Ibíd.* p. 89.

⁸³ *Op. Fenomenología de la percepción...*p. 127.

*totalidad única.*⁸⁴ La virtualidad de éste movimiento, pone de manifiesto una cierta *anticipación* para concebir movimientos posibles. Hay como una predisposición nata del cuerpo para referirse al mundo. Por otro lado, el movimiento abstracto, implica todavía más, una participación total de la situación espacial, donde *mi* cuerpo o el cuerpo (Leib) en primera persona, se apropia del mundo, se ancla en él, tanto por la visibilidad como por el tacto, ver y tocar, son el resumen de una actividad prototípica de la actividad operante del cuerpo. *Ver significa tocar de lejos, tener el objeto a la vista, señalarlo, apropiármelo, es decir concebirlo, pensarlo.*⁸⁵ El resultado es un sentido y un cierto momento espiritual en el acto del movimiento, que ponen en contacto al cuerpo con el mundo, aún antes de toda disposición subjetiva de la conciencia. Se trata de un movimiento espontáneo e inmanente a todo significado externo, un movimiento *intencional*, que apropia al mundo, según que esté en condiciones de constituir un horizonte de significados, que sea la condición de todo apelar y percibir. El mundo tiene un cierto dominio sobre el movimiento, en el sentido en que sobre él se realiza, pero hay ya cierta disposición espacial para referirlo en el tiempo, como movimiento intencional, por ese acto de apropiación, de proyección mundana, el mundo adquiere cierto *sentido, relieve, valor, expresividad.*⁸⁶

El *movimiento* corporal es intencional, pues está animado por una fuerza o una tendencia espiritual, que reivindica el verdadero significado del mundo. No en cuanto mundo para la conciencia, como en Husserl, dado por ella, ideado por ella. El *significado* o la significación del objeto está ya entretejido en todo el horizonte, está delante de mí cuerpo, como esperando su reivindicación. No es intencionalidad conceptual, es operante, se realiza en el acto de la acción corporal, lo que significa que es interior al Ser, y emerge en la medida en que mi cuerpo se orienta a las cosas, las vive y porqué no decirlo, las utiliza. Lo que lo separa definitivamente de Husserl, es que el sentido de la cosa no está ya dado o puesto por la conciencia, emerge y brota, en el encuentro, en el rose de mi cuerpo con ella. Percibir es actuar, al modo como ver y tocar constituyen la misma unidad de la acción motriz, por ello, la totalidad de mi cuerpo es emergente, potencial y simbólica. Brota en el acto motriz, posibilita la orientación y por si fuera poco, da significado expresivo al mundo. permite que éste emerja virtualmente por la acción del cuerpo. Éste sistema de significaciones, que comprende la totalidad del mundo, son recogidos por el cuerpo como *símbolos*, que recogen toda la manifestación y el contacto activo del cuerpo en-el-mundo. Por la acción del cuerpo, el mundo

⁸⁴ *Ibíd.* p. 127.

⁸⁵ Op. Teo Ramírez, Mario, *El Quiasmo...*p. 93.

⁸⁶ *Ibíd.* p. 93.

tiene un *sentido*, por el movimiento de mis manos permito a la computadora significar verdaderamente su ser de cosa para mí en su carácter efectual, tanto como el ver un paisaje y develar su belleza, son manifestaciones de la orientación y emergencia del mundo ante mí, en la medida en que este cuerpo se realiza en su medio.

La intencionalidad motriz, pone de manifiesto, que es *la apertura de una zona de comunicación a través de la cual todas las funciones superan su aislamiento y se entrelazan en una mutua relación expresiva*.⁸⁷ Hay pues en el secreto de la intencionalidad corporal, una inmanencia entre la experiencia y el sentido, que ha sido puesto en evidencia por la noción que antes habíamos delimitado en la experiencia corporal, y que ahora resumimos, con el término que a Merleau-Ponty le ha valido tantas críticas: la *existencia*. La filosofía de Merleau-Ponty, es una filosofía de la existencia o una fenomenología existencial, pues revela el secreto de la comunicación total del cuerpo como sujeto con el mundo emergente, existir es pues existir junto y desde el mundo. El cuerpo existe como *habitáculo* del mundo, cargado de mundo, pero a la vez fundando el significado de éste. No hay manera de justificar pues, la importancia de la intencionalidad, en el plano de la pura conciencia, ésta sólo revela un acto que le antecede, que permanece todavía en estado bruto. El acto de significar, ya no corresponde a la conciencia, sino al cuerpo, en la medida en que pone al descubierto la ambigüedad de su *ser-del-mundo*; por tal razón, lo *intencional* revela lo *vertical* en el sentido que, permite al cuerpo penetrar misterios y a su vez sustraerse a ellos, por un carácter fundante de radical subsunción.

5.3.2 La verticalidad.

El cuerpo intencional, como unidad total de identificación y trascendencia tiene además en su unidad un campo de diferenciación que rebasa los límites de cualquier significación puramente fisiológica. Ya algunos pensadores habían propuesto un lugar singular de significación asignado al hombre, tanto en el campo epistemológico como en el ontológico, y bajo éstas consideraciones Merleau-Ponty, se propone evidenciar que efectivamente bajo el ámbito de la percepción es posible constatar un estado privilegiado del cuerpo, en tanto pone de relieve una dimensión que abre nuevamente el ser-del-mundo, más allá de cualquier disposición puramente objetual. Nos referimos a la dimensión *vertical*, que Merleau-Ponty confiere al cuerpo perceptivo en un doble sentido: a) como conocimiento des-prejuiciado, pre-reflexivo, que manifiesta en primer término el fenómeno del ser-salvaje, en su carácter

⁸⁷ *Ibíd.* p. 95.

mistérico y ambiguo; por otro lado, b) se enfoca en una visión jerarquizada del hombre como fuente de interacciones temporales, cuya constitución es el lenguaje y la historia.

Sin lugar a dudas, no es fácil constatar el verdadero sentido otorgado a la noción de *verticalidad*, debido sobre todo a la inacabada elaboración del concepto, lo que sí puede afirmarse, es sobre todo la importancia que abre a la comprensión del ser salvaje del mundo, y de la función intra-ontológica que se origina entorno a la percepción. Aparentemente hay cierta discrepancia, que advertirá el lector, entre una visión fenomenológica de la percepción corporal, y una profundización de marcada iniciativa temporal e histórica, que establecen una barrera para elaborar un discurso que sea coherente al hablar de las dimensiones del cuerpo. Sin embargo, afirmamos que no hay en la obra merleau-pontyana, ninguna ruptura, pues todo parece confluir de acuerdo a una dialéctica o *hiper-dialéctica* de interconexión entre lo que llama lo *visible* y lo *invisible*. Por eso, en el cuerpo visible pueden apreciarse por la percepción aspectos invisibles, tales como: la realización del tiempo, la constitución de la historia y la articulación del lenguaje, en los términos en que Merleau-Ponty se deslizó libremente. Con lo expuesto aquí, se justifica una aparente ruptura, entre lo que constituye una manifestación traducible de la actividad del cuerpo, como sensomotor, con las implicaciones psicofisiológicas antes analizadas; así que todo lo que se ha dicho del cuerpo en sus estructuras espacio-temporales y su carácter de abrir mundo, ponen de relieve dimensiones que se forjan y manifiestan más allá de la apariencia; del mismo modo que revelan otras dimensiones con un carácter de mayor *ambigüedad*, como se expresó en la *intencionalidad* operante, y como ahora se externa en la *verticalidad* del mundo, de la historia y del lenguaje, y porqué no decirlo, en una forma que resume a las anteriores, la *verticalidad del ser*.

Recordemos primariamente, que la *verticalidad* es ante todo una *dimensión*, o la dimensión por antonomasia, como ha querido expresarlo Merleau-Ponty en las notas de trabajo, publicadas en *Visible e invisible*⁸⁸, primero para justificar al mundo, en su unidad absoluta de interconexión o intersección, más allá de cualquier antagonismo y trascendencia del *ser*, tanto de las cosas como de los otros. El mundo es según eso, inmanente así mismo, pero en su inmanencia revela una *abertura*, cual eje de interconexión entre todos los posibles⁸⁹. *Verticalidad* del mundo sería algo así como la unidad del mundo, que se efectúa en ese hueco opaco del ser dimensional, que revela el *invisible* entretejido en lo visible del mundo,

⁸⁸ *Lo visible y lo invisible...p. 274.*

⁸⁹ Aquí, los posibles, tienen el carácter de todo lo posible, como todo lo que puede manifestarse o potencialmente acontecer.

misteriosamente articulado en el cuerpo humano, como centro de todas las conexiones reales y virtuales del mundo.

Por su parte, Josep Maria Bech, repensando a Merleau-Ponty, rescata la noción de verticalidad en sentidos diversos: primero plantea la cuestión del *ser bruto*⁹⁰ del mundo traducido por un *logos salvaje*, en el sentido en que se sustrae el-ser-del-mundo a toda determinación propiamente horizontal, en cuanto que inagotable a toda representación. La *opacidad* del ser mundano tiene siempre algo que emerge de las profundidades de lo visible, algo que puede alcanzarse pero no agotarse. El ser es vertical en el sentido en que se sustrae a toda determinación objetual, y emerge a la percepción en su carácter de absoluta *invisibilidad*.

Es imposible prescindir aquí de los análisis antes expuestos sobre la experiencia corporal, debido sobre todo a la necesidad que tiene nuestro autor de contextualizar lo que llama la ontología de *interconexión*⁹¹. Pues de lo que se trata es de encontrar en el cuerpo un vínculo con el mundo que ponga al descubierto la hendidura del mundo; es decir, la opacidad del ser que vuelve emergente sus propias consideraciones ontológicas. Así lo *vertical* es la disposición que tiene el mundo para reunir simultáneamente su sentido ontológico genuino. Con la verticalidad no abordamos todavía el tema de la carne, sino que nos referimos a la disposición que tiene el mundo para hacer comunicable por un lenguaje misterioso las complejidades ontológicas, desde el interior del cuerpo mismo, como vínculo de interconexión.

El mundo vertical, por su parte, pone al descubierto la *historia vertical*, según puede apreciarse en las notas de trabajo de *Visible e invisible*, donde se da un salto no desligando del mundo a la historia, sobre todo para poner de manifiesto el tipo de manifestación y realización temporal, más allá de todo punto de referencia, pues “*no hay una línea o una serie de los tiempos, sino un nudo transtemporal, una suerte de eternidad de lo visible*”⁹². Tocamos nuevamente la noción de *temporalidad*, más allá de lo que tradicionalmente se consideraba de ella. En Merleau-Ponty, no hay una sucesión de momentos separados que se extienden en un contexto horizontal, de modo que, el tiempo es un nudo de relaciones simultáneas, característico de una constante pérdida de perspectivas. De modo pues que el acontecimiento temporal de la historia, se traduce como lo expone J. María Bech, según una óptica *vertical...donde el pasado sobreviene simultáneamente con el presente*.⁹³

⁹⁰ El *ser bruto*, es entendido aquí como un esfuerzo infinito de articulación a cargo del *logos salvaje*. Que se entiende como presencia y articulación pre-reflexiva, original y no prejuiciada.

⁹¹ Josep Maria Bech, *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, ANTROPOS, 2005. P. 26.

⁹² Cita retomada de, Carlos Belvedere, en *Ontología y Política* en la obra de Merleau-Ponty. Consultar la pagina web: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/belvedere.pdf>.

⁹³ Op. J. María Bech, P. 118.

La *ambigüedad* de los términos antes expuestos, quedarían por sí solos invalidados, sino fueran respaldados de algún modo por el acceso a ellos a partir de la percepción y según la traducción y articulación del lenguaje. En efecto, sabemos que la percepción abre ámbitos del conocimiento que por sí solos no serían descubiertos, sino en cuanto dicen una relación profunda y misteriosa con el ser. Allí donde la percepción descubre al ser, lo redimensiona de una forma primordial y procura articularlo de acuerdo a un lenguaje apropiado, así el *ser bruto* se contextualiza por un *logos salvaje*⁹⁴. Lo que aquí queremos expresar, más allá de abordar el tema del lenguaje, es que, el mismo lenguaje se realiza plenamente como una dimensión *vertical* sobre todo por su carácter de articulación del *sentido*, pues para Merleau-Ponty, “*toda institución de sentido, es un advenimiento vertical...donde el lenguaje recoge y condensa el carácter inaugural del ser*”⁹⁵. La verticalidad del ser se articula así, por la dimensión vertical del lenguaje, consolidando el sentido ontológico que lleva consigo.

En otro contexto, la noción de verticalidad parece revestir un carácter existencial, lo vemos bosquejado en las notas de trabajo de *Visible e Invisible*, sin embargo, su visión integradora, no está lejos de atribuirle el mismo carácter ontológico antes referido al mundo, y a la temporalidad histórica. Este carácter existencial manifiesto está definido por oposición a la forma horizontal de la existencia, traducido en Sartre en la negatividad propia de la existencia. Según éste, el ser se encuentra distendido en un mundo lineal, horizontal, forjado en absoluta positividad, un en-sí, y *para una nada que es abismo absoluto*⁹⁶, característica ésta, que imposibilita la plena realización de una existencia cuyo valor radica más en vincular al mundo que deslindarse de él. No hay ruptura, y bien lo profesa Merleau-Ponty, no hay ni positividad ni negatividad absolutas. Esta visión horizontal de la existencia sartriana desvincula al hombre tanto del mundo como de sí mismo, acción que pone en cuestión su pretendida superación de los dualismos. En Merleau-Ponty, la existencia tiene una dimensión *vertical*, según él, “*lo positivo y lo negativo son los dos lados de un Ser. Pues en el mundo vertical todo ser tiene ésta estructura*”.⁹⁷ El contexto por el que nuestro autor renuncia a la visión sartriana de la existencia, tiene sus brotes en las “*Meditaciones cartesianas*” de Husserl, sobre todo en la *V meditación*, sobre la institución o génesis del *sentido*; y posteriormente, en la manifestación del último Heidegger, cuando afirma sobre la dimensionalidad universal, como una manera de

⁹⁴ *Ibíd.* p. 26.

⁹⁵ *Ibíd.* p. 159.

⁹⁶ *Lo visible y lo invisible...* p. 285.

⁹⁷ *Ibíd.* p. 272.

hacer presente todo *por sí mismo*.⁹⁸ Prácticamente nuestro autor, reúne y redimensiona esta noción en la constitución del advenimiento vertical.

Marilena de Souza Chauí, en el último apartado de su ensayo “*Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento*”, dedica excelentes notas para bosquejar el verdadero sentido en que hay que concebir la *Verticalidad*, pues ésta introduce de forma inusual al *misterio* del mundo, según ella, la verticalidad no es una *metáfora*, sino *el Ser bruto plantado frente a nosotros*⁹⁹. La verticalidad, es el mundo que se abre por la percepción de forma *oblicua*, en ella todas las dimensiones confluyen simultáneamente y siempre latentes, aun que no directamente presentes en su visibilidad, por que ella misma es absoluta condición de visibilidad, sin ella no pueden verse, tocarse y hablarse las cosas del mundo. Es la confluencia del todo y la parte, del ahí y el ahora, del adentro y el afuera, en un rose intermitente, sin fijaciones ni rupturas. Por otro lado, abre perspectivas de encuentro, de entrelazo y de apertura, pues “*está frente a nosotros, pero también atrás de nosotros y entre nosotros, entre nosotros y la cosas, entre nosotros y los otros*”¹⁰⁰. La *verticalidad* previa a la noción de *reversibilidad*, pone de manifiesto el acceso a las cosas del mundo pero sobre todo incita a creer en el punto de acceso a la *alteridad*, sin complicaciones para una técnica racionalista, comúnmente llamada *dialéctica*. Por ella, el cuerpo, que está en el centro de su radio de acción, en su *opacidad*, vuelve accesible y compartible su dimensionalidad *ontológica*. Con lo que nos atrevemos a decir, según la intención original de Merleau-Ponty, que en ésta dimensionalidad ontológica, “*nosotros y el mundo estamos de pie y abrazados...en una invasión de dominios que es una sustitución interminable y que sólo es posible por que somos todos –nosotros, las cosas, los otros, la palabra y el pensamiento- dimensiones de un mismo Ser*”¹⁰¹. Ser que denomina *Carne*.

La dimensionalidad del mundo, de la historia, del lenguaje y de la existencia, son en primer término, formas perceptivas que requieren de algún modo ser traslucidas por una ciencia y una filosofía apropiadas. Merleau-Ponty, enuncia la manera de concebir la filosofía y la historia de la filosofía, desde la *verticalidad*; es decir, tiene que haber una filosofía vertical, capaz de compenetrar las profundidades del Ser en general. Pero, va más allá, según Joseph Maria Bech, sus intenciones se sitúan en los recodos de la ciencia, buscando aliar a ésta con la visión pre-objetiva del ser salvaje, para gesticular sus logros en una ciencia o *pre-ciencia*

⁹⁸ Op. J. Maria Bech. 159.

⁹⁹ Marilena de Souza Chauí, “*Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento*” COLIHUE, Argentina 1981, p. 127.

¹⁰⁰ *Ibid.* P. 128.

¹⁰¹ *Ibid.* P. 128-9.

vertical, por ello “*propone un escrutinio de las tareas científicas en el que la consideración vertical debe prevalecer sobre todo punto de vista meramente horizontal*”.¹⁰² Tal parece que la radicalidad de ésta noción lleva a nuestro autor a plantear la nueva inteligibilidad de la naturaleza, desde y *por medio del mundo y del ser, entendidos tal cual estos son en su especificidad: vertical y no horizontal*.¹⁰³ Finalmente, tanto la intencionalidad como la verticalidad constituyen formas exclusivas de estructuración y realización del cuerpo, como carne y en la carne del mundo. La siguiente problemática está referida a considerar las relaciones quiasmáticas del cuerpo consigo, con el mundo y con los demás, y mostrar que ni la intencionalidad, ni la verticalidad, son temáticas aisladas, sino, partes que se entretajan en unidades que se vislumbran en la *reversibilidad* quiasmática.

5.3.3. La reversibilidad o *quiasma*.

Toda la filosofía de Mauricio Merleau-Ponty, es una filosofía del *Quiasmo*, según expresión bien conocida de Mario Teo Ramírez.¹⁰⁴ *Quiasmo, reversibilidad, entrelazo*, son sinónimos de un acontecimiento confuso, ambiguo, difícil de comprender, algo así como un misterio. Los términos en el sentido que les atribuye Merleau-Ponty, son innovaciones del lenguaje filosófico, revelan dimensiones ontológicas bien distintas al lenguaje ontológico tradicional. Tienen el mérito de no reducir el Ser a un puro idealismo o realismo ingenuos, pues tiene la virtud de revitalizar y dinamizar el estado ontológico del ser corporal.

Anteriormente habíamos hecho un esfuerzo de puntualizar los alcances de la fenomenología, con esa intensión, hicimos un inventario de hechos significativos a partir de una filosofía distinta, que parte del misterio que encierra el cuerpo humano, en ella Merleau-Ponty, vinculó el método husserliano a los diversos estudios psicofisiológicos, con el objetivo de acceder al verdadero sentido en que puede comprenderse el quehacer filosófico, que consiste en llevar a cabo una constatación científica desde las vertientes de la filosofía, como nos lo muestra el problema de la *percepción*, que vincula consigo, a la conciencia y al cuerpo como por una unidad psicosomática bien estructurada, ahí la ciencia se reconfigura en una preciencia, que mira sin prejuicios el fenómeno de la naturaleza humana; posteriormente, tuvimos ocasión de plantear las reveladoras contribuciones de la psicología y la fisiología, con ocasión del *esquema corporal*, revelando dimensiones insospechadas, traducidas luego, sobre todo en

¹⁰² Op. J. Maria Bech. p. 180.

¹⁰³ *Ibid.* p. 252.

¹⁰⁴ Mario Teo Ramírez, *El Quiasmo. Un ensayo sobre Merleau-Ponty*. México, UMSNH, 1994. P. 41.

Fenomenología de la percepción y en *Visible e invisible*, como *intencionalidad operante*, en que la conciencia se realiza como conciencia corporal, resolviendo de algún modo, la problemática de la unión del alma y el cuerpo, que tuvo su inicio en los cursos de Lyon y París; vimos también la *verticalidad*, en su absoluta ambigüedad, dimensionalidad por excelencia, que nos muestra el estado privilegiado del cuerpo con referencia a las cosas del mundo, siendo como su centro y su eje, o el instante y el sitio donde se vuelven a encontrar el hombre y el mundo, bajo los auspicios de la ambigüedad. Ahora, la *reversibilidad*, al igual como lo hicimos anteriormente, sólo es comprensible si situamos la percepción en el centro de nuestra corporalidad, de ahí emana una luz de encrucijada, donde se desenvuelve por completo toda la penetración del ser, en la comunicabilidad del adentro y del afuera, que constituye, en palabras de Merleau-Ponty, una misteriosa unidad diferenciada entre lo visible y lo invisible.

La *reversibilidad* a diferencia de las otras dos dimensiones, tiene un apartado especial en la obra de nuestro autor, sobre todo en *Visible e invisible*, pues pone de relieve conceptos básicos a su filosofía. En una nota de enero de 1959, Merleau-Ponty, esboza una renovada ontología con el objetivo de sustituir las nociones de objetividad, subjetividad y donación de sentido¹⁰⁵, -ontologías de la dualidad, fácilmente reconocibles en una doble esfera mutuamente excluyente y separada: a) de *inmanencia* (tal es la conciencia, la subjetividad, el *ser-para-sí*) y b) de *trascendencia* (como las cosas, la objetividad, el *ser-en-sí*)-, por una nueva ontología, cuyas categorías se expresan a través de términos enigmáticos como *ser salvaje*, *carne*, *chiasmo*, y cuyo mérito consiste en penetrar las relaciones estructurales que mantiene el *Ser*, tanto de la conciencia-corporal como del mundo.

El *ser salvaje*, del que hemos hablado anteriormente, se trasluce a partir de la *percepción*, como un estado desprejuiciado, capaz de concebir un mundo fenoménico antecesor a toda idealización, a todo juicio, y a toda articulación intelectualista, que pueda proferirse por un lenguaje de sobre vuelo. El *ser salvaje*, sólo es accesible por el excursus de la dialéctica o *hiper-dialéctica* interior y pronunciado por un *logos salvaje*, capaz de penetrar y realizar una ontología de interconexión.¹⁰⁶ Según esto, nos percatamos de cómo ésta hiper-dialéctica perceptiva, nos pone en contacto con un mundo en su estado naciente, que no implica nada previo, y al que estamos sujetos en nuestra condición *carnal*. Lo que quiere decir, que estamos en condiciones de percibir lo percibido, por una naturaleza recíproca, pues sólo accedemos al *ser bruto* por que no estamos todavía despojados de él. Ésta accesibilidad des-prejuiciada nos

¹⁰⁵ *La donación de sentido*, en Husserl, se ve realizada por una conciencia que otorga toda clase de sentido y realidad al mundo, en eso consiste la intencionalidad husserliana.

¹⁰⁶ Ver nuevamente J. Maria Bech...p. 26.

pone en condiciones de afirmar la *chair du monde* (carne del mundo), pues aparece como puntual y simultánea, en un acontecimiento espacio-temporal bien determinado y universal.

Tal es pues, el concepto de *Carne*, que por ser a su filosofía, -sobre todo al segundo Merleau-Ponty, si es que lo hay-, el suelo de todas las repercusiones perceptivas, ofrece una sólida constitución de la idea misma del Ser, sin temor a reduccionismo ontológicos habituales. En la *Carne*, es donde se aprecian las articulaciones del mundo, de las cosas, y de los otros. En ella se circunscribe el Ser. Podríamos decir, que ésta es una de las afirmaciones más relevantes y subrepticas, con que se traduce un hecho ontológico significativo, desde el medio del lenguaje, pues, posee la noción de *carne* (Chair), el mérito de hacer pensable las relaciones esenciales entre la conciencia y el cuerpo, y entre éstos y el mundo, pero sobre todo, posee el mérito de superar éstas distinciones en una unidad universal. El Χῆμα, tal y como se plantea en su obra póstuma, hace posible pensar ésta *carne*, en los términos de un lenguaje *ambiguo*, cuyo punto de interjección tiene su apogeo en la *perception*. Allí nace un vínculo indestructible entre el alma y el cuerpo, entre la conciencia y el mundo, y que viene a completar el círculo de las determinaciones perceptivas.

Merleau-Ponty, ha hecho todo lo posible por comprender el papel de la filosofía más allá de los límites impuestos por el lenguaje tradicional, tal es la exigencia latente y continua, que aparece en *Visible e Invisible*, pues, ¿cómo ser fiel a un determinado hecho, si no se es capaz de conservarlo en su estado naciente y simultáneo?. La ciencia por lo general, se muestra indiferente ante todo hecho originario y profundo, pues solo se interesa por acontecimientos que se realizan en el ámbito de la causalidad. La filosofía, de igual modo, con sus presupuestos habituales, indaga sobre hechos que nada tienen que ver con una mirada de profundidad, por que, o plantean el problema del objeto conocido o el del sujeto que conoce, buscando tanto la esencia del conocimiento como de lo conocido, casi siempre sin preguntar su posibilidad esencial, su garantía ontológica, sus presupuestos epistemológicos reales, en una palabra, ni la ciencia, ni la filosofía ha fundado sus postulados en el hecho primitivo y simultáneo, que constituye la *percepción*, pues en ella tienen sus cimientos tanto la ciencia como la filosofía. Se vuelve una necesidad recobrar el papel de la *percepción*, por tal motivo Merleau-Ponty, invita a creer en la percepción, a confiarnos a ella, como habíamos dicho anteriormente, pues solo en ella hay garantizado todo saber desprejuiciado.

La *fe perceptiva*¹⁰⁷, es la condición que tenemos para penetrar los misteriosos caminos del ser, el filósofo tiene que estar presto a confiarse a ella, y Merleau-Ponty nos recuerda que sólo confiados a la percepción, garantizamos la sólida constatación del fenómeno en el ámbito ontológico, así tenemos en sus obras un método común, que es el fenomenológico y un objeto igualmente común, es decir, ontológico. De los cuales podemos clasificar una misma realidad con diversos nombres, tales son: Por ejemplo, en la *Estructura del comportamiento*, el objeto estudiado es el *comportamiento*; en la *Fenomenología de la percepción*, es el *cuerpo vivido*, y ahora, en su obra póstuma, es decir, *Lo visible y lo invisible*, la *carne* viene a ser el centro de todas las interpretaciones filosóficas. Queda claro, que no hay ruptura, sino la más pura continuidad en su pensamiento, pues esa *carne* estaba ya presente y como desde siempre. A ella se había referido Merleau-Ponty, sin tenerlo bien claro, en sus obras y en sus cursos anteriores a su estancia en el *College du France*, pues esos veinte años que median entre *Fenomenología de la percepción* y *Visible e invisible*, habían sido absorbidos –como confiesan algunos biógrafos– en revisar la posibilidad de la *carne*, como fundamento y realización de la obra perceptiva que se configura y realiza en toda su plenitud, en y por el cuerpo.

Para nuestro objetivo -que es el mostrar cómo por el cuerpo nos ponemos en contacto con nosotros mismo, con el mundo y con los otros- la noción de *Carne* viene siendo como el cumplimiento de toda posible interiorización y exteriorización, gracias a que a ella la sintoniza toda nuestra percepción quiasmática. De ahora en adelante nosotros nos enfocaremos en confirmar como el *Xiasmo* es la X del contacto, la posibilidad de todo encuentro real y sobre todo, natural.

Comencemos por definir lo que Merleau-Ponty denomina *Chair*. Para él, la *Carne* a pesar de ser un término de ambigüedad, no encierra ninguna contradicción, según él, no tiene nombre en ninguna filosofía, nunca ha sido pronunciado ni descrito sus relaciones estructurales, por eso es que viene a ajustarse con perfección a lo que nos ha sido revelado por la *percepción*. En él podemos encontrar registradas todas las relaciones posibles entre lo *visible* y lo *invisible*, e invalidar toda posible incomunicabilidad entre lo *en-sí* y lo *para-sí*.

Merleau-Ponty, llega a él por el parentesco que ve entre la percepción y lo percibido, entre el vidente y lo visible, entre lo tocado y lo tangible, entre lo oído y lo audible, etc., parentesco que se anuncia sobre todo por la absoluta reciprocidad, pues nunca es una referencia lineal, sino circular, donde lo que toca es también tocado, según eso, toda experiencia es

¹⁰⁷ Así se denomina, a una especie de creencia ambigua, que tiene el merito de no estar separada o deslindada del acto de la percepción. *La fe perceptiva*, es analizada en uno de los primeros apartados de *Visible e invisible*, y tiene como objetivo, garantizar toda confianza en la percepción, como la que nos muestra de cara la verdadera realidad de las cosas.

reversible y simultánea, por que después de todo, la realidad perceptiva en general, está situada y resituada, en un mundo de inteligibilidad universal, al que se ha dado el nombre de *Carne*. La carne, corresponde a una realidad, que escapa a todo reduccionismo gnoseológico, pues no puede delimitar su radio de acción a un término o aun sistema, por lo mismo que no es una noción que se encuentre situada en un espacio y en un tiempo fijos. No es materia, en el sentido de la física contemporánea, cual corpúsculos que se integran para constituir un determinado ser, ni tampoco un material psíquico que actúa sobre mi cuerpo, *en resumen, no es hecho o suma de hechos materiales o espirituales...La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Para designarla, haría falta el viejo término “elemento”, en el sentido que se emplea para hablar del agua, del aire, de la tierra, del fuego; es decir, de una “cosa general”, a mitad del camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser donde quiera que haya una simple parcela suya.*¹⁰⁸ Siguiendo ésta perspectiva, realizamos parte de lo que anteriormente se analizó en la *verticalidad*, pues la *carne* viene siendo suelo, sustento y posibilidad, de esa dimensionalidad vertical, pues la *carne* es un elemento del Ser. En ella se inaugura todo hecho simultaneo, adherido al tiempo y al espacio, posibilidad del donde y del cuando, ecuación que surca los senderos de la *percepción*.

En una nota de trabajo (*setiembre 1959*), Merleau-Ponty, hace una cierta analogía entre la *Gestalt* y la *Carne*, pregunta sobre lo que es una *Gestalt* y su respuesta es en parte un reproche a los teóricos de la *gestaltthorie* ya que ésta es “un todo” y no la suma de partes -se opone aquí decisivamente a la terminología sartreana de lo en-sí y lo para-sí-, no se resume en una conciencia que siente, es ante todo un principio de *equivalencias* entre los fenómenos y los destellos de ser que habitan el horizonte. Al no ser espacio temporal, tiene cierto peso que la ajusta, no al tiempo y al espacio, sino como él lo indica, a una *región* que la hace reinar, *donde está en todas partes presente sin que nunca se pueda decir: es aquí. Es transcendencia...y ¿quién tiene vivencia de ella? Es un cuerpo...¿en qué sentido? Mi cuerpo es una Gestalt; también él es significación pesada, es carne. La Gestalt implica, pues, la relación de un cuerpo percipiente con un mundo sensible; es decir, trascendente; es decir de horizonte; es decir, vertical y no perspectivo.*¹⁰⁹ Hay aquí, realización y cumplimiento, de la simultaneidad analógica de los términos contrapuestos entre la filosofía y la ciencia, pues de una Psicología de la *Gestalt* se deduce una Ontología de la *Gestalt*. A este nivel, es como puede hacerse comprensible, y filosóficamente posible, la noción de *Carne*. Toca ahora poner al descubierto el tipo de relación

¹⁰⁸ *Lo visible y lo invisible...*p. 174.

¹⁰⁹ *Ibid.* págs. 250-1.

quiasmática, por la que se formaliza todo un cúmulo de relaciones de interconexión entre el *visible* y el *invisible*.

El modo propio de comunicabilidad entre un cuerpo, como cuerpo para mí y el mundo de los objetos, es la *reversibilidad*. Ello quiere decir, que a toda percepción, corresponde algo percibido y viceversa, ésta viceversa es la X, entendida desde el contacto interior y exterior, sin ser lo uno y lo otro, es el roce de la sensibilidad carnal. El cuerpo al ser carne, tiene la propiedad de retornar a sí mismo, para romper con el mito del *para-sí* en su absoluta negatividad, de igual modo se frustra la positividad absoluta del *en-sí*, por la disposición que tienen los fenómenos del mundo para comunicar su estructura natural o rostro de percepción. Cara a cara, se tiene el *quiasmo* entre el cuerpo carnal y el mundo carnal. Lo que queremos decir, es que ambos pertenecen a la carne, y la reversibilidad no es sino el retorno de la carne a sí misma, se revierte, es anverso y reverso; en ella el perceptor (yo-mi-cuerpo) está en medio de las cosas percibidas y por ello también es cosa percibida, está a la disposición de los fenómenos del mundo. Podríamos entender mejor esto con las llamadas *sensaciones dobles*: cuando mi mano toca la otra mano, la sensación se funde y se vuelve imposible saber cuál es el sujeto y cuál el objeto de la percepción. Claro está, que en el interior del cuerpo está reposando la parte del mundo que nos ha sido asignada por la disponibilidad natural de la *carne*, somos del-mundo y todas nuestras experiencias son depositarias del mundo. Algunos han afirmado, que Merleau-Ponty, identifica la experiencia con la *carne* y a ésta con el *ser*. De modo que el ser se encuentra en nuestra experiencia y ésta se encuentra en el ser...*se trata como si el Ser estuviera invaginado en sí mismo, pues la experiencia es como un pliegue del Ser.*¹¹⁰ El quiasmo, es un movimiento perpetuo entre la experiencia del adentro y del afuera, una relación (cuerpo-mundo) *cuasi* mágica que se ha encontrado sólo en los senderos de una ontología carnal. Bien podría crear un tercer reino, propicio a toda relación originaria, naciente, donde el mundo en su estado bruto fuese comunicable a una percepción salvaje a través de un simbolismo original y por que no decirlo, carnal.

Las relaciones *quiasmáticas* de la Carne, pueden apreciarse en primer término en la relación entre la conciencia y el cuerpo, un *quiasma* inmanente entrambos, y cuya experiencia pone de manifiesto la conciencia como cuerpo o cuerpo-conciencia. Hay una X en el interior, donde *el alma está como plantada en el cuerpo...o más bien: el alma es el hueco del cuerpo, el cuerpo es el henchimiento del alma... como su otro lado.*¹¹¹ Con la reversibilidad queda resuelto por fin, la problemática de las relaciones del alma y el cuerpo, esbozada en la obra que

¹¹⁰ Boburg, Felipe. *Encarnación y fenómeno*. México, UIA, 1996, p. 138.

¹¹¹ *Lo visible y lo invisible...*p. 281.

lleva su nombre, y también en *La estructura del comportamiento*. Por otro lado, las relaciones entre el cuerpo y el mundo son igualmente expresión de un roce casi imperceptible entre mi mirada y lo que miro, es un anclaje que se sitúa desde mi cuerpo; es decir desde el mundo, pues mi experiencia nace y muere en el mundo.

El cuerpo al poseer ontología carnal, no pertenece más al reino de la objetividad ni de la subjetividad. Si no que ingresa naturalmente a un tercer reino, y éste será el de la *ambigüedad*, que tiene su cumplimiento en el *ser-del-mundo*, donde la estructura apropiada se *ex-tasia*, para percibir un mundo sin salir de él, pero también sin perderse en sus adentros, ya que hay toda una *unidad pre-lógica*. *Esto es la Carne: la plena y total correlatividad del cuerpo y del mundo y sus objetos...en ella, lo exterior y lo interior no son más que dos caras distintas o dos polaridades.*¹¹² El Ser es una invaginación de sí mismo, una experiencia y una textura compartida, de modo que todos los objetos están bañados de *carnalidad* y esa es también la condición de nuestro cuerpo. Carnal quiere decir, sentir, sentirse a uno mismo, tocarse por dentro y tocar al mundo desde ahí, eso es lo que Michel Henry entiende por *chair*, cuando dice, *Si bien, nos resulta fácil conocer nuestra carne (dado que jamás nos abandona y nos ciñe a la piel bajo la forma de múltiples impresiones de dolor y placer que nos afectan sin cesar), de suerte que cada uno, en efecto, sabe muy bien- un saber absoluto e ininterrumpido- lo que es su carne.*¹¹³

En el privilegio de la percepción, sobre todo en la percepción visual y táctil, nosotros pasamos a formar parte de lo visto y lo tocado, de lo sensible y lo sentido. Somos el anverso y el reverso de toda condición perceptiva; vemos pero también somos vistos, y de ese modo, afirma Merleau-Ponty, podemos tocar en el centro a la cosa por la visibilidad, ya que en el momento de la reciprocidad se coincide con ella en su lejanía. Esas palabras inusuales a la filosofía, con que Merleau-Ponty descifra la situación ontológica de la carne, colocan su pensamiento en una filosofía de la *ambigüedad*, y es aquí donde Alphonse de Waelhens, debió haber precedido su obra: en *Visible e invisible* y no en *La estructura del comportamiento*, como lo hizo. La ambigüedad tiene toda su fuerza de expresión en su obra inconclusa, incluyendo *El ojo y el espíritu* y la *Prosa del Mundo*, ahí madura todo el bagaje filosófico para conciliar a la filosofía contemporánea de las argumentaciones de sobrevuelo que obstaculizan la realización de la *Metafísica*. En Merleau-Ponty, creen algunos, se cimenta nuevamente la posibilidad de

¹¹² Larios, Vanesa, *Carne: Quiasmo cuerpo-mundo*. Ver vínculo en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/larios42.pdf>

¹¹³ Michel Henry, *Encarnación*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001. P. 11

una filosofía *perennis*, pero no toca ahora discutirlo aquí, para hacerlo haría falta una nueva investigación que se ocupe de agotar todas las posibilidades en el ámbito de la epistemología.

Por otro lado, donde es posible pensar la carnalidad tal y como se expresa en nuestra conciencia, es en la sensibilidad. Creemos que ninguna sensibilidad está despojada de conciencia, y por lo mismo, toda conciencia tiene algo que ver con la sensación, pero esto es ya hacer juego con lo expuesto en Malebranche, con la situación de los juicios naturales. En ellos a pesar de la cercanía a la percepción siempre realizan cierta distinción, pues toda reciprocidad entre la conciencia y la sensación, constituye una ligera ruptura, que termina en obstaculizar la verdadera percepción, tal y como la delimitó nuestro autor. No hay pues reciprocidad entre la conciencia y la sensación, como pretendía Malebranche; es decir, no hay heterogeneidad, sino la más pura homogeneidad, fusión, correlato, invaginación. Por dicha homogeneidad, Merleau-Ponty, ha descubierto precisamente la cercanía entre nosotros y el mundo, y entre nosotros y los otros, pues somos un campo abierto, una estructura y una dimensionalidad de cara a..., dispuesta...a. Esta disponibilidad natural para comunicar nuestra realidad esencial es dada por la carne, y es puesta en acción por la reversibilidad quiasmática, pero únicamente descubierta y experimentada en el ámbito de la percepción.

La percepción, tantas veces alabada por Merleau-Ponty, es la experiencia fundamental de toda ontología, ya que en la reversibilidad de la Carne también se encuentra la reversibilidad de la percepción: Ser es ser percibido, luego es necesario que percibir sea lo mismo que *ser percibido*. Esta es la ecuación que sigue nuestro proceso perceptivo en el interior y en el exterior. Estamos lejos de denominar a esto una *autoconciencia*, por que lo que antecede a toda conciencia es la carnalidad, de manera que ahora nos referimos a ella en términos de una *autosensación*. También por una *sensación* y no por una conciencia pura, penetramos al mundo, pues mi corporalidad me pone en condición de tocar en el *medio* al mismo mundo, así que ver y tocar, no es evento exterior a la cosa, es más bien, una manera de introducirse a ella, de estar en-contacto, pues hay como dos hojas que se intercalan: la de mi cuerpo y la del mundo, plantadas en el ámbito de la carnalidad. Aquí Merleau-Ponty, expresa de manera análoga la forma como las relaciones quiasmáticas constituyen una amalgama ontológica, pues dice: *Mi cuerpo modelo de las cosas y las cosas modelo de mi cuerpo: el cuerpo atado por todas partes al mundo, pegado a él; todo eso significa: el mundo, la carne, no como hecho o suma de hechos, sino como lugar de una inscripción de verdad.*¹¹⁴ Una ontología y no una antropología, pues intentamos describir un realidad y no otorgarle nuestros significados, ya que

¹¹⁴ Óp. *Lo visible y lo invisible...* p. 164.

es frecuente en la filosofía realizar antropomorfismos para acceder al mundo a partir de nuestros hábitos de lenguaje, he ahí que se insista en un lenguaje *pre-reflexivo* y naciente, donde podamos con toda libertad acceder al misterio del ser. Este *léxico* salvaje y mundano, nos pone en condiciones de descifrar la ontología de la carne, como propiedad común de mi cuerpo y del mundo. En él, puedo decir que mi cuerpo es aquello que tengo para ir al corazón de las cosas y por el que me puedo convertir en mundo: carne del mundo. Esta condición de carnalidad, suprema condición de lo mundano, nos hace hombres de estirpe terrenal, carne que sufre y agoniza ante el dolor, pues, *he dejado de saberme conjunto de órganos y masa ósea, soy superficie que envuelve la piel, rojo vivo que duele.*¹¹⁵ Lejos de ser una materia indiferente, mi cuerpo es precisamente todo lo contrario, una materia sensible-sentiente. Más allá de las aseveraciones del materialismo marxista, que consideran al cuerpo un conglomerado de órganos independientes, objetivos y aislados, materia organizada, dura y trabajada por interacciones independientes, en Merleau-Ponty, reviste una intencionalidad bien estructurada, materia fina, cuyo merito es ponernos en contacto -pero un contacto extático con nuestro horizonte perceptivo- con el mundo y sus avenencias. En última instancia, y rechazando las tesis del materialismo, en todo lo ancho y largo de lo que llamamos mundo o mundo de la vida, la *única* materia capaz de saberse así misma materia, es la *Carne*; de manera que en esto consiste la carnalidad del hombre: en ser una *materia* que siente y que se siente así misma al sentir; esto nos motiva a pensar la carnalidad en un contexto completamente diferente al que estamos habituados. En Merleau-Ponty, se redime el sentido universal de la materia, por que de entre ella, la del hombre tiene un brillo propio y hace brillar a la demás; es decir, vierte de un nuevo significado al mundo y hace de él, el recinto *sacro* de la carnalidad. Esta *materia* especializada, sufrida, agonizante, sensible-sentiente, que es mi cuerpo, realiza todas éstas potencias según su naturaleza *quiasmática*, a partir de ella, se hace presente en el mundo, a la vez que lo hace presente en la totalidad del tiempo posible, por un éxtasis, único y simultáneo y por lo mismo reversible. El hombre –en expresión sartreana-, está condenado a ser-del-mundo, no puede por ningún esfuerzo supra humano exentarse de su situación carnal y mundana. No está arrojado, como dirá Heidegger, no es extranjero, como lo expresará Camus, simplemente el hombre está en el mundo como en su medio natal pues el mundo es como su casa, hay una dialéctica de pertenencia que se da en el ámbito geográfico de la carnalidad, un quiasma humano, por que el hombre habita un mundo y por que también el mundo habita al hombre. En última instancia, todas las referencias naturales y comunicativas, tienen su origen en el cuerpo

¹¹⁵ Larios, Vanesa, *Carne: Quiasmo cuerpo-mundo...* ver vinculo arriba citado. P. 59.

perceptivo y quiasmático, sin el que no habría estrechez hombre-mundo, ni posible relación alguna en la dialéctica comunicativa yo-otro.

Lejos todavía, de saber qué hacer con las nociones antes expuestas acerca de las diversas dimensiones o estructuras del cuerpo humano, nos interesa por lo pronto, analizar uno de los enigmas más conflictivos en la filosofía y resolver en la medida de las posibilidades y según la última palabra del autor, lo que por tantos siglos de filosofía se ha debatido acerca de la unidad ontológica del hombre: en su alma y en su cuerpo, y las formas de comunicabilidad interpersonal con el otro. Esta será la tarea que emprenderemos en seguida, para dar cumplimiento a lo que nos hemos propuesto en la investigación.

6.- El cuerpo como centro de unidad y alteridad en el hombre.

6.1. El cuerpo en la unidad ontológica del hombre

El cuerpo en su unidad mantiene también la unidad del mismo hombre, puesto que no hay límite alguno entre lo corporal y lo espiritual, la carne vino como a sellar éste binomio. A la pregunta que nace en *La estructura del comportamiento* sobre cómo son posibles las relaciones del alma y el cuerpo, Merleau-Ponty parece haber encontrado la respuesta definitiva en *El visible e invisible*, aunque no puntualiza particularmente este hecho, sino como el intercambio de las relaciones quiasmáticas entre el vidente y lo visible, o para ser más exactos entre el visible y el invisible.

Todas nuestras relaciones quiasmáticas han sido producidas por una textura canal de la que nuestro cuerpo es expresión y cumplimiento. Pero lejos de producirse en un ámbito de realidad exterior, la reversibilidad se concretiza desde la inmanencia, en la corporalidad del hombre; lugar de todas las relaciones de ser, centro de confluencia, de dominio, etc. Situado así, nuestro cuerpo reviste también una absoluta dependencia al mundo, como hemos dicho, pues todo él es mundo. Pero, si nuestro cuerpo es una extensión del mundo, ¿cómo concebir la actividad propia del hombre para pensar el mundo y que los cartesianos han llamado conciencia, sin transgredir la unidad corporal del hombre? El problema no es conservar la unidad del cuerpo en-sí, sino la del hombre, y es aquí donde el problema surge con toda su fuerza. Hemos tratado, a lo largo de ésta investigación, de poner en sintonía, la relevancia del cuerpo para la filosofía de Merleau-Ponty, y por lo mismo, hemos olvidado plantear la importancia que la conciencia reviste en relación con el cuerpo. Más allá de una pretendida reelaboración del concepto de *conciencia*, sabemos que Merleau-Ponty, parece evitar tratarla como un ente separado de autonomía indiscutible, para asignarle un lugar inédito en la geografía de la carnalidad corporal. Allí es donde puede ser tratado con absoluta justeza. En efecto, -y lo expresa bien Ravagnan, en su *Psicología fenomenológica*-, la conciencia sólo puede ser apreciada partiendo de una experiencia viva del hombre, como el mismo Husserl quería en las *Meditaciones cartesianas*, pues de que otra forma puede coincidirse con el fenómeno, sino desde el ahí, donde logramos la coincidencia con él.¹¹⁶ Conciencia y experiencia son sinónimos, como lo expresa la siguiente cita de Merleau-Ponty, *Ser una conciencia o más bien ser una experiencia, es comunicar interiormente con el mundo, el*

¹¹⁶ Cfr. Luis María Ravagnan, *La psicología fenomenológica, Mauricio Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Paidós, s/a, p. 56.

*cuerpo y los otros, ser con ellos en vez de estar al lado de ellos.*¹¹⁷ El mundo de la vida (*Lebenswelt*), ha sido desde Husserl, el ámbito común a las investigaciones sobre el hombre, y desde entonces se ha optado por volver también común, su identificación con la conciencia, con el *ego transcendental*; es decir con el sujeto; estas enseñanzas tienen por maestro al mismo Husserl, quien a pesar suyo nunca logró deslindarse por completo del subjetivismo, desde *La filosofía de la aritmética* hasta las *Meditaciones cartesianas*, hay una lucha contra el subjetivismo sin poder al final liberarse. Merleau-Ponty, va a reprocharle siempre esta imposibilidad, admitiendo, que si bien es cierto que pudo ofrecer los medios de llegar a las esencias, tanto de la conciencia como del mundo, a través del método fenomenológico, nunca pudo llevar su verdad fuera del ámbito del sujeto. Había siempre el impedimento de la conciencia -que denominó *operante*-, como donación de sentido y constitución de todas las actividades perceptivas y por ésta razón, no había prueba contundente de un mundo real, a pesar mío. Lo que hay es la conciencia, el sujeto, pues el fenómeno es siempre fenómeno para mí, según esto, hay una constitución a priori del mundo desde el *ego transcendental* y la siguiente cita nos da una idea de eso: *Yo, el “yo-hombre” reducido (el yo psicofísico) estoy, pues constituido como miembro del mundo...pero yo mismo, en mi “alma” constituyo todo esto y lo llevo intencionalmente en mí.*¹¹⁸ Estamos pisando el terreno del idealismo trascendental, que no ofrece otra versión del hombre más que aquella que lo constituye un ser de dimensiones trascendentales a partir del *yo transcendental*; sin embargo, en Husserl, el cuerpo ocupa un lugar privilegiado para consolidar el mundo de la vida, sin él no se realiza aquella. Y se distinguen dos maneras de concebirlo: a) como cuerpo-objeto (*korper*) –es decir, cuerpo físico- y b) el cuerpo para-mí (*Leib*) –o cuerpo vivido- , ambos están en el hombre, pero sólo éste último mantiene relación con la conciencia, ésta relación se traduce en términos de sentido y comparecencia, donde la comunicabilidad es sobre todo la acción significativa de la conciencia que otorga al cuerpo el cúmulo de sus realizaciones perceptivas. En verdad que el cuerpo no es el que siente, sino la conciencia que siente a través del cuerpo. Todavía no ha sido despojada la idea que el cuerpo permanece atado a la conciencia como sirviéndola, cual instrumento de toda posible significación.

Para Merleau-Ponty, sobre todo, resulta en absoluto absurdo, poder considerar la autonomía de la conciencia para otorgarle todo su significado al mundo, pues la reducción fenomenológica, a pesar de abrirse camino por senderos devueltos a la conciencia, nunca cesa por completo de cerrar este círculo, ya que el gran mérito de la reducción es no poder reducir

¹¹⁷ *Fenomenología de la percepción...*p. 113.

¹¹⁸ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. P.145.

por completo la realidad. No hay manera pues, de creer que la conciencia –o *ego transcendental*- lo sea todo, o que por lo menos confiera al conocimiento todo su sentido y el cuerpo sólo adquiriera una función mediática. Lo sabemos por dos razones: primero porque detrás de todo conocimiento elaborado a posteriori, existe un conocimiento, que tanto Husserl como Merleau-Ponty, han denominado *ingenuo*; es decir previo a todo saber racional o reflexivo, al que podemos denominar con toda libertad, *percepción salvaje*; luego, que semejante percepción es una *experiencia* que nace y muere en el cuerpo, por lo que el primer acto de la conciencia –ingenua- tiene su nacimiento en el recinto de la carnalidad, en lo que hemos denominado, el cuerpo *percipi*. Para Merleau-Ponty, *la unidad del hombre no ha sido rota todavía, el cuerpo no ha sido constituido una máquina, el alma no ha sido definida todavía como la existencia para sí*¹¹⁹. No hay que pensar pues, que el alma es la *causa* de los movimientos del cuerpo, tampoco hay que colocarla en sí como el piloto en su navío. En *La unión del alma y el cuerpo*, Merleau-Ponty, va a reprochar esta perspectiva tanto a Descartes como a Malebranche, pero también a Maine de Biran, por no haber desarrollado su filosofía del cogito agotando las posibilidades del cuerpo, pues si bien es cierto que reconsidera la función de los sentidos, y en general del cuerpo, como centro simbólico de reflexión, da un cambio radical cuando reconoce en él, en medio de su capacidad simbólica, la presencia latente de un *yo nouménico*, pues *lo que hace es descubrir en el origen de los signos una iniciativa espiritual de yo...que remonta del para-nosotros al en-sí*.¹²⁰ Y ésta otra versión del cogito en Biran termina por pensar al alma y al cuerpo como agentes externos el uno al otro, o lo que es lo mismo, como un *en-sí*, poniendo otra vez el obstáculo del dualismo que creyó eliminar.

Con todo lo anterior, confirmamos que la preocupación en todas sus obras, reside sobre todo en pensar la unidad del hombre, bajo todas sus posibles apariencias. Merleau-Ponty, va a ofrecer como ningún otro, las condiciones para hacer pensables las relaciones del alma y el cuerpo, en su justo medio. Primero evoca las razones cercanas a la idea de percepción, dadas por Malebranche, Biran y Bergson, y luego, asigna a la psicología empirista un ámbito de reflexión fenomenológica, con el objeto sobre todo de enfatizar la penetrabilidad ente ellas, sin repercusiones causales ni resultados convencionales.

Más allá del escrutinio tanto de la filosofía como de la psicología, está el mundo en su estado natural, para penetrar sus secretos habrá que ser parte de él y partir desde su centro, como bien puede hacerse desde el ámbito de la percepción. La percepción viene a poner en orden todas las discusiones acerca de las relaciones del alma y el cuerpo, pues, si bien es cierto

¹¹⁹ Ver, *La estructura del comportamiento...*p. 263.

¹²⁰ *La unión del alma y el cuerpo, en Malebranche, Biran y Bergson...*págs.87-9

que la conciencia es pensable únicamente desde el punto de vista individual, pues el campo perspectivo limita su generalización, se ha de recurrir sobre todo a la conciencia en su hábitat natural, ahí donde nace, es decir donde ella misma se hace posible. Merleau-Ponty le asigna así un lugar de expresión a partir del cuerpo, pues en el cuerpo encuentra su pasado y su presente vital. En *Naturaleza y logos: el cuerpo humano*, de los cursos dictados en el *Collège de France*, Merleau-Ponty, nos advierte, que si se opta por partir del fenómeno de la vida, para hablar acerca de la aparición del hombre y del cuerpo humano en la naturaleza, se ha de tener cuidado en no vincular el origen y la reconstrucción de su pasado, en una relación causal entre objetos físicos, rechaza el darwinismo, y opta por las relaciones vitales que abre el fenómeno de la percepción, ya que, como señala, *la vida no es simple objeto para una conciencia*.¹²¹ La conciencia está del lado de la conciencia, y desde ahí busca determinar las relaciones del mundo, sin embargo, *ahora es el cuerpo humano (y no la “conciencia”) quien debe aparecer como el que percibe la naturaleza, cuyo habitante es también él*.¹²² Tal parece, que a la conciencia se le ha despojado de su trono ideal, y ha sido devuelta al sitio natural, carnal, sensible, ahí donde funge como conciencia perceptiva, o conciencia corporal. Se trata pues del *cuerpo del espíritu* o viceversa, cuya expresión no hiere en lo absoluto su coincidencia con los hechos, o por lo menos con lo que ha sido revelado en el ámbito de la percepción.

En el mismo curso, Merleau-Ponty al referirse al fenómeno del nacimiento, afirma que el cuerpo no puede tratarse como un objeto que en determinado tiempo produjera una conciencia de sí mismo, no se trata de dos naturalezas, una subordinada a la otra, según él, hay un ser doble. Esta revelación, se hizo posible por las vertientes que se abrieron en los estudios del mundo vivo (*Umwelt*), del esquema corporal y la percepción como movilidad verdadera. Por lo que toca ahora, en la obra póstuma de Merleau-Ponty, a la corporeidad se le concibe como un ser de *dos rostros* o de dos lados pues: *el cuerpo propio es un sensible y es el sintiente: es visto y se ve y es tocado y se toca...contiene una filosofía de la carne como visibilidad de lo invisible*.¹²³ El cuerpo mantiene como un sistema de equivalencias entre el adentro y el afuera. Ya no cabe plantear siquiera el problema de la conciencia como un para-sí, en su absoluta inaccesibilidad con el en-sí, hay un justo medio natural: el cuerpo, en él, se borran todos los conflictos ontológicos y epistemológicos.

¹²¹ *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*. P. 138.

¹²² *Ibid.* p. 128.

¹²³ *Ibid.* págs. 138-9.

La conciencia ha sido removida de su sitio, y el cuerpo la reúne en su medio, ocupando éste, un nuevo ámbito en la comprensión del hombre. Algunos puntos importantes a esta nueva visión son:

- a) El cuerpo mantiene un vínculo fundamental con el mundo, toda sus relaciones se dan en su medio.
- b) El cuerpo constituye una naturaleza espacial y temporal, como estructurada en su interior, lo que llamamos el *etre-au-monde*, correlativo a un horizonte perceptivo. Es decir, dado a, orientado hacia, etc.
- c) Él mismo es vértice de relaciones, de interferencias en el mundo de las cosas, cual medio natural de comunicabilidad.
- d) Desde su ámbito interior, se adscribe un mundo primordial, salvaje, y que por su medio se vuelve comprensible un nudo de relaciones ambiguas, aquellas, entre la intencionalidad motriz y la capacidad de significación potencial, que se abre ante el mundo.
- e) Sella con su movimiento perceptivo, el vínculo entre el adentro y el afuera, algo así, como su desliz simultáneo entre lo mío propio y lo otro. Entre lo que dispongo y lo que es dispuesto, ya que toda percepción lleva consigo la susceptibilidad perceptiva; es decir, al ver expongo mi mirada a ser vista, percibir es siempre ser percibido, hay una reversibilidad, un quiasma.
- f) El cuerpo comunica con un medio que le es familiar, al hacerlo, sobrepasa los límites de lo en-sí, pues por un lado experimenta una sensación y por otro se descubre en el centro de la sensibilidad, hay un rebote perceptivo, una refracción inversa, pues lo que siente es también sentido, como Merleau-Ponty describe, es el *reverso* y el *anverso* de un sistema de equivalencias, donde se aprecia un nudo de relaciones difícilmente traducible al lenguaje habitual, para expresarlo, haría falta pensarlo en términos de ambigüedad, por un *logos salvaje* y primordial.
- g) Todas las posibilidades de realización y desempeño corporal, se encuentran disponibles en un ámbito común de experiencia sensible, al que se ha denominado el mundo de la *carne*. Incluso podríamos decir que el cuerpo tiene asegurada su unidad psicofisiológica en el centro de la carnalidad.

En el mundo de la experiencia vivida, es donde ahora podemos plantear el problema de la unidad del alma y el cuerpo, o lo que es lo mismo, la unidad corporal del hombre. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty, traduce formidablemente ésta unión. Según él, todas las relaciones

fundamentales de la existencia, tienen realidad únicamente en el tiempo-espacial que realiza la experiencia perceptiva, sobretodo cuando planteamos la experiencia de la visibilidad y de lo táctil, que fungen inseparables, pues no puedo ver un objeto del mundo sin señalar la dirección. La visibilidad potencializa la acción motora, la lleva consigo, algo así como una dirección que se realiza en el horizonte perceptivo de la visibilidad, al que Merleau-Ponty, va a asignar una especie de *reflexividad* o pensamiento de ver que lleva tras de sí una acción motora. *No hay visión sin pensamiento*¹²⁴, afirma, pero, luego advierte, que dicho pensamiento de la visión, no es positividad pura; es decir, no realiza la coincidencia actual consigo, pues hay en su centro un misterio de pasividad. Lo que estamos considerando aquí, es sobre todo la importancia de plantear la unión del alma y el cuerpo, en y desde el cuerpo, algo así como un cuerpo que siente y que sabe que siente. Pero Merleau-Ponty, va más lejos, le atribuye un espacio de *situación al cuerpo*, y de éste espacio deduce el espacio del alma, que viene siendo el propio cuerpo, pues según leemos: *El cuerpo es para el alma su espacio natal y la matriz de cualquier otro espacio.*¹²⁵ Ahora bien, el alma, la conciencia, como queramos llamarla, piensa de acuerdo a las condiciones del cuerpo y no conforme así misma, esta es una verdad indubitable, pues aún sirviéndose de él, no elimina sus huellas. Hay siempre un desdoblamiento espacial situado en las potencialidades del alma. De ahí que la visión en su desdoblamiento, no pueda ser una inspección del espíritu, un juicio, sino más bien un ejercicio actuante que pone en orden la problemática entre espacio y pensamiento, introduciendo así, el *orden autónomo del compuesto de alma y cuerpo*. Por eso, *el enigma de la visión no es eliminado: es remitido del "pensamiento de ver" a la visión en acto.*¹²⁶ Se trata pues de concebir al pensamiento como corporal, cual si fuera una mezcla, ésta es la idea, y aunque por sí mismo no pueda ser comprendido si se pidiese su comprobación, pues no es un hecho comprobable por el entendimiento puro, éste se justifica en razón de su vivencia existencial. Sería como la única manera de formular ante el entendimiento la unión del alma y el cuerpo, que Merleau-Ponty, llama las *armas parlantes de la unión... y los índices de un orden de existencia...*¹²⁷ El espacio no es más, una relación entre objetos, según lo concebía Descartes en la *Dióptrica* y luego a partir de las diferentes escuelas de psicología, sino *un espacio contado a partir de mi mismo como punto o grado cero de la espacialidad,*¹²⁸ pues es vivido desde dentro. Existir no es pues otra cosa, sino realizar en el interior una vivencia del exterior, y poner al descubierto nuestra

¹²⁴ *El ojo y el espíritu*. p.39.

¹²⁵ *Ibid.* p. 40.

¹²⁶ *Ibid.* p. 41

¹²⁷ *Ibid.* p. 41

¹²⁸ *Ibid.* p. 44.

apertura al mundo desde el ámbito natural de la carne. Existir, existencia, son sinónimos de una condición situada geográficamente en el espacio carnal, donde el hombre y cualquier existente en general, encuentran un lugar amén a sus exigencias ontológicas. Cabe señalar, que indiscutiblemente, es el cuerpo humano el que mejor conviene de ser denominado existencia, debido sobre todo por el cúmulo de relaciones que se entrelazan en su ejercicio y en la forma perenne de convocar la acción.

Al volver al problema de la unidad del hombre, recordemos que para su constatación, son necesarias las nociones a que anteriormente hemos aludido, ya que las relaciones espacio-temporales y sobre todo la presencia simultánea de la intencionalidad motriz, han confirmado la unidad del cuerpo con relación así mismo y han abierto el campo de la significación subjetiva desde la corporalidad, así la intencionalidad posibilita la verticalidad y simultáneamente, todas las experiencias de que el cuerpo humano es capaz, le devuelven a éste su otro lado, es decir, se constituye en su propia experimentación un ser reversible. Quede claro aquí, que no son funciones de algunas facultades corporales, ni mucho menos la puesta en marcha de órganos sensoriales especiales, Merleau-Ponty les asigna una condición ontológica especial, pues constituyen dimensiones de total ambigüedad, irreconocibles a cualquier interpretación, y por lo mismo, traducibles a un lenguaje natural y primigenio. Son el resultado de una estructuración especial del cuerpo, como ser-del-mundo, con que el hombre encuentra su sitio y su casa, y se perfecciona en su gobierno. Así pues, cabe pensar la unidad del hombre, en su destello de carnalidad, de ambigüedad y de simultaneidad, como ser de dimensiones especiales, y que pese a su estructura tan rica en manifestaciones, permanece siempre él mismo, en su justo medio de prototipo de carnalidad.

Según lo que Merleau-Ponty nos ha hecho notar, el hombre está estructurado a partir de una mezcla sutil y ambigua, entre lo puramente objetual y lo meramente subjetivo. Algo así como un entrelazo entre lo interior y lo exterior, algo que no tiene nombre, pero que se manifiesta y que para saber su nombre, habrá que nombrarlo uno mismo desde el centro de nuestras vivencias, donde nuestra vida fluye y donde se expone al mundo y a los otros. Carne que siente, espíritu que se duele, no hay distanciamiento entre uno y otro, no son paralelos, ni mucho menos conciudadanos de las regiones de la carne. Cuerpo humano, es aquello teñido de rostro y dirección, y por lo mismo, potencialidad de todo lo ejercible en el mundo por los auspicios de la ambigüedad. El cuerpo humano es como la *síntesis* del hombre. Al respecto, una nota de trabajo de junio de 1960, revela lo que he tratado de decir hasta el momento, acerca de la unidad del hombre, a partir de las nociones de carne y espíritu en sus interacciones quiasmáticas:

Definir al espíritu como el otro lado del cuerpo... <el otro lado> quiere decir que el cuerpo, en tanto que tiene ese otro lado, no es describable en términos objetivos, en términos de en sí- que ese otro lado es realmente el otro lado del cuerpo, se desborda en él (Ueberschreiten), se le superpone, está escondido en él- y al mismo tiempo lo necesita, concluye en él, está anclado a él. Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ambos¹²⁹.

Pero éste quiasmo no es precisamente su identificación, lo que quiere decir, que no son idénticos espíritu y cuerpo, su unidad no depende de su identidad, sino de cierta diferenciación coincidente, no es idéntica pero tampoco absolutamente distinta. Cada una de las partes toma algo de la otra, el vidente de lo visible y viceversa. Pues todo el que ve está expuesto a ser visto. Merleau-Ponty, se pregunta, en qué sentido es el *mismo* quien es vidente y visible. Su respuesta busca ir más allá de la idealidad y de la identidad real, afirmando la unidad en sentido *estructural*, ya que ahí se adscribe la *misma contextura, la misma Gestalthafte, el mismo en el sentido de otra abertura del <mismo>ser.*¹³⁰ En la siguiente nota de trabajo, del 16 de noviembre del mismo año, precisa este momento de unidad partiendo de lo que ahí se dice de la reversibilidad, señalando que dicha experiencia perceptiva, se sucede en un desdoblamiento silencioso –pues su lenguaje es el silencio- del cuerpo en su dentro y su fuera, *cual dedo del guante que se vuelve del revés.*¹³¹ Es ésta la dialéctica de la unidad en su constante dinamismo, lejos de la armonía preestablecida de Leibniz, es sobre todo un confluir y gravitar los lados de un mismo ser, debido sobre todo a que nunca estuvieron separados. *Las dos hojas, dice Merleau-Ponty, nunca estuvieron separadas.*¹³²

No queda otra cosa que cerrar por fin esta problemática, confiados en que después de todo lo que se ha dicho, hayamos ofrecido alguna idea importante sobre la posibilidad de la unidad del hombre, diferente a como la planteo Aristóteles y Santo Tomás, y diferente a los planteamientos que se han ofrecido después de Husserl, en los ángulos opuestos a la filosofía merleau-pontyana. En Aristóteles y Santo Tomás, por ejemplo, la unidad del hombre, es correspondiente con la unión de dos sustancias: cuerpo y alma, cual si hubiesen permanecido separadas, e integradas luego por una cierta causa eficiente, que Merleau-Ponty, califica de cierto dualismo previo, pues al final de cuentas se trata de dos sustancias que son absolutamente diferentes por principio, y sobre todo que son definibles en tercera persona, no tienen algún respaldo perceptivo y vivencial que confirme lo dicho. En las filosofías del *cogito*,

¹²⁹ *El visible y el invisible...* págs. 311-12

¹³⁰ *Ibid.* p. 314.

¹³¹ *Ibid.* págs. 316.

¹³² *Ibid.* p. 318.

entre quienes se encuentra Biran y el mismo Husserl, el *yo noúmeno* y el *yo trascendental*, realizan la unidad desde el a priori de la experiencia, y donde logra verse una cierta prevaencia del cogito sobre el cuerpo, en verdad, no hay unidad sino *subordinación*. Otro tanto puede apreciarse en las filosofías de la existencia, sobre todo la representada por Sartre, donde no es posible pensar la unidad alma-cuerpo, pues hay el límite interpuesto por una dialéctica de la negación, donde el *en-si* es opuesto al *para-sí*. La dialéctica sartriana cierra la ecuación en una absoluta absurdidad nihilista. Finalmente, dicha unidad encuentra un ámbito nuevo de realización desde el mundo de la vida el *Lebenswelt* husserliano, que ni el mismo Husserl pudo explorar en sus límites. Merleau-Ponty, lo hace partiendo de la *percepción* y las oscuridades que gravitan en su entorno. En realidad lo que ha revelado, es que al hombre no se le debe asignar una naturaleza tocada de cielo, alma-piloto, no, ante todo y naturalmente, el hombre es una naturaleza *encarnada* hecha del barro del mundo, *carne de la carne* y cuyo espíritu es el lado oculto, interior, invisible, que de cuando en cuando –por un acto de percepción- es tocado en su silencio. Espíritu pues, pero, encarnado, enraizado, plantado en el cuerpo, cuya ecuación es la siguiente: *el hombre es un espíritu encarnado*. Denominado así, podemos encontrar otras variantes del término según el punto de vista desde el que se le vea: por ejemplo, *cuerpo-sujeto* en el ámbito epistémico-ontológico, y *sujeto encarnado* en lado ontico-antropológico, según se piense en cualquiera de esos terrenos, nosotros por nuestra parte, seguimos la segunda denominación, para ser más fieles a los planteamientos del último Merleau-Ponty.¹³³ Actualmente, se ha asumido la responsabilidad de volver al cuerpo en la interpretación de la naturaleza humana -en los diferentes ámbitos antropológicos- y referirse al hombre según la perspectiva de la *encarnación*, cosa que hace un par de siglos era impensable. Hoy por hoy, el cuerpo humano define toda la situación del hombre en el mundo, gracias a que no compromete ninguna potencia de grado superior, pues antes de anteponerse al mundo-conciencia, sustenta y funda todo posible subjetivismo racional, está en el suelo de todas las pronunciaciones discursivas, y sirve de materia a todo posible razonamiento. Nada hay de racional que no haya tenido que labrarse palmo a palmo por la acción del cuerpo, él está como previo a todo acontecimiento racional. En definitiva, es el cuerpo el que precisa mi situación *existencial*, pues está comprometido con mi ser-del-mundo, lo que sería como su tarea fundamental. De esta forma, no resulta ofensivo a ninguna filosofía, poner al cuerpo como

¹³³ Vale la pena señalar, aun que sea de paso, que Michel Henri, ha contribuido enormemente a la divulgación de estas nociones merleau-pontyanas, desde el ámbito de la fenomenología, tales son: carne, carnalidad, corporalidad, quiasma, sujeto carnal, hasta ofrecer una luz sobre el entendimiento cristiano de la carnalidad humana, pensando la naturaleza del hombre como: *espíritu encarnado*, con todas las implicaciones teológicas y metafísicas que lleva implícita esta visión. Para un estudio más profundo, ver, Michel Henri *Encarnación*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2001.

centro de todas las relaciones perceptivas: el cuerpo sería entonces a la epistemología como la base de toda posible afirmación de la verdad, y el hombre sería así mismo llamado un *sujeto encarnado*, dentro de los ámbitos ontológico y antropológico propiamente considerados. Esto vendría a ser, como un nuevo *paradigma* antropológico, aunque en nuestros días no resulta nada extraño, sobre todo a las antropologías cristianas –deudoras de las investigaciones merleau-pontyanas–, el tratar al hombre como espíritu encarnado.¹³⁴

Llevados por la inercia de la investigación a la confirmación sin escrúpulos de la unidad corporal del hombre, a partir del cuerpo mismo que se entreteteje y mezcla con su interior y su exterior, cual forma de reversibilidad de lo visible y lo invisible; partiendo de su unidad ontológica, busquemos, revisar las posibilidades de la comunicación intersubjetiva y el ámbito propio en que ésta se hace posible. Una tarea nada sencilla, pero que busca completar la serie de proposiciones ontológicas que hacen posible el cumplimiento de la investigación.

6.2. Mi cuerpo y el otro: centros de alteridad.

Así como nuestro cuerpo asegura nuestra unidad, asegura también nuestra comunicabilidad con otros cuerpos. Hay una cierta compatibilidad entre nuestra carnalidad y la del otro, o lo que es lo mismo, una confluencia de intencionalidades. La situación encarnada del hombre, tal y como la hemos definido, nos guiará en el planteamiento del otro, el Otro en mayúsculas, pero para hacerlo, habremos de presentar las diferencias de pensamiento que se postulan entre Merleau-Ponty y sus conciudadanos franceses: Descartes y Jean Paul Sartre, en cuanto que, por un razonamiento dualista, deducen la imposibilidad dialógica del otro, a partir de un poder de objetivación immanente al sujeto.

Si recordamos el planteamiento inicial sobre nuestras intenciones –guiadas por las intenciones del autor–, lo que buscamos era: confirmar cierta unidad estructural del hombre a partir de su corporeidad, por lo que se hacía necesario un método y un trayecto apropiados – mismo que proporcionó la fenomenología–, y para ponerlo en marcha, Merleau-Ponty, tuvo contactos fundamentales con la ciencia de su tiempo, para lograr un estudio del comportamiento a la luz de la unificación del cuerpo en el hombre. La *percepción* resultó la garantía y la más fiel constatación de ésta unidad, pues reveló la situación fundamental del cuerpo, que *Fenomenología de la percepción*, describió en los ámbitos del esquema corporal

¹³⁴ Vale decir de paso, que es común a la antropología cristiana, el hacer propio el tipo de investigaciones acerca del cuerpo y la encarnación del espíritu, sin reconocimiento alguno a las investigaciones hechas por Merleau-Ponty. No hay cita alguna en la obra de Ramón Lucas Lucas, de Joseph Gevaer, etc., que tengan una referencia merleau-pontyana, cosa chocante e injusta en todo el sentido de la expresión.

como el *ser-del-mundo*, desde la perspectiva de la espacialidad y la temporalidad, unificadas en la motricidad, y que *El visible y el invisible*, llamará encarnación o Chair como *carnalidad*. Logrado esto, pretendemos cumplir la última parte de nuestro propósito, a la luz de éstos postulados merleau-pontyanos, ya que pretendemos rebasar los obstáculos impuestos al pensamiento filosófico por Descartes y Sartre, en el ámbito de las relaciones interpersonales, obstáculo que ha sido tratado también por pensadores contemporáneos a Merleau-Ponty, tales como Gabriel Marcel, Martin Buber, Emmanuel. Levinas, entre otros, que a mi modo de ver, no llevan a una radical demarcación y superación, las iniciativas racionalistas propuestas por los pensadores franceses antes mencionados.

Con todo lo anterior, creo tener los elementos a una superación de los dualismos, gracias a la formulación de las estructuras del cuerpo humano, sobre todo haciendo hincapié en la dimensionalidad humana: intencionalidad, verticalidad y reversibilidad; pues no sólo nos muestran al hombre unificado en su cuerpo, sino que también nos muestran la disponibilidad para escenificar la alteridad, como realización en un medio contextual y vivencial, lo que nos disponemos a llamar: la apertura al otro. El Otro es en Merleau-Ponty, argumento y garantía de nuestro ser-del-mundo y por si fuera poco, la única instancia por la que nuestra situación carnal tiene un sentido.

Si en Descartes, Merleau-Ponty, encuentra el primer modelo dualista de la modernidad, encuentra también la primera des-vinculación con el Otro. No es extraño que una forma de pensamiento dualista se corresponda con una falta de comunicabilidad dialógica entre dos seres de la misma especie, en éste caso el hombre. La racionalidad del *cogito* al ser pensable así misma, piensa al otro como no-yo. Recordemos que el dualismo cartesiano sólo define al hombre por una de sus dimensiones, el *cogito*, y por él, va a realizar toda la naturaleza humana. En éstas condiciones, la otra subjetividad es una *conjetura* inferida por la observación de los otros y sus cuerpos, con capacidades análogas en el lenguaje y su uso en el dialogo y la conversación¹³⁵. A partir de ellos, el cogito supone que esos cuerpos permanecen ligados a una conciencia, al presentar habilidades tan peculiares, de manera que se procede por analogía. De mis atributos y cualidades deduzco las del otro, son cuerpos a imagen y semejanza del mío, y de ésta semejanza deduzco la del cogito.

Desde el mismo acto del conocimiento, estoy confinando al otro, a un razonamiento deductivo, pues la subjetividad racionalista, convierte en objeto todo lo que piensa, incluso el que es considerado hipotéticamente por él, como un sujeto. No hay pues de inicio un contexto

¹³⁵ Cfr. BOBURG, F., *Encarnación y fenómeno*. México, UIA, 1996. P. 107.

sano de proyección, pues mientras se disponga del cogito, éste va a determinar las condiciones sobre las cuales es pensable al otro. La potencialidad del cogito, es también su límite en el ámbito de la intersubjetividad.

Lo mismo pasa en el razonamiento sartreano; en efecto, Sartre, al igual que Descartes, elabora su dialéctica del para-sí y del para-otro, en un ambiente racional, debido a que, en el momento de estar frente al otro, o para-otro, se establece una dinámica de exclusión nihilista. La conciencia según, Sartre, es una conciencia nihilista naturalmente, que en el momento de proyectar la mirada sobre el otro, lo elimina, lo niega, lo reduce a objeto entre los objetos; pero el problema del otro, es el resultado fracasado del primer intento sartreano, que presenta la dinámica de oposición entre el en-sí y el para-sí. Aunque el planteamiento inicial, surja con buenas intenciones, ya que según Felipe Boburg, en Sartre, el problema es indagar si hay en la realidad cotidiana una relación original con el otro que pueda ser constantemente apuntada.¹³⁶ Pero las buenas intenciones terminan ahí donde la siguiente línea es la continuación de un mismo dualismo envolvente. En Sartre, la pérdida del otro se consumó desde el inicio, pues resultaba contradictorio a su sistema, postular una dinámica diferente a la que de hecho siguió, pues si el hombre está escindido y negado en el interior, qué otra cosa cabría esperar al exterior.

En Sartre, pues, hay una dialéctica de la incomunicación, el para-sí, es fundamento de toda negatividad y de toda relación, cuando el surgimiento del prójimo lo alcanza, queda como petrificado en su totalidad, debido sobre todo, a que también ese prójimo presenta las mismas características. La actitud normal que surge ante este imprevisto del otro, convierte el primer intento de relación en huida, cuyo sentimiento de alienación, más allá de radicalizar mi pérdida en-sí, busca frente a frente, tomar actitudes de represalia; y aquí, según Sartre, queda marcado el origen de las relaciones concretas con el prójimo; en efecto, la dialéctica de la relación nace en plena conciencia de mi objetivación por parte del otro, que aventaja sobre mi, es decir, conoce el secreto de mi existencia cuando me mira. El acto de mirar es el acto de la objetivación, y por ese mismo acto, puedo volverme sobre el prójimo para objetivarlo¹³⁷, pero esa relación puede ser de dos maneras: de *renuncia* así y entrega al otro, o de completa *represalia*, cual rechazo absoluto del otro, en la indiferencia y el odio. En el primero de los casos, finalmente se ha renunciado a conservar la identidad como para-sí y asumido la condición de para-otro. En realidad la condición de para-otro, es generalizada, es parte fundamental de la ontología de las relaciones sartreanas. Ser para-otro es el equivalente con la absoluta pérdida de sí o del para-sí. Por lo que en la perspectiva de éste, el primero de los casos,

¹³⁶ *Ibid.* p. 177.

¹³⁷ Cfr. SARTRE, J-P., *El ser y la nada*. Barcelona, ALTAYA, 1993. p. 388.

viene siendo una especie de actitud cobarde, por lo que insiste en radicalizar las formas de objetivación hasta que el otro ceda en su intento. La actitud secundaria y natural de ésta dialéctica, lleva al odio, y a la indiferencia; es finalmente una dialéctica del desgaste, que obliga a Sartre a buscar una última solución, en un sentido muy distinto y débil: si nos atenemos al sentido de la existencia, en su forma gramatical, ésta, revela una experiencia real del *Mitsein* ser-con, en cuanto éste se refiere al *nosotros*¹³⁸. En realidad, esta forma del *Mitsein*, como condición plural del yo, ese nosotros como sujeto, es un recurso dudoso y poco metafísico, debido sobre todo a esa forma de ponerme en relación con ese nosotros-conciencia, como él lo llama, a partir de una deducción gramatical, y poco comprometida con la actitud existencial. Sartre rehúsa a establecer la relación con el prójimo en un ámbito serio y comprometido, dado que sus principios ontológicos se lo impiden rotundamente. En ésta última parte de las relaciones, al no haber un suelo ontológico establecido, se hace preferible retornar a los repliegues del solipsismo, como única garantía metafísica del existencialismo sartreano.

Merleau-Ponty, va a reprochar constantemente a Sartre, ésa imposibilidad, lo mismo que a Descartes, pues lo que definitivamente imposibilitó su filosofía, fue haber partido de una visión dualista del hombre, cosa que era de esperarse, pues el ingrediente racional que llevaba a cabo este resultado, era a su vez su propio límite; ambos filósofos se ven franqueados por los escollos de la razón. Ésta en la forma de conciencia, de pensamiento, puso las condiciones y los criterios; es decir, se puso a sí misma como la condición *sine qua non*, de toda posible afirmación del otro. Se hace necesario, pues, explorar en el campo perceptivo, ya que la percepción mantiene la referencia a esta relación fundamental. En Sartre había indicios de la percepción, pero su problema fue haberla preñado de razón, atribuyéndola a un sujeto de cierta racionalidad nihilista.

Nosotros por el contrario, buscamos las relaciones con el prójimo, en otra perspectiva, mas coherente y más comprometida, siguiendo las argumentaciones de la filosofía profesada por Merleau-Ponty. En efecto, como parafrasea Ravagnan a éste, *el hombre tiene un cuerpo para ser, para conocer y para ser conocido*¹³⁹. A la luz de las potencias del cuerpo, y de las afirmaciones hasta ahora hechas acerca de la encarnación del sujeto, podemos superar el problema del solipsismo planteado por las filosofías del *cogito*.

¹³⁸ Cfr. *Ibíd.* p. 436.

¹³⁹ Luis María Ravagnan, *La psicología fenomenológica, Mauricio Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Paidós, s/a, p. 178.

Contra el caso Descartes, podemos leer el acontecimiento del otro, como una irrupción de él ante mí, pues no deduzco a una persona a partir de un cuerpo, ésta se impone en toda su grandeza en la constitución de su cuerpo. Antes de cualquier razonamiento previo, el sujeto al que denomino otro, se manifiesta en un acto simultáneo y directo, debido a su cuerpo, pero a su cuerpo presencial. Según la percepción espontánea o directa, el otro se me presenta en su comportamiento¹⁴⁰. Y se da primariamente en forma anónima, como un *alguien* anónimo¹⁴¹; esta forma sin embargo, viene siendo referida de acuerdo con lo que anteriormente hemos dicho respecto de las relaciones que mantiene el cuerpo con el mundo, el entrelazo y la constitución de la carnalidad, son ahora la forma predilecta de encontrar al sujeto corpóreo, en relaciones permanentes con otros sujetos corpóreos, debido a que ambos participan de un mismo ser anónimo, o de una misma carnalidad. El ser anónimo del otro, no es su exclusión, sino la condición de toda presencia suya en el mundo y ante mí. Nuestro ser anónimo, envolvente, nos ata por todos lados al mundo, ya que como dice Merleau-Ponty, *mi cuerpo es movimiento hacia el mundo... el mundo, punto de apoyo de mi cuerpo*¹⁴², es también, condición natural del otro, no en cuanto sitio, sino en cuanto constitución. En ese sentido, estamos en condiciones de promover la otredad desde la mismidad, en el sentido originario que el mundo imprime a nuestros cuerpos, como prolongaciones de un mismo ser, de tal modo se puede concluir que yo habito al otro y él me habita a mí. Si nos percatamos de lo dicho hasta ahora, nos damos cuenta que éstas razones imprimen toda su fuerza contra las tesis sartreanas, por que hemos tomado como punto de partida la unidad del sujeto encarnado y ha servido para rastrear la presencia del otro, en conceptos que hemos utilizado para proclamar sus dimensiones, tales como la intencionalidad y sobre todo la reversibilidad. El acicate de la alteridad ha nacido en los centros de radio del mundo, y lo explicita Merleau-Ponty en la siguiente cita: *Experimento mi cuerpo como poder de ciertas conductas y de cierto mundo, no estoy dado a mí mismo más que como una cierta presa en el mundo; pues bien, es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo -y prosigue-, en adelante como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante éstos dos cuerpos a la vez*¹⁴³. En ese sentido, es pensado el otro como un centro de acción humana, y en su comportamiento y

¹⁴⁰ Cf. *Fenomenología de la percepción...* p. 360.

¹⁴¹ Cfr. Boburg, Felipe. *Encarnación y fenómeno*. México, UIA, 1996. p. 108

¹⁴² *Fenomenología de la percepción...* p. 362.

¹⁴³ *Ibid.* p. 365.

sus gestos, nos pone al tanto con el mundo y su sentido, ya nada es indiferente, pues ejerce sobre nosotros toda su potencia significativa. Hay pues un *sentido* que se anuncia en el comportamiento del otro y que me es accesible, de manera que hay en nosotros la ejecución de potencias operatorias dispuestas a ser percibidas y compartidas. Estamos pisando el terreno de la intencionalidad, pues la acción motriz de nuestro cuerpo no sólo pone al cuerpo en condiciones de apuntar un mundo, de dirigirse a él en forma indiferente, hay en el cuerpo esa intencionalidad de apuntar siempre al otro, de mostrar el bagaje de estructuras dispuestas a ser compartidas por él. Las modalidades de la acción motriz y la situación postual –gestual–, son revitalizadas en el acto significativo del otro. No hay duda pues, de que en el cuerpo se establece el punto de comunicación con el prójimo, y aquí la Palabra Sagrada, adquiere su viveza más real: el *prójimo*, es realmente el más próximo. Y esta proximidad del otro la establece nuestra situación carnal en el mundo. Nuestro paso por el mundo, destella nuevas presencias significativas, de las cuales adquiero el compromiso de estar situado intencional y significativamente ante ellas.

El caso conflictivo de las relaciones con el prójimo, en la perspectiva de Sartre es reducido a un puro abstractismo ontológico, Merleau-Ponty, sabe muy bien llevar sus argumentaciones al fracaso definitivo. Sabe que, incluso, cuando hay el límite impuesto por una conciencia, de acceder a una relación natural con el otro, ésta misma conciencia, confirma su presencia al negarla, el conflicto se consolida en una afirmación de lo negado. Pero desde aquí, el sujeto que niega, niega desde una misma perspectiva vivencial, pues al que se empeña en negar, lo pone ante sí, como otro igual, con la misma intención negadora, ésta dialéctica, a parte de confirmar la disyunción, asegura la otra cara del juego, no sólo confirma que hay otro, sino que además concibe a otro como yo, es una negación de iguales, y lo confirma Merleau-Ponty en *Sentido y sinsentido*, cuando dice, *de la misma manera también mi conciencia del otro como enemigo encierra la afirmación del otro como igual*¹⁴⁴ Estoy poniendo al otro en la misma condición que yo; pero ésta afirmación no es bastante, hace falta romper el paralelismo, y establecer el punto eje de la alteridad, desde la *percepción*. Merleau-Ponty, busca un vínculo de alteridad desde dos perspectivas opuestas literalmente, en el ámbito de la percepción, pues representan los lados de una misma realidad. Y se refiere, primeramente, a la percepción natural y secundariamente a la percepción social o cultural. En primer término, nuestra percepción es representativa de un fondo de existencia, del cual y por el cual, somos parte de un mundo. No hay límite, entre mi conciencia y mi cuerpo, ambos se funden en una experiencia

¹⁴⁴ Merleau-Ponty, M., *Sentido y sinsentido*. (Tr. Narcís Comadira). Barcelona. Ediciones Península. 2000. p. 116.

perceptiva; resulta que siendo en-el-mundo, encontramos al igual que nosotros otros como nosotros, con un cúmulo de experiencias significativas y con una referencia original del mundo. Nuestras experiencias se cruzan, y adquieren sentido humano cuando se cruzan originalmente, sin anotaciones previas de racionalidad. Es verdad, que aquí se busca el contacto *pre-reflexivo* con el otro, donde mi cuerpo pone a disposición un cúmulo de experiencias significativas ante aquel a quien resultó familiar. La *intencionalidad* de nuestro cuerpo –operante- adquiere un nuevo sentido, o quizá el único al que está destinado, cuando apunta hacia el corazón de la otredad. Según eso, todas las disposiciones de nuestro cuerpo y sus comportamientos, adquieren el carácter de verdadera humanidad, a condición de estar apuntando y efectuando la acción para el otro. Consecuentemente, el *Alter Ego*, se da en la reciprocidad, y no sólo en el ámbito natural o corporal, sino también en el cultural.

No obstante que nuestra reflexión a lo largo de la investigación, se haya dirigido casi exclusivamente a la naturaleza del cuerpo en sus estructuras y relaciones mundanas, hay además, un lugar común al cuerpo humano en el que funge como punto de partida y centro de gravedad de la comunicación intersubjetiva. Nos referimos al ámbito cultural, donde podemos encontrar la forma típicamente humana de interactuar con los demás. Quede claro, que aún que nuestro objeto no es indagar sobre las relaciones sociales, pues sólo nos hemos propuesto especular sobre la condición corporal del hombre, sin embargo, el ámbito cultural y social se impone a sí mismo cuando de lo que se trata es de poner en escena todas las posibilidades de que nuestro cuerpo es capaz. Pues bien, podemos encontrar en éste, como ya lo hemos dicho, una forma típica de presentarse al otro y de hacerlo presente. Pero ésta forma de presencia reclama otra de mayor envergadura y de la que no es completamente ajena. Nos referimos a la presencia social a la que nuestro cuerpo apunta constantemente, es ella la confirmación definitiva de nuestro contacto *intercorporal* con los otros, pues nuestros comportamientos adquieren relevancia y efectividad duraderas. Merleau-Ponty lo refiere de ésta forma: *El primer objeto cultural, aquél por el que todos existen, es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento*¹⁴⁵. Lo social no adquiere primordialmente su ciudadanía desde la presencia del *cogito*, pues la situación cultural del hombre no queda definida por puros razonamientos, antes bien, toda situación socio-cultural es una situación vital. Toda la cultura tuvo que ser creada por hombres vivos. Pues bien, el hombre tiene su propia manera de ser a partir del cúmulo de experiencias vividas, que son el desplante del modo de ser-del-mundo. Desde ahí que el cuerpo sitúa al hombre en el centro de gravedad de las experiencias de la vida social, lo que quiere

¹⁴⁵ *Fenomenología de la percepción...* 360

decir, es que, no hay límite impuesto por una razón que le preceda, el primer contacto es un medio contextual de la vida, donde mi cuerpo y el del otro se apuntan constantemente en las estructuras de la expresión comunicativa. Es el otro como un centro de acción humana al que debo dirigir mi expresión y mi sentido; pero éste comportamiento, no es dado naturalmente más que por la mediación de la lengua, y lo dice Merleau-Ponty, de la siguiente forma: *hay en particular, un objeto cultural que jugará un papel esencial en la percepción del otro, la lengua*¹⁴⁶. Bien pero, la mediación de la palabra exige el compromiso de la reciprocidad, *somos el uno para el otro -dirá más adelante-, colaboradores en una reciprocidad perfecta*¹⁴⁷. La colaboración intersubjetiva por la palabra mediadora, funda todo compromiso recíproco en el acto de la *libertad*.¹⁴⁸ Por un momento, Merleau-Ponty, se vio tentado a poner la libertad como la única condición de intersubjetividad posible, fue llevado en sus razonamientos a este punto; sin embargo, una vez que sus argumentaciones precedentes acerca de la percepción corporal, le indican el camino original, confirma que el primer encuentro natural con el *Alter Ego*, tiene su más próximo y radical encuentro desde la corporeidad del hombre, de donde nace la acción operativa de la libertad y la colaboración.

Pero la comunicación con los otros, no es deducida de razonamientos, Merleau-Ponty, no profiere argumentaciones absolutas, lo que hace es mostrar cómo en el cuerpo y desde el cuerpo se encuentran presentes ciertas disposiciones intercorporales, que se desenvuelven en un ámbito de ambigüedad, difícil de traducir al lenguaje argumentativo. El problema de la posibilidad o no de las relaciones interpersonales, sólo constituye un problema para los adultos, asegura, puesto que en el niño la alteridad se sucede en la más absoluta espontaneidad, no hay espacios para la duda y para la reflexión, el niño se deja vivir en la más pura libertad.

Para finalizar nuestra reflexión acerca de la comunicación con el otro, ponemos el problema en términos de un análisis perceptivo. Ya indicamos el alcance de la *intencionalidad* operante, para traducir un hecho de inédita trascendencia, como lo es el de la intercorporeidad a partir del comportamiento. Ahora quiero enfatizar las consecuencias que sobre éste tema se pueden sacar a partir de la *reversibilidad* quiasmática. Ésta manera de acceder al problema, tuvo lugar en su obra póstuma, y no hay dificultades para admitir, que es posible a partir del cuerpo, lograr una original comunicación con los demás, sin anotaciones previas de racionalidad. De lo que se trata es de llegar a los límites de la carnalidad, y ver en ella como el

¹⁴⁶ Ibid. p. 366.

¹⁴⁷ Ibid. p. 366.

¹⁴⁸ Ibid. Cfr. P. 368. “...que mi libertad exija para los demás la misma libertad”. Ver también, *Sentido y sinsentido*...p. 116. Donde Merleau-Ponty, especula el ámbito de la libertad como condición absoluta del otro: “yo no puedo ser libre sólo, conciencia sola, hombre sólo”

despliegue de las inclinaciones hacia los demás, corroborando que si es posible a la naturaleza del cuerpo, en sus estructuras internas y manifiestas, realizar su ser-del-mundo (*etre-au-monde*), es posible también garantizar su ser-con-los-demás.

El camino está ya trazado, lo que he dicho en los apartados anteriores bien puede ser el punto de partida, de lo que ahora nos hemos propuesto confirmar. Lejos de hacer deducciones, queremos confirmar un hecho natural, tan natural como que somos. Pero no se quiera pensar que buscamos oportunamente en unas investigaciones dadas, la solución a todos los problemas que se le asemejen, por el contrario, queremos radicalizar todas nuestras posibilidades, es decir, buscamos en el fondo los ingredientes a una correcta interpretación de la alteridad, y la noción de *Quiasmo*, será para nosotros una noción redentora, por que llevará nuestras afirmaciones más allá del campo del dualismo, del que se ha tratado de huir.

La percepción quiasmática, en primer lugar, en la perspectiva de nuestro autor, tiene el mérito de contraponerse a las dos afirmaciones expuestas por el racionalismo tanto cartesiano, como sartreano,¹⁴⁹ entorno al *cogito* y al llamado *alter ego* nihilista: pues el punto de partida es racional y los términos constituyentes son puramente inteligibles a una razón. Lo que buscamos nosotros, es una confirmación del *otro* como ser de disposiciones quiasmáticas, como ser de dos caras, al igual que yo, desplegado hacia el mundo y hacia los demás, ininterrumpidamente. Las dos perspectivas rechazadas del racionalismo dejan de tener sentido ante ésta nueva visión. Incluso la fórmula *yo-otro*, es rechazada por Merleau-Ponty, dado que siguen siendo los términos impuestos al lenguaje por el racionalismo. En realidad es un problema occidental y lo dice Merleau-Ponty en una nota de trabajo de noviembre de 1959. De lo que se trata es de percibir el fenómeno en su situación vital, ahí donde se desenvuelve en toda su riqueza.

La agudeza de sus afirmaciones, radican precisamente en considerar al cuerpo como ser de dos caras, cual órgano para ver y para ser visto. Como lo dice Merleau-Ponty, *percibir una parte de mi cuerpo es también percibirla como <visible>, o sea para otro*¹⁵⁰. Tiene que haber un halo de visibilidad en mi cuerpo, tanto para mí como para los demás; a esto Merleau-Ponty denomina telepatía. *Sentir el cuerpo propio, dice, es también sentir un aspecto para los demás*¹⁵¹. Quiere decir esto, que hay en nuestra percepción la disposición para ser invadidos por la percepción de alguien más, y la misma suerte acontece al otro. Si recordamos, todo quiasmo es en sí mismo reciprocidad, pues ésta reciprocidad posibilita la gravitación de presencias en el

¹⁴⁹ Recordemos, que Sartre a procedido a partir de un racionalismo ontológico, y Merleau-Ponty se lo recrimina, en la estimación de sus propuestas : entre el *en-sí* y el *para-sí*, y entre éste y el *para-otro*. Solo el parecer racional establece dichas diferencias.

¹⁵⁰ *Lo visible y lo invisible...*p. 295.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 296.

ámbito de la alteridad. Hay un *Ineinander*; es decir, un caso general de acoplamiento entre un ser visible y tangible para mí, como éste mismo ser visible y tangible para otro.

En otra nota de noviembre del mismo año, Merleau-Ponty, asegura que no es un atajo resolver la cuestión del otro en los términos de la reversibilidad, antes bien es una transformación del problema. Ya no se parte de la razón, ni se profieren elementos distinguidos racionalmente, se trata de poner en escena la *percepción*, entorno a lo visible y a lo sensible, para obtener una nueva idea de la *subjetividad*, desde la carnalidad de nuestro cuerpo. Aquí ya no hay síntesis ni deducciones, lo que hay es un contacto con el ser a través de sus estructuras, *modulaciones o relieves* –dirá nuestro autor-, del ser del otro por cuanto *está preso en un circuito que lo une al mundo, como nosotros, y por ello mismo, está incluido en otro circuito que lo une con nosotros –y este mundo nos es común, es intermundo*¹⁵². Somos anverso y reverso de un mismo ser universal, la alteridad no es un hecho entre los hechos, es completamente un *acontecimiento*, el más grande de los acontecimientos del mundo, donde mi lugar está ya reservado en la existencia del otro, del completamente otro con mayúsculas. Yo-Otro, no es en verdad un problema racional, sino existencial, una situación de vida. Yo-Otro, no son sino dos términos de un mismo hecho, dos lados de un mismo ser compartido. El *otro* es para *mí* como *yo* para él, estamos dados, acoplados el uno al otro en las regiones de la carne, bajo la más estricta y radical *ambigüedad*. El Otro y Yo, ambos *ser para otro*, no entablamos relaciones forzadas, estamos naturalmente dispuestos a entretajernos en una sociedad expresiva y vivencial, que tiene por lenguaje un cuerpo expresivo y significativo. Nuestras percepciones, nuestros cuerpos en el mundo, nuestra carnalidad compartida, son en verdad los bocetos de una filosofía que busca en lo profundo de los fenómenos, la *epifanía* de la verdad, para establecer como un oasis en el desierto, en que la racionalidad occidental había puesto al pensamiento desde tiempos inmemorables.

¹⁵² *Ibíd.* p. 323

7.- Conclusiones.

7.1. Objetivas

Ahora podemos concluir. Desde el inicio de nuestro trabajo, he venido descubriendo el papel preponderante de la *percepción*, más no ha sido la intención otorgarle todos nuestros criterios de investigación, debido sobre todo, a que -como se ha visto-, hemos deseado ver en ella, únicamente la realización de los principios que hemos abordado. Al ser una noción central al pensamiento de Merleau-Ponty, no es para nosotros, sino el punto de vinculación y en consecuencia, la realización de las estructuras expuestas en los últimos capítulos.

La *percepción*, fue considerada como cumplimiento de todo acontecimiento fenomenológico, por lo que se tiene que dejar en claro que percibir, es coincidir con el fenómeno, al respecto de lo que ha dicho Felipe Boburg, para quien la filosofía merleau-pontyana, es una filosofía del fenómeno y nada más¹⁵³. Si es válido esto, podríamos decir radicalmente que este tipo de filosofía es una filosofía de la apariencia, lo que sería comprometerlo. Sin embargo, todos sabemos que después de Husserl, la fenomenología recuperó la realidad del fenómeno, y gracias a él, no hay mayores dificultades para establecer la confirmación de los ámbitos ontológico y epistemológico, más allá de sus propios límites. Bien, no es una filosofía o una Ontología de la apariencia, lo que intenta formular Boburg, sino una filosofía que está situada en los recodos del Ser y el mundo de la vida; de ese modo, ha sido situada la noción de *percepción*, para dar cumplimiento a los proyectos iniciados por Husserl, aunque nunca terminados. Hoy, la fenomenología de Merleau-Ponty, ha buscado compensar esa falta, y situar la *percepción* en el mundo de la vida, no como parámetro perceptivo, sino como realización y cumplimiento de todas las manifestaciones de la experiencia humana. La *percepción*, así comprendida, se convierte entonces, en posibilidad radical de la filosofía bajo dos premisas básicamente implicadas: la del conocimiento y la del ser. Se ha abordado con mayor presteza la segunda, sobretodo, por la gama de relaciones que emanan de su centro. Percibir es realizarse, revelarse, hacerse junto al Ser; a ésta parte de la noción de *percepción*, nos hemos venido refiriendo a lo largo del trabajo, puesto que revela los secretos de nuestra constitución natural.

Por lo mismo, en todas sus obras, Merleau-Ponty, otorga primacía a la *percepción*, ofreciendo conferencias entorno a este tema, lo que muestra el hecho redentor de la *percepción*

¹⁵³ Cfr., *Encarnación y fenómeno...*p. 161.

para la filosofía. Por su parte, algunos autores han procurado establecer las líneas medulares del pensamiento pontyano, y han llegado a creer, que básicamente, son: la *percepción*, el *quiasmo* y la noción de *carne*, los puntos axiales sobre los que gira su pensamiento. Por nuestra parte, hemos de aceptar ésta posición; sin embargo, optamos por vincular éstas directrices a la comprensión estructural del cuerpo, en el sentido que Husserl había prescrito respecto del cuerpo para-mí, o *Leib*; en ese sentido, son: la *percepción*, el *quiasmo*, y la *carne*, centros de manifestación y realización del *cuerpo*. Bien, esto es lo que he tratado de manifestar a lo largo del trabajo, por lo que, con ello, rescatamos una filosofía, que busca ser una *ontología* del cuerpo.

Desde el inicio, nos hemos servido de la noción de percepción, para disponernos a confirmar la naturaleza del cuerpo, por lo que sólo la hemos considerado en el sentido en que sirve a nuestros propósitos. Percibir, es realizar una experiencia corporal, pues de que otro modo, puede el hombre hacerse cargo de sí mismo, sino desde ahí donde él se encuentra naturalmente. El medio natural de la percepción es el cuerpo; ésta es una verdad indubitable, pero de ello no se sigue que sea el cuerpo material el que perciba, sino que el sujeto, percibe en el cuerpo, lo que equivale a decir, que toda percepción es realizada por un *sujeto encarnado*. El valor que se le ha atribuido a ésta verdad, a tenido que enfrentar algunas dificultades y es el momento de considerarlas.

Hemos dicho en el primer capítulo, que Merleau-Ponty, confrontó y de algún modo superó, los dualismos clásicos. Su intención no fue ridiculizar filosofías sistemáticas tan influyentes como fueron: las de Platón, Descartes y Sartre; su preocupación radica en mostrar las dificultades para pensar en nuestros días, desde esas filosofías, puesto que impiden tener contactos personales o existenciales con el ser. Merleau-Ponty, no desmiente a capricho, en realidad demuestra su caducidad y falta de compromiso con el ser. Enmienda la actividad de la filosofía, al volverle a su estado natural, y esto es posible únicamente a partir de una superación de los dualismos; esto nos ha llevado a otra conclusión: ésta superación de los dualismos, prepara el terreno para la confirmación del estatuto de unidad y comunicabilidad del ser, lo que convierte al cuerpo en eje de unidad y alteridad, se ha creído, como ya se expresó, que en todo sistema, los resultados están latentes desde el inicio. Del mismo modo como ahora creemos que los dualismos impiden la comunicabilidad desde que se profesan a favor de una visión de oposición en el interior del mismo ser. Los dualismos obstaculizan todo compromiso con el ser. La tarea del filósofo consiste en rescatar al pensamiento de esa clase de equívocos y la filosofía debe erradicar la no-filosofía. Es una tarea para el pensador del siglo XXI del que se espera nada menos que eso.

Pero el problema resultó ser más crítico. Buscamos a la luz de la crítica a los dualismos y por el medio de la noción de percepción, la naturaleza estructural del cuerpo y su relación con el mundo y con los demás. Bien, los resultados arrojados sobre dicha indagación, han abierto algunas vías a la comprensión del hombre en y desde su propio cuerpo. En primer término, por fin, se le ha dado al cuerpo un lugar especial en la reflexión, puesto que el hombre puede pensar su cuerpo no como un despojo de naturaleza corrupta, sino como él mismo personalizado en su cuerpo. El hombre mismo es su cuerpo. Ya lo han dicho con bastante magistralidad algunos filósofos contemporáneos, entre ellos: Levinas, Mounier, y sobre todo Michel Henri, no hay la menor duda que esto sea así; con esa premisa, buscamos indagar sobre lo que es ser-cuerpo y descubrimos, algunos elementos de trascendencia ontológica, por los que hemos decidido llamar al cuerpo: habitáculo del mundo y centro de presencia del mundo; es decir, ser-del-mundo.

El cuerpo del que hablamos, es nuestro cuerpo. No es un simple sistema organizado de acuerdo a lo que los fisiólogos llaman *partes extra partes*, simple objeto de especulaciones científicas, visión bastante perniciosa para ser utilizada en los ámbitos de bioética contemporánea. Merleau-Ponty, como ninguno, supo situar el verdadero problema del cuerpo, en los recodos del Ser. Ya que sólo en el ámbito del ser, es posible pensar al cuerpo, sin que tengamos que romper los hilos de los que pende la naturaleza humana. Plantear el problema del cuerpo en éstos términos equivale a consolidar una visión más comprometida con el hombre, donde él mismo es el que se considera como tal. El hombre, según lo que hemos dicho, se basta para ser su propio problema, pues su naturaleza desborda por doquier sus misterios, ésta es la razón por la que se ha insistido en tomar como punto de partida la experiencia del cuerpo como premisa de toda percepción.

De ese modo, la percepción, más que ser un acto de intelección, constituye una verdadera vivencia, donde trabajan en conjunto las sensaciones, las afecciones y donde el sujeto racional encuentra también su morada. Ahora, todo lo que se dijo respecto de ella: que es una vivencia capaz de considerar las esencias dentro de las existencias, y que sitúa al hombre en el medio del mundo -por que es parte de él-, nos ha servido de vínculo interior, para pensar la unidad y la trascendencia del hombre en y desde su propio cuerpo; percibir es, de algún modo, situar, pero también realizar, sin olvidar que el que percibe es un sujeto, al que se ha denominado *sujeto encarnado*.

Éste sujeto encarnado, se ha revelado por múltiples caminos: Primero, se ha considerado en cuanto ser mundano. La percepción, ha revelado que por el cuerpo el hombre pertenece al mundo, su medio natural y próximo se encuentra en él. De este modo, validamos lo que

Heidegger profesa en el mismo terreno; pero, Merleau-Ponty, compromete más nuestra situación mundana, afirmando que el hombre no sólo habita el mundo, en el sentido heideggeriano, sino que *es-del-mundo*; es decir, está hecho de su misma condición, pues por todos lados está atado a él. Segundo, éste ser mundano, se realiza en-el-mundo, como ser espacio-temporal, que a diferencia de Bergson, para quien el espacio es completamente independiente del tiempo o la duración, para nuestro autor, son inseparables en la realidad, aunque puedan separarse por el pensamiento. El esquema corporal nos ha revelado su homogeneidad, cuando notamos que en la imagen sensorio motriz que nos formamos, hay un vínculo con nuestros actos intencionales, de ese modo, vemos y nos movemos, en un acto de absoluta espontaneidad. Hay una *intencionalidad operante*, lo que quiere decir, que nuestro cuerpo ha sido estructurado para realizarse en el horizonte del mundo, para significarlo y constituirse sujeto; pero dicha pertenencia intencional al mundo, más que someternos por completo a sus fuerzas, en sus radios de acción motriz, nos muestra cierta autonomía con respecto a las cosas mundanas. Al ser una cosa del mundo, el cuerpo supera las demás por su constitución *vertical*. Su estado de *yecto* o su facticidad, más que someternos a la inercia cósmica, nos demuestran cierta autonomía del sujeto carnal con respecto al mundo, en la medida en que no sólo pertenece ciegamente, sino que sabe que pertenece. Ésta dimensionalidad *vertical*, le permite al cuerpo ponerse en condiciones de significar las cosas y darles un sentido; pues el cuerpo humano, es la única materia en el universo que siente que siente y que sabe que siente, es a lo que se le ha denominado sensación doble, como se expuso en los términos del quiasmo. El *quiasmo*, o dimensionalidad quiasmática, revela el verdadero acontecimiento ontológico de la percepción, donde se realiza la verticalidad y donde se realiza por completo el cuerpo mismo. La *reversibilidad* designa el estado del cuerpo con respecto al mundo y con respecto a sí mismo, en el sentido en que condiciona nuestra comunicabilidad con el mundo y la propia manifestación de ese mundo ante nosotros. Es un acto doble, pues cuando vemos, tocamos, somos vistos y tocados, en el otro extremo, hay una doble exposición, pues uno expone ante sí el mundo, pero también se expone a él; el mundo es espejo del hombre y viceversa. Tercero, las revelaciones que se han hecho del cuerpo quiasmático, nos han puesto en condiciones de plantear nuestra naturaleza y lo hemos hecho en estos mismos términos. El quiasmo, al poner al descubierto el otro lado, descubre también éste otro lado; es decir, el lugar de donde se percibe. Si mi cuerpo visible es *el otro* lado, mi ser invisible es *éste otro* lado, un quiasmo entre ellos. Lo descubrimos en las sensaciones dobles, pues cuando veo soy también visto internamente, éste es el gran misterio de la percepción, y es a lo que hemos llamado continuamente *ambigüedad*. Al respecto, cabe decir, que nada de eso que hemos dicho tuviese

alguna validez y consistencia ontológica sin la noción de *carne*, pues sólo en su medio fue posible plantear la realización estructural del cuerpo.

Los resultados de haber analizado esas dimensiones estructurales, han dando oportunidad de investigar acerca de la naturaleza humana, sin escindir al hombre en términos del dualismo; por lo que se planteó el problema de la unidad y alteridad del hombre a partir de su cuerpo mismo. El logro obtenido en la confirmación unitaria del hombre, se debió a algunos principios básicamente implicados: primero, toda constatación del hombre parte del mismo hombre; segundo, su naturaleza no es confirmada, sino en cuanto que ha sido sentida, percibida; tercero, dicha percepción es el vínculo natural con el mundo; cuarto, el hombre es un ser-del-mundo; quinto, su ser-del-mundo es realizado por un quiasmo tanto con el mundo como consigo mismo; sexto, el quiasmo no es mera superposición, es constitución y vínculo con el ser; séptimo, la vinculación que el hombre tiene para con el mundo, la tiene para consigo mismo, no hay superposición, sino vínculo: unión. Lo que quiere decir, que el hombre en su alma y su cuerpo, siempre es él mismo, no es alma ni cuerpo, pues en la realidad no son separables, el problema del dualismo no percibe desde el hombre, simplemente piensa al hombre, *racionaliza* su naturaleza; de lo que se trata, sin embargo, es de encontrarla en su estado primordial o salvaje, por tal motivo, es desde el cuerpo, donde el hombre encuentra resuelta su constitución natural. Ahora bien, la unidad del hombre no está petrificada en su cuerpo, sino que en él es donde se pone de manifiesto e incluso donde se realiza. La carne de la que hablábamos, es potencialmente la realización espacio-temporal de la unidad en el hombre, en ella y sólo en ella se hace posible.

Sin meternos más en detalles, los mismo resultados que nos llevaron a confirmar la unidad del hombre nos han llevado también, a la constatación del campo de presencia del otro, sin tropiezos de dualismos. En realidad, los puntos de apoyo en nuestra investigación, fueron los conceptos estructurales de los que hemos hecho alusión anteriormente, sobre todo cuando hemos situado el ámbito natural del hombre en la carne del mundo. La carne, nuestra carne, posibilita todo quiasmo de intercorporeidad con el otro. No hay límites impuestos por la razón. Desde ahora, la lectura del otro como ser-otro, ya no tendrá la premisa de la racionalidad, ésta será siempre un obstáculo o falta de precisión, el enfoque, si es que lo hay, será desde ahora, propiamente perceptivo, donde la percepción del otro, será también su conexión. Percibir al otro, pues, es coincidir con él, ser *uno* el *otro* y viceversa. Aquí el prójimo, hablando en sentido cristiano, será el más próximo en las regiones de la carne, aquél que como yo, nos situamos ambos en los límites de nuestro cuerpo. Con esto, Merleau-Ponty, ha rebasado la barrera del dualismo y ha puesto los cimientos a una nueva comprensión del comportamiento social del

hombre desde el cuerpo mismo. Por lo que, con todo lo que se ha dicho, concluimos en que es en el cuerpo donde el hombre encuentra el problema de su naturaleza y donde todas las filosofías, podrían encontrar un motivo de reflexión sin radicalizar los peligros del dualismo, que tantos costos a tenido a la filosofía.

Quizá parezca un logro pernicioso plantear el problema del hombre desde su cuerpo; sin embargo, durante el trayecto, no se ha hecho otra cosa que señalar los límites donde el hombre se realiza así mismo, como ser carnal y mundano. Sin duda, estamos prestos a esquivar sendas oscuras, pero nuestra intensión no se limita a presentar éstas dehiscencias, buscamos ante todo, por el medio de la palabra, otorgarle algún sentido objetivo a nuestra investigación. La palabra tiene sus propios giros, sus libertades y por qué no decirlo, sus obscuridades. Pero más que representar un obstáculo, nos lleva a dar cabal cumplimiento a nuestros objetivos. No es, digamos seriamente, un discurso parlanchín, sobre el que se haya buscado esquivar una falta de precisión en los términos; son muchas las veces en que la palabra se cruzó en las líneas del Ser, y no fue mera casualidad, pues no tiene otra frontera que la de éste. El ser y la palabra se entretejen, ésta es una de las verdades que el mismo Merleau-Ponty planteaba, cuando dictaba sus cursos en el College du France. Tenemos pues que hacer uso de ella siempre que tengamos que pronunciarnos en estos sentidos, pues, de que otro modo podríamos constatar éstas y otras verdades.

No hay, en nuestro trabajo, la intensión de llevar más allá, las investigaciones hechas por el autor francés, buscamos, sólo indagar los rasgos más importantes y de carácter ontológico de su filosofía; lo que quiere decir, que estamos rescatando su fenomenología o quizá su ontología, para reavivar las incógnitas de la humanidad. El uso de la palabra que se nos ha permitido, trabaja en ese mismo sentido, buscando y rastreando en los límites de la expresión, todo lo que pueda ser digno de respuesta a los problemas vitales del hombre; tan es así, que a nuestro entender, todas las filosofías descansan en este propósito.

Pero lejos de haber resuelto por fin el problema del hombre, cosa imposible a todas las filosofías, en nuestra investigación no se ha hecho otra cosa, que plantear la filosofía que ha puesto las cosas en su sitio. Por absurdo que parezca, Merleau-Ponty, no ha dejado otro legado importante al pensamiento contemporáneo, que la restauración de los campos de acción de la filosofía. Es importante notar aquí, pese a todos los riesgos que tengamos que correr, que la obra silenciada de nuestro autor, ha dado giros impredecibles, sobre todo al considerar el retorno a las formas pre-discursivas del filosofar, y las consecuencias epistemológicas que lleva consigo ésta confirmación; es decir, la reivindicación de la *percepción* y la restitución del cuerpo como campo de presencia de todas las posibilidades metafísicas. Merleau-Ponty, ha

restablecido los lazos de unión entre la epistemología y la ontología, y convertido los problemas filosóficos y científicos, en problemas del hombre y nada más que del hombre. Cualquiera que lea sus obras, encontrará en ellas, motivos para restaurar o -en términos de John Dewey-, reconstruir la filosofía, más allá de los presupuestos del estructuralismo deconstructivista, que describe la situación de la filosofía como una interesante *metáfora*, cuya validéz ha llegado a su fin. La filosofía que el lector ha considerado en nuestra investigación, tiene por principio una experiencia, no un discurso, y tiene por premisa fundamental: la consideración del fenómeno en su estado naciente, ahí, donde uno mismo se constituye el problema que fundamenta todos los problemas.

7.2. Proyectivas

Particularmente, he puesto todo mi esfuerzo, en garantizar el desempeño más o menos efectivo de los presupuestos merleau-pontyanos, con respecto a nuestros propósitos. Sin embargo, conviene decir, que nuestra investigación no está ya terminada por completo, sólo me he enfocado en la parte medular de las investigaciones pontyanas. Es bien sabido, que su obra ha quedado interrumpida por su trágica muerte, por lo que pensamos que sus obras póstumas – completadas-, deberían haber dado un giro a su filosofía, tan enorme que quizá ya se hubiese caracterizado en los ámbitos tan comunes como los del lenguaje y del simbolismo, y el que corresponde al de la psicología, sobre todo en los descubrimientos freudianos de la sexualidad, pensando en su filosofía como la vuelta al mundo de lo puramente sexual –según Freud-, a una sexualidad integrada en la totalidad de la existencia, lo que indica estar más allá de la genitalidad; éstas –y otras de igual valor-, son perspectivas que pueden encontrarse en su obra.

Merleau-Ponty, no desconocía las consideraciones del lenguaje que empezaban a ocupar la atención de la filosofía; tuvo contacto especial con la propuesta filosófico-lingüística de Saussure, al que hizo algunas observaciones al comienzo de su obra *Signes*. Supo con bastante prontitud del carácter simbólico del cuerpo –como lo expuso en el Colegio de Francia- y conocía a precisión los términos en que Freud exponía su teoría de la libido o su teoría sexual. Por lo que, según la perspectiva que iniciamos- el lenguaje, el cuerpo simbólico y la teoría sexual, son nuevos enfoques en que podemos ver al cuerpo realizándose en el mundo, pero siempre con relación al Otro. Problema que, como ahora el del cuerpo, ocupará nuestra atención.

Una de las cosas que pretendo en este apartado, es sobre todo, respetar lo que hasta ahora se ha dicho acerca de la unidad corporal del hombre y propiciar a su vez, los rasgos de la expresividad y comunicabilidad intercorporal o como suele decirse, la interacción con el otro. Para cumplir con lo anterior, los apartados acerca de la sexualidad y el lenguaje, concretamente, no alteran lo antes dicho acerca de la unicidad del hombre y ofrecen a su vez, nociones existenciales para la superación de los límites de la individualidad y el solipsismo, trascendiendo la esfera de lo enteramente otro. Por lo que aquí respecta, se está planteando –y se advertirá de inmediato-, dos problemáticas que naturalmente no conviven en ningún razonamiento, sea éste lógico o de cualquier otra naturaleza, lo cierto es que por hábito lógico, no concurren jamás en el discurso hablado o escrito y que por lo tanto, parezca una falta de sentido común, integrar en un mismo proyecto dos temáticas distintas por naturaleza, tal es el caso de la sexualidad y el lenguaje. El objetivo por el que se ha decidido integrarlas a un mismo programa, responde a una exigencia natural de nuestra investigación, por que gran parte de nuestro propósito, -luego de ofrecer las estructuras ontológicas y la unicidad del hombre por el cuerpo-, buscamos también rebasar los límites de esa individualidad, ahí donde el hombre interactúa con el mundo y con los otros, donde la afectividad y la palabra, son signos vivenciales de la alteridad. No sólo sentimos al Otro, hay también un determinado afecto pasional que hace más estrecha la relación. No sólo hablamos del otro, sino que hablamos en el otro; es decir, pronunciamos la palabra que realiza el enlace YO-OTRO, es un lenguaje *parlante*, que se pronuncia realizándose. Donde *palabra* y *afecto*, serán los nuevos pronunciamientos de la alteridad, y ahí es donde se hará un nuevo *excursus* filosófico, para realizar los desplantes hipotéticos que aquí hemos pronunciado; será todo esto debidamente tratado en un trabajo póstumo, para dar continuidad a las investigaciones realizadas entorno al pensamiento de Merleau-Ponty, del que quizá se espere más de lo que actualmente se ha realizado.

8.- bibliografía.

8.1. Básica.

1. Merleau-Ponty Maurice. *La estructura del comportamiento*. (Tr. Enrique Alonso) Buenos Aires. Editorial Hachette. 1976
2. -----, *Fenomenología de la percepción*. (Tr. Jem Cabanes) Barcelona. Ediciones Península. 2000.
3. -----, *Elogio de la filosofía*. (Tr. Amalia Letellier). Buenos Aires. Editorial Nueva Visión. 1970.
4. -----, *Posibilidad de la filosofía*. (Tr. Eduardo Bello Reguera). Madrid. Ediciones Narcea. 1979.
5. -----, *Las aventuras de la dialéctica*. (Tr. León Rozitchner). Buenos Aires. Ediciones Leviatán. 1977.
6. -----, *Sentido y sinsentido*. (Tr. Narcís Comadira). Barcelona. Ediciones Península. 2000.
7. -----, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Madrid, EDICIONES ENCUENTRO 2006.
8. -----, *Filosofía y lenguaje*. (Tr. Hugo Acevedo). Buenos Aires. Ediciones Proteo. 1969.
9. -----, *Signes*. France. Gallimar, 1960.
10. -----, *La posibilidad de la filosofía, resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, Madrid, ediciones Narcea, 1968.
11. -----, *La prosa del mundo*. (Tr. Francisco Pérez Gutiérrez). Madrid. Ediciones Taurus. 1971.
12. -----, *Lo visible y lo invisible*. Madrid. Editorial Taurus. 1973.
13. -----, *El ojo y el espíritu*. (Tr. Jorge Romero). Buenos Aires. Editorial Paidós. 1977.

8.2. Complementaria.

1. Josep María Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, ANTHROPOS, 2005.
2. Martínez, Rodríguez Fernando, *Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.
3. De Souza, Chauí. *Merleau-Ponty. "La experiencia del pensamiento"*. (Tr. Eduardo Rinesi). Buenos Aires. Ediciones Colihue. 1999.
4. Teo Ramírez, Mario, *El Quiasmo, ensayo sobre la filosofía de Mauricio Merleau-Ponty*, México, Editorial Universitaria (UMSH), 1994.
5. Luis María Ravagnan, *La psicología fenomenológica. M. Merleau-Ponty*. Buenos Aires, PAIDOS, s/a.
6. Henri, M., *Encarnación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.
7. Boburg, Felipe. *Encarnación y fenómeno*. México, UIA, 1996.
8. Robinson, John, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*. Barcelona, Ediciones Ariel, 1968.
9. Pérez-Rincón, Héctor. (compilador), *Imágenes del cuerpo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
10. Gevaert, Joseph, *El problema del hombre, "introducción a la antropología filosófica"*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.
11. Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. (Tr. Mario A. Presas). Madrid. Ediciones Paulinas. 1973.
12. Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. (Tr. Juan Valmar). Madrid. Editorial Altaya. 1989.
13. Brentano, F., *Psicología*, (Tra. José Gaos), Madrid, Revista de occidente, 1935.
14. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas* (otros escritos), México, Editorial Porrúa, 2001.
15. Platón, *Diálogos*, Madrid, GREDOS 1997.
16. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1967.
17. Sáez, Rueda, Luis. *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid. Editorial Trotta. 2001.
18. Abraham, Tomás. *Tensiones filosóficas*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2001.

8.3. Virtual.

1. Escribano, Xabier, *Sujeto encarnado*.

- http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/Rese%F1a%20Sujeto%20encarnado.pdf
2. Trias, Eugenio, *Lo que queda de Sartre*, Hemeroteca cultural. http://www.elcultural.es/Historico_articulo.asp?c=12251
 3. Morera de Guijarro, *La problemática del yo en Maine de Biran*. Ver vinculo, <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/15756866/articulos/ASEM8788110185A.PDF>,
 4. Maria Matamoros, F. Nora, *Fenomenología: ¿Ontológica interpretación del mundo o limites de la metafísica?* México, CICSYH, 2001.
 5. Carlos Belvedere, en *Ontología y Política en la obra de Merleau-Ponty*. Consultar la pagina web: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/belvedere.pdf>.
 6. Vanessa Larios, *Carne: Quiasmo cuerpo-mundo*. Aparte Rei, Revista electrónica de Filosofía. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/contenidos.html#catorce>.
 7. Toboso Martin, M. *Tiempo y sujeto: Nuevas experiencias entorno a la experiencia del tiempo*. Aparte Rei, Revista electrónica de Filosofía. <http://aparterei.com>
 8. Leoni, Federico. *Merleau-Ponty. De la naturaleza a la ontología*, Chiasmi International, no. 2, éd. trilingüe, Milan-Paris-Memphis, 2000.
 9. Asterio del Brío Mateos. *Ambigüedad y reducción en Merleau-Ponty*. Anales del Seminario de Metafísica, vol. **XVII**. Ed. Universidad Complutense. Madrid, 1982.
 10. Arce Carrascoso, *El problema del cogito en la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty*. Anales del Seminario de Metafísica. Núm. Extra. Homenaje a Rdbada, Ed. Complutense, 1992.
 11. -----. *M. Merleau-Ponty. El hombre como unidad ontológica proyectiva*. s/r.

8.4. Hemerográfica.

1. Sebastián, G., Pablo, *Simetría y asimetría en la noción de reversibilidad de Merleau-Ponty*, en Revista de Filosofía UIA, N^o 84, Septiembre-diciembre, 1995, pp.271 a 283.
2. Boburg, F., *El sentido ontológico de la fenomenología de Merleau-Ponty*, en Revista de Filosofía UIA, N^o 84, Septiembre-Diciembre,1995, pp. 284 a 313.
3. -----, *La rehabilitación ontológica de la percepción*, en Revista de Filosofía UIA, N^o 83, Mayo-Agosto, 1995, pp. 117 a 136.
4. Sanabria, J.R., *¿Fenomenología de la percepción? ¿Ontología de la percepción?*, en Revista de Filosofía UIA, N^o 84, Septiembre-Diciembre, 1995, pp. 363 a 401.

5. Ralón de Walton, Graciela, *Esencia y experiencia vivida según Merleau-Ponty*, en Revista de filosofía UIA, N^o 80, Mayo-Agosto, 1994, pp. 358 a 377.
6. Toboso, M. Mario, *Fenomenología del transcurso del tiempo*, en DIÁNOIA, Revista de Filosofía, FCE, N^o 59, Vol. LII, Noviembre 2007, pp. 27 a 42.

9.- Nuevos enfoques

“COLOQUIO INTERNACIONAL DE M. MERLEAU-PONTY VIVIENTE”

Centenario de su Nacimiento 1908-2008

Facultad “Samuel Ramos”

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Morelia Michoacán.

-
1. Carlos Axel Flores Valdovinos. *Intercorporeidad viviente en Merleau-Ponty”. El mestizaje como experiencia bio-fenomenológica*. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Departamento de Filosofía.
 2. Graciela Ralón de Walton. *El campo de la cultura: simbolismo y verdad a hacer*. Universidad Nacional de San Martín.
 3. M^a Carmen López Sáenz. *Tiempo y memoria en Merleau-Ponty*. Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid. España).
 4. Nicolò Seggiaro, *A-filosofía e cristianesimo non-religioso: Merleau-Ponty, Bonhoeffer e la possibilità di una filosofia cristiana*. Università del Piemonte Orientale.
 5. Mariana Larison, *La tradición filosófica de la nueva ontología: La lectura merleau-pontiana de Schelling en los cursos sobre la Naturaleza*. Université de Paris 1 / Universidad de Buenos Aires.

6. Josep Maria Bech. *Merleau-Ponty como filósofo de la cultura, la sociedad y la historia*. Universtat de Barcelona.
7. Mario Teodoro Ramírez. *Intencionalidad y virtualidad*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México).
8. Juvenal Vargas Muñoz: *La recuperación del cuerpo humano en la obra de Merleau-Ponty*. (Universidad Autónoma del Estado de México).
9. Pierre Cassou-Noguès. *Merleau-Ponty, Whitehead and Russell on monadology and the problem of particulars*. (CNRS, UMR STL, Université Lille III).
10. Alejandra Bertucci. *Acerca de las relaciones entre arte y realidad*. Universidad Nacional de La Plata. Agencia Nacional de Promoción científica y tecnológica – Argentina.
11. Roberto J. Walton. *El sentido de la construcción en la fenomenología de Merleau-Ponty*. (Universidad de Buenos Aires).
12. Mauro Carbone. *Les idées sensibles entre vie et Philosophie*. (Università degli Studi di Milano).
13. Dr. Luis Álvarez Falcón. *La sombra de la subjetividad: el horizonte de la aparición y la génesis del sentido*. Departamento de Filosofía. Universidad de Zaragoza España.
14. Esteban García. *El comportamiento corporal, los poderes y las normas (M. Merleau-Ponty, M. Foucault, P. Bourdieu, J. Butler)*. s/r.
15. Diego Alejandro de la Vega Wood. *Hombre, ser ex-céntrico. Merleau-Ponty: un giro antropológico para refundar la libertad*. s/r.
16. Vanessa Itzigueri Larios. *De la fenomenología de la carne a la Carne de la fenomenología: En torno a las críticas de Michel Henry a Merleau-Ponty*. s/r.

(Para mayor información al respecto visitar la pagina oficial de la UMSH, entorno al Coloquio Internacionalidad “Merleau-Ponty viviente”).

10.- Glosario.

1. **Anosognosia.** *Enfermedad que consiste en no tener conciencia del mal notorio que se padece. En Merleau-Ponty, es tratada de acuerdo a lo que habían expuesto los fisiólogos Gelb y Gostein, entorno a las deficiencias de percepción espacial.*
2. **Ambigüedad.** *Tiene su significado en la línea de lo inexpresable, lo innombrable, lo misterioso, lo íntimo, lo callado; en fin, se trata de una percepción naciente y originante, desde el corazón de la vida del hombre. Ver la perspectiva de Guillermo de Waelhens.*
3. **Carne.** *No hay manera de definir por completo lo que ésta sea, sin embargo, en Merleau-Ponty, es condición y posibilidad del ser, tanto del mundo como del cuerpo humano. Por nuestra parte, podríamos definirla como un ámbito natural de experiencias simultáneas o quiasmos. En general, lugar de todas nuestras intercepciones con el mundo y con los demás. Una visión precisa, puede extraerse de su obra póstuma “El visible y el invisible”, p. 184.*
4. **Carnal.** *Refiérase a la condición del hombre por su situación corporal y mundana. Puede verse al respecto, las obras póstumas del autor, o “Encarnación” de Michel Henri”*
5. **Comportamiento.** *El término responde al título de su obra doctoral, pero a demás, designa, una de las nociones fundamentales para interpretar la situación vital de la conciencia con respecto al cuerpo vivo (Leib), en contraposición a la visión determinista, propuesta por las principales escuelas psicológicas de su tiempo. Comportamiento es término de encuentro simultáneo entre lo psíquico y lo fisiológico y no es mero hecho entre los hechos.*
6. **Cenestesia.** *Es definida como: La sensación general de la existencia y del estado propio del cuerpo, independiente de los sentidos externos, y resultante de la síntesis de las sensaciones, simultáneas y sin localizar, de los diferentes órganos y singularmente los torácicos y abdominales. Merleau-Ponty, recurre a ella, para dar razón de la dinámica que lleva consigo la estructuración espacio *subjetivo* temporal del cuerpo humano y su experiencia perceptiva.*

7. **Cuerpo-sujeto.** *Desde Merleau-Ponty, el hombre, puede comprenderse así. No hay conciencia subjetiva pura, desde ahora podemos decir que toda conciencia está encarnada y la denominamos por lo mismo: conciencia-encarnada.*
8. **Dualismo.** *Forma clásica de interpretar al hombre como un ser compuesto por dos naturalezas, una corporal y otra espiritual, estando aquella subordinada a ésta otra. En ésta visión, el cuerpo sirve al alma. Los principales representantes son: Platón, Descartes y Sartre.*
9. **Espacialidad.** *No se trata de la espacialidad físico-matemática de la ciencia positiva. Sino de la espacialidad vivencial que el hombre realiza por la naturaleza de su cuerpo. Se trata en general, una “espacialidad de situación”. Que se comprende únicamente en los límites de la temporalidad. Se está muy cerca de la visión científica de Einstein acerca de la integración de los conceptos de espacio-tiempo en la realidad. El espacio, permite comprender la dinámica intencional del cuerpo en su acción motriz.*
10. **Entrelazo.** *Sinónimo de quiasmo. Viene a ser como un estatuto ontológico de la realidad, donde el sujeto encuentra al mundo en estado salvaje y como comunicable. La percepción se entrelaza con el mundo, se roza con él, pues está en él.*
11. **Espíritu encarnado.** *Podríamos decir, que dicha noción responde a la constitución natural del hombre. Así como se ha definido al hombre de muchas maneras, nosotros lo llamamos: un sujeto encarnado. Aun que lo que se busca es precisamente evitar todo éste encasillamiento del ser.*
12. **Forma.** *Es rescatada ésta noción de la escuela de la Gestalt, por razón de acoplamiento a la realidad perceptiva del cuerpo humano.*
13. **Gestalt.** *Es como una unidad perceptible real. También, una estructura mental que toma sus atributos de una estructura correspondiente a los procesos cerebrales. En general, una estructura perceptiva.*
14. **Hiperdialéctica.** *Es la buena dialéctica, que permite pensar la negatividad inmanente al ser. Se trata de un pensamiento de las oposiciones sin exclusión, un pensamiento subjetivo sin subjetivismo, finalmente, es un pensamiento circular por que no sacrifica lo irreflejo a lo reflexivo. Es en general, la dialéctica de un pensamiento que sabe de la imposibilidad de absorber al Ser en idealizaciones.*
15. **Intencionalidad operante.** *La palabra “intencional” viene a dar a la filosofía un giro novedoso en la comprensión del sujeto, el concepto viene rastreado en la psicología de Franz Brentano, en la fenomenología de Husserl, y ahora en la ontología de Merleau-Ponty.*

- 16. Intercorporeidad.** *De alguna manera, se contrapone a la utilización ordinaria del concepto de intersubjetividad, entendido éste como una comunicación entre conciencias, por una comunión entre cuerpos. Intercorporeidad, es la nueva forma de plantear la alteridad de los hombres desde su cuerpo.*
- 17. Invisible.** *Es la cara oculta del visible, el otro lado, el reverso del anverso, en una palabra es la forma de concebir ese otro lado, que aun que imperceptible sabemos que está ahí, pues nos circunda por doquier. Se hace presente sólo en una experiencia ambigua del quiasmo. El invisible, en una palabra, sólo es tal cuando se está del lado del visible. En algunos momentos Merleau-Ponty, llegó a considerar al invisible con el espíritu.*
- 18. Lebenswelt.** *Mundo de la vida, inaugurado por la fenomenología de Husserl, se refiere a él, siempre que se parte de él. El mundo de la vida, es el punto de partida y de llegada de toda filosofía . En Merleau-Ponty, adquiere toda su riqueza cuando es tratado con referencia al mundo de la percepción.*
- 19. Motricidad.** *Es una dinámica espacio-temporal que realiza la intencionalidad operante del cuerpo. Tiene que ver con la noción de esquema corporal.*
- 20. Reversibilidad.** *Es el quiasmo, es la dimensionalidad del cuerpo perceptivo, cuando realiza su ser-del mundo. Se trata de la dimensión ontológica por antonomasia, pues realiza al hombre en-el-mundo y con-los-demás.*
- 21. Percepción.** *Es considerada una noción de primera importancia para entender el pensamiento de Merleau-Ponty, ya que la percepción es instauración de sentido. Percibir es entrar en un campo de absoluta ambigüedad; por tal motivo la percepción es siempre la realización de un campo de ambigüedad.*
- 22. Quiasmo.** *Χιασμο. El carácter “X” es un quiasmo y también lo es el cuerpo y el mundo. Es la disposición cruzada que posibilita la “carne” (Chair).*
- 23. Solipsismo.** *Situación ontológica del ser sartreano, debida sobre a todo a la condición nihilista de la conciencia que impide toda posible alteridad verdadera, es decir ontológica. El hombre esta condenado a la soledad.*
- 24. Sujeto encarnado.** *Condición natural del hombre. Algunos le han llamado “Espíritu encarnado”. Ésta denominación responde a su naturaleza ontológica. Con Merleau-Ponty, se inaugura esta denominación , aún que puede apreciarse en el apóstol Pablo.*
- 25. Ser-del-mundo.** *Responde a la situación ontológica fundamental del hombre. En Heidegger, se puede decir: ser-en-el-mundo. En Merleau-Ponty, la facticidad del ser heideggeriano, como ser-en-el-mundo, no es sino la consecuencia de una pertenencia*

ontológica al mundo, pues el hombre no es en-el-mundo sino del-mundo, ya que están constituidos de la misma carne.

- 26. Temporalidad.** *La temporalidad en Merleau-Ponty, es definida por M. Toboso, como la constitución del campo de presencia del sujeto. De aquí brota la comprensión del tiempo como sujeto y del sujeto como tiempo. Es una coincidencia del existir mismo del cuerpo humano. Es un presente vivo, donde pasado y porvenir se cruzan.*
- 27. Verticalidad.** *Es la dimensionalidad por antonomasia. El hombre es un ser vertical, por que pese a pertenecer ontológicamente al mundo, se sobrepone a sus designios. Es la única materia del mundo que piensa al mundo.*
- 28. Visible e invisible.** *Es el esclarecimiento de toda una obra que lleva el mismo título. Constituyen nociones ontológicas reveladas por la percepción. Visible e invisible, son los dos lados de la carne del mundo, de nuestra carne, es el anverso y reverso del mundo. Se trata de aprender a ver el mundo, dice Merleau-Ponty, para hacerlo se necesita la “fe perceptiva”, única que nos revela el lado oculto impenetrable a los sentidos y a la razón.*