

M. MERLEAU-PONTY: EL HOMBRE COMO UNIDAD ONTOLÓGICA PROYECTIVA

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO.

RESUMEN

Este trabajo es un intento de retomar sistemáticamente el problema de la estructura ontológica unitaria del hombre, con su dinamicidad propia, partiendo de la temática expuesta en la *"Estructura del comportamiento"*, con lo que se pone de relieve su unidad significativa para responder de forma nueva al clásico problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo. La respuesta merleau-pontyana implica un monismo superador de exclusivismos reductivistas por los que se habían decantado soluciones históricas a las que hay que responder, sin recaer ni en el idealismo ni en el empirismo que desconocen el significado exacto del problema, y no ofrecen ninguna respuesta aceptable al problema de la percepción. En conclusión, lo que se pretende es llevar a cabo una reconstrucción de la antropología fenomenológica del autor, con miras a mostrar la estructura ontológica que le sirve de fundamento.

ABSTRACT

This study is a systematic reconsideration of the problem of the unitary ontological structure of man, with its own dynamicity, taking "The Structure of Behaviour" stresses man's significance as a unit in order to offer a new response to the classic problem of the relationship between soul and body. Merleau Ponty's response involves a monism that goes beyond the reductionist exclusivism that historical solutions had adopted, answering them without falling into either idealism or empiricism, which, unaware of the exact significance of the problem, offer no satisfactory response to the problem of perception. In conclusion, the article aims to reconstruct the authors's phenomenological anthropology, with a view to showing the ontological structure which supports it.

"El hombre es una inquietud, un esfuerzo constante por encontrarse, y un rechazo a permanecer en una de sus determinaciones"¹.

Con estos términos y de la mano de unas consideraciones acerca de la *"Fenomenología del espíritu"* de Hegel, Merleau-Ponty cree que la esencia del

¹ Merleau.Ponty,M., *Sentido y sin sentido*.(S.N.S) Península, Madrid, 1977, p.113.

hombre es la de un proceso dialéctico y dinámico propio de una entidad que no se clausura en ningún estadio concreto y limitado de su propio proyecto, sino que, por el contrario, siempre se ve lanzada más allá de su propia y actual determinación. Y, así, nosotros, por nuestro lado y desde la situación actual, lo que pretendemos ahora es volver a recoger el tema del hombre intentando poner de relieve la unidad de su estructuración ontológica, como una de las claves esenciales al pensamiento merleau-pontyano. Esta tarea podremos llevarla a cabo tratándola de forma escalonada, y comenzando por hacer una brevísima referencia al sentido propio del comportamiento humano como “acto estructurante”. M. Merleau-Ponty intenta, efectivamente, comprender la dinámica del hombre concreto, desde el ángulo de su comportamiento propio y en sus relaciones interpersonales. No hay duda de que el autor se sentía receloso de aquellos sistemas filosóficos y científicos que, por haber puesto el acento en un único aspecto de la naturaleza humana, ofrecen visiones parciales y deformantes, y que, a la postre, se decantan por dar una visión convencional y excesivamente apriórica, cayendo, por ello mismo, en posturas que no se atienen a la realidad misma de aquello que quieren considerar, ofreciendo, consecuentemente, imágenes irreales y ajenas al hombre mismo. Por su parte, y en contra de tales opciones, este autor lo que va a pretender es un gran esfuerzo destinado a dar una visión del hombre integral, sin olvidar ninguno de sus perfiles esenciales propios², del hombre total, como ser situado en un mundo físico y comprometido con un horizonte radicalmente humano. Su filosofía, consiguientemente, pretende ser radical como el hombre mismo, habiendo aprendido de un pensador como Karl Marx que “ser radical es coger a las cosas por la raíz. Ahora bien, para el hombre la raíz es el hombre mismo”³. Su visión será, pues, la del hombre que, a fuerza de sufrir mil imposiciones, desconfía de todo aquello que se le presenta como absoluto, sea dogma, régimen, ideología, etc., optando por él mismo y sus exclusivas posibilidades, por su propia existencia comprometida y limitada. Por eso, es capaz de gritar que “el héroe de los contemporáneos no es Lucifer, ni tampoco Prometeo, es el hombre”⁴ mismo, con lo que se manifiesta su preocupación por llevar a cabo un proyecto filosófico que brota de la misma existencia humana, encaminándose hacia ella misma, y terminando en ella.

Según el humanismo radical que defiende Merleau-Ponty, para todo lo humano, no existe otra fuente de soberanía que la misma “conducta del hombre vivo”, debiéndose éste afanar por conservar “la fidelidad al movimiento

² *Ibid.*

³ S.N.S., p. 193.

⁴ S.N.S., p. 277.

natural que nos arroja hacia las cosas y hacia los otros”⁵. No hay duda, pues, que el hombre es el eje referencial más profundo para la hermenéutica del desarrollo de la filosofía merleau-pontyana. Todo el resto de problemas, desde el lenguaje, a la estética, son cuestiones zonales derivadas de ese foco central en el que encuentran su significado más genuino. Sin embargo, esto no obsta, por otro lado, que para comprender su modo “ambiguo” de pensar no haya que tener en cuenta la multitud de sistemas que en él convergen, y que no haya que recurrir a un amplio abanico de autores que van dejando huella en su obra, desde Descartes a Heidegger y J.P.Sartre, pasando por Maine de Biran y Bergson. Con todos estos precedentes puede el lector quedar capacitado para acercarse a un modo de hacer filosofía que en modo alguno adolece de eclecticismo, ya que, a pesar de las apariencias, él mismo llega a reconocer que “un hombre no puede recibir una herencia de ideas sin transformarlas por el mismo hecho de conocerlas, sin inyectarlas su propia manera de ser, y siempre diferente”⁶. Todos los principios que forman el horizonte problemático del pensamiento de un autor, habiéndolo recibido de sus antepasados, pueden jugar un papel catalizador y favorecedor de una reacción en la que el resultado implica algo nuevo. Pero es necesario contar, además de ese legado, con “despertar la experiencia personal e interpersonal a la que responden, y la lógica de las situaciones a propósito de las cuales se definen”⁷. Mediante un acto de comprensión profunda que va hasta leer en lo no escrito, Merleau-Ponty procura alcanzar y descubrir la originalidad del hombre en su contacto ingenuo con el mundo de la vida, convencido de que, en la expresión humana, ésta acaba por imponerse a cualquier imperativo o consigna de tipo ordenancista. El existente humano se interesa por lo que de verdad “está viviendo”, lo que le obliga a tener que comenzar por un conjunto de puntualizaciones psicológicas y antropológicas que se instalan en la base de sus principios filosóficos. Por eso, en este trabajo, centrado en la cuestión acerca del “orden humano”, hemos de poner el acento en el problema ontológico de la unidad del hombre, en oposición al dualismo cartesiano, debiéndose, consiguientemente, dejar constancia de que esa unidad estructural se proyecta hacia el exterior, conectándose esencial e intencionalmente con el mundo, mediante la percepción.

En resumidas cuentas, podremos ver hoy, una vez más, que M.Merleau-Ponty es un fenomenólogo existencial que invita a una síntesis entre la Fenomenología proyectada por E. Husserl y el planteamiento ontológico fundamental de M. Heidegger. De hecho, toda su “Fenomenología de la percepción”

⁵ S.N.S., p. 276.

⁶ Merleau Ponty, M., *Signos (S)*, Seix y Barral, Barcelona, 1964, p. 283.

⁷ S., p. 285.

es un claro y noble esfuerzo por demostrar que la Fenomenología es efectivamente una posibilidad real de replantear todos los problemas, y que el movimiento propio de la intencionalidad indica con carácter indeleble el camino al “*In-der-Welt-sein*”. De este modo aparece el profundo sentido medial, dentro de la amplia variedad de los planteamientos contemporáneos, que tiene el proyecto ontológico, y antropológico, a la vez, diseñado por un autor que vio truncada su producción filosófica en el mejor de sus momentos.

Hablando con rigor, el estudio de la acción humana, como comportamiento, es algo que corresponde a un modo de reflexión relativamente reciente, y que procede del campo de la psicología, aun cuando, en el fondo, en su modo de tratamiento hayan permanecido ciertas razones y motivaciones de carácter filosófico, de las más variadas orientaciones. Merleau-Ponty, partiendo de conclusiones de las ciencias de la mente y de la conducta, tal como queda de manifiesto en su “*Estructura del comportamiento*”, se propone corregir ciertas deficiencias de cálculo y ciertos errores en que han incurrido las diversas Escuelas psicológicas, proponiéndose describir el comportamiento como un acto plenamente estructurado y estructurante, a la vez que significativo. Desde su punto de vista, el exclusivismo del materialismo y del espiritualismo, así como de las propias nociones de lo “en-sí” y “para-sí”, debe ser superado, precisamente, por lo que tiene de reductivo. Para ello, se requiere llevar a cabo un estudio antropológico tal como se desprende de los hallazgos de una Fenomenología de la experiencia vivida, tanto como de los resultados de los mismos estudios científicos, buscando una continuidad entre el orden físico, el vital y el humano:

“En efecto, en la medida en que una filosofía de la estructura mantiene el carácter original de los tres órdenes y admite que cantidad, orden y significación, presentes en todo el universo de las formas, son, sin embargo, los caracteres dominantes respectivamente en la materia, la vida y el espíritu, debe darse cuenta de que su distinción se debe simplemente a una diferencia estructural”⁸.

Ahora bien, mientras se establecen los fundamentos de una filosofía de corte integral, ha de ir superándose la serie de dilemas excluyentes que se producen entre el naturalismo y el espiritualismo. Merleau-Ponty sabe que el gran defecto original de la filosofía moderna se encuentra en la dualidad introducida por Descartes, entre la “*res cogitans*” y la “*res extensa*”, al crear dos ámbitos de realidad profundamente extrañados, antagónicos irreductiblemente

⁸ Merleau-Ponty, M., *Estructura del comportamiento*, (E. C.) Hachete, Buenos Aires, 1957, p. 190.

con los que ha venido debatiéndose tradicionalmente toda la historia del pensamiento moderno. Merleau-Ponty, por su parte, está plenamente convencido que entre los dos extremos de cualquier binomio filosófico, hombre-mundo, pensamiento-materia, debe darse una profunda simbiosis o interdependencia y nunca una relación de exclusión o de avasallamiento. Por eso, puede comenzar la “*Estructura del comportamiento*” diciendo que “nuestro objeto es comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza, -orgánica, psicológica, e incluso, social”⁹, idea que se convierte en leit-motiv de la obra, y que, curiosamente, es la que cierra la “*Fenomenología de la percepción*”:

“Se trataba para nosotros de comprender las relaciones de la conciencia y de la naturaleza, del interior y del exterior. O, si se quiere, se trataba de vincular la perspectiva idealista según la cual no hay nada, si no es como objeto para la conciencia, y la perspectiva realista, según la cual las conciencias están insertas en el tejido del mundo y de los acontecimientos en sí. O, finalmente, se trataba de saber cómo el hombre y el mundo son accesibles a dos especies de investigación, explicativa una y reflexiva la otra”¹⁰.

Los propios textos vienen a subrayar de forma reiterativa la intención que Merleau-Ponty tiene de unir y considerar en su correspondencia mutua los diversos componentes de la existencia. El había constatado cómo el pensamiento contemporáneo había yuxtapuesto una filosofía que hace de la naturaleza una unidad objetiva constituida delante de la conciencia, y la ciencia que interpreta el organismo y la conciencia, como dos niveles de realidad entramados según el orden de la causalidad. Frente a esto, el autor quiere aclarar la situación a través de un singular análisis de la noción de comportamiento, pero partiendo desde abajo¹¹, aun cuando su noción de comportamiento se distancie radicalmente de la del conductismo, que reducía todo a una suma de reflejos condicionados entre los que no se admite ninguna conexión interna o intrínseca. M. Merleau-Ponty recurre a la noción de estructura, en cuanto realidad vinculante, admitiendo que el comportamiento es algo orientado y “dotado de una intención y sentido”¹². Y si el conocimiento se fundamenta desde la percepción tal como es vivida, entonces no se puede aglomerar y yuxtaponer la vida y la conciencia, como dos realidades discretas entre sí. En-sí y para-sí han de encontrarse en un ángulo de convergencia y deben llegar a una situación de

⁹ E.C., p. 19.

¹⁰ Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción (F.P.)*, Península, Barcelona, 1975, p. 436.

¹¹ Vid. E.C., p. 21.

¹² E.C. p. 23.

estabilidad y equilibrio en la que sea posible el intercambio vital y dinámico. La percepción, en efecto, es la encargada de saldar y coordinar los dos extremos de dicha alternativa.

Continuando con el desarrollo propio de la Fenomenología dinámica y abierta, proyectada por M. Merleau-Ponty, se impone tener que reconocer el modo de la existencia humana como un amplio campo de posibilidades inéditas, muchas veces presentidas, y pocas alcanzadas. Partiendo de los niveles inferiores, como se recordaba en la "*Estructura del comportamiento*", el autor quiere alcanzar una forma de comprensión del hombre en lo que tiene de más peculiar: la unidad que conforma el "yo" como "principio donador de sentido", como "*Sinngebung*". El hombre, a través de su cuerpo que se inserta y realiza en el mundo, a la vez que en él se dan cita los diversos órdenes de significación, no se reduce a una mera corporalidad natural o naturalizada, sino, por el contrario, ha de considerarse como un cuerpo atravesado por un espíritu, de tal manera que entre ellos no existe ningún vacío o separación, sino formando una unidad estructural de carácter dinámico. Este espíritu que es una de las dos hojas de esa realidad única, hace que el cuerpo sea humano y que posea su propia significación singular, siendo el cuerpo el origen de toda intención y pensamiento. Estos presupuestos son los que conducen a tener que entender que la realidad humana es tal que no admite ninguna explicación reducida a los órdenes significativos inferiores.

El problema del hombre, entendido como sujeto, como "yo", ha campeado por sus reales, a lo largo de toda la filosofía moderna, a partir del Renacimiento, aunque, como reconoce este autor, "muchos de los elementos de la Filosofía del sujeto estaban presentes en la Filosofía griega"¹³. De hecho, mientras que Protágoras consideraba al hombre como la medida de todas las cosas, otros, como Sócrates o el mismo Aristóteles, llegaron a descubrir diversas zonas de la subjetividad, aunque para ellos ésta nunca fuera la "forma canónica del ser"¹⁴. Únicamente fue en la modernidad donde reapareció, una vez enardecida la pasión y preocupación por el "yo". Encontramos, en efecto, el "yo" objetivo que Montaigne tanto amaba y que tanto odiaba Pascal. Encontramos el "yo" pensante de Descartes, entendido como pensamiento puro y erigido en el punto arquimédico desde donde aclarar los interrogantes de la existencia. Tenemos el "yo" subjetivo y escéptico de los empiristas ingleses, y el "yo" de J.J. Rousseau "abismo de culpabilidad y de inocencia"¹⁵. Y así en tantos y tantos autores, cada uno hablando de su propio "yo", en cada caso dis-

¹³ S., p.186.

¹⁴ S. p.186-187,

¹⁵ S.p. 185.

tinto, aun cuando, si se profundizara en cada sistema tanto como en las motivaciones que los originaron, haya que concluir que debajo de todos se encontraba un “cogito prerreflexivo”¹⁶, que después se concreta y explícita en un “yo” específico, como pensamiento, como voluntad o como sentido. Pero este “yo” resultante es un “yo” reflexivo, mediatizado, hallado desde unos condicionamientos muy concretos, que no manifiesta al verdadero y profundo “yo”. “La discordancia de las filosofías radica en que la subjetividad no es ni una cosa, ni una sustancia, sino la extremidad de lo particular como lo universal, en que es Proteo”¹⁷. En última instancia el problema se encuentra en el hecho de que se reflexiona sobre un “yo” puro y vacío, carente de situación propia, sin llegar a considerarle como hundido y anclado en el mundo. Y. M. Merleau-Ponty, siguiendo la dialéctica de una “filosofía de la encarnación” descubre al sujeto humano en su ser y en su actuar, como sujeto significante “*voué au monde*”, siguiendo el principio de la unidad y de sentido que antecede a todos estos otros “yos” secundarios que tapan y dejan oculto su original sentido:

“Las filosofías siguen, mejor o peor, sus metamorfosis y bajo sus divergencias, se oculta esta dialéctica. En el fondo sólo hay dos ideas de la subjetividad: la de la subjetividad vacía, suelta, universal, y la de la subjetividad plena, hundida en el mundo, y ésta es la misma idea, como se ve muy bien en Sartre, la idea de la nada que “viene al mundo”, que bebe el mundo, que tiene necesidad del mundo para ser lo que sea, incluso nada, ya que, en el sacrificio que hace de sí misma el ser, permanece extraña al mundo”¹⁸.

1. La unidad del hombre

La idea que viene a defender Maurice Merleau-Ponty acerca del mundo no es la de entender este como un conjunto formado por diversos compartimentos estancos. Por el contrario, el mundo es una estructura dinámica que vincula sus diversas partes mediante un conjunto de leyes íntimas y complementarias. De este modo, los tres órdenes esenciales de la realidad, materia, vida y espíritu deben entenderse como tres órdenes de significación, o si se prefiere tres formas de unidad.¹⁹ En la riqueza ontológica del campo de la experiencia, se anclan estas tres formas, cada una regida por su propia dialéctica, escapándose en su conjunto, y aun por separado, a cualquier reducción

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *S.* p.187.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Vid.E.C.*, p. 280.

conceptual. De hecho, no puede decirse que la vida sea una simple fuerza añadida a los procesos físicos y químicos, sino que, antes bien, debe considerarse como una estructura propia regida por sus procesos particulares. Los procesos y los movimientos del ser vivo únicamente pueden describirse y comprenderse desde un lenguaje adaptado a, y siguiendo “las categorías de una experiencia original”²⁰. De igual manera, el orden psíquico y el orden espiritual deben entenderse como estructuras significativas que se levantan por encima del estrato natural en el que emergen, pero rigiéndose por su dialéctica propia, interna a su misma estructura. Ahora bien, todo esto implica necesariamente un cambio de perspectiva en cuanto se pasa de una visión global de la naturaleza del mundo, como “*omnitudo realitatis*”, a otra perspectiva más particularizada en la que los objetos se definen por la significación propia que se realiza en ellos. El orden humano, orden determinado por la realidad del para-sí de la conciencia, únicamente aparece dentro de este universo de integración, pero no como un simple tercer elemento añadido y yuxtapuesto al físico y al vital, “sino como su condición de posibilidad y su fundamento”²¹.

Estos presupuestos permiten comprender de forma adecuada el clásico y ya tradicional problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, que ha determinado muchos de los desarrollos filosóficos desde su explicitación en la obra de Descartes. Ahora, como ya no puede ser de otra forma, el planteamiento merleau-pontyano parte de las propias formulaciones cartesianas que le resultan poco satisfactorias. Realmente, ni el idealismo que reduce todas las subestructuras al estado de representaciones y vivencias concienenciales de un puro sujeto-pensamiento, ni el materialismo que interpreta la conciencia como un simple epifenómeno, “propiedad de la materia altamente organizada”, y regida por el esquema del determinismo causal, resultan convincentes, sino parciales e incapaces de dar una respuesta definitiva al problema de la unidad del hombre. Y algo similar podría decirse del empirismo y positivismo que interpreta la realidad como conjunto de procesos físicos sin dar razón de las íntimas relaciones que se dan entre ellos. Tampoco el planteamiento kantiano resulta convincente. Kant, efectivamente, tanto como sus sucesores, vienen a concebir al sujeto humano como razón pura, y como tal su actividad esencial es la de sintetizar los contenidos empíricos, bajo el imperio de un a priori formal. El sujeto concienencialista únicamente se concibe como una mente con capacidad organizadora de lo sensible, según sus categorías, pero este esquema también está incapacitado para dar razón de la verdad del “mundo de la vida” y del “alter ego”, que deben ser tenidos en cuenta a la hora de ofrecer una

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

visión real del hombre. En resumidas cuentas, desde el punto de vista de la conciencia absoluta “el problema de las relaciones del alma con el cuerpo parece desaparecer”²².

Suele decirse que nuestra conducta está determinada por la actividad del alma, y que entonces tiene una significación espiritual, utilizándose esta expresión en el sentido de que ella no puede comprenderse adecuadamente desde el mero juego de las fuerzas físicas, ni a través del contraste efectivo de la dialéctica vital. Ahora bien, esta forma de hablar puede no resultar exacta, ya que el cuerpo mismo no es un simple mecanismo cerrado sobre sí, en el que pudiera incidir el alma, como si ésta se tratase de un principio externo a aquél. Decir que el alma obra sobre el cuerpo implica suposiciones harto equívocas, que van desde la caracterización del cuerpo como una noción unívoca, a la que se superpone una segunda significación que diera razón de determinadas acciones que propiamente y, con rigor, pertenecen al orden humano. Hablar de este modo implica realmente adoptar una expresión impropia:

“Mas valdría decir que el funcionamiento corporal está integrado en un nivel superior al de la vida, y que el cuerpo ha devenido verdaderamente cuerpo humano. Inversamente, se dirá que el cuerpo ha actuado sobre el alma si el comportamiento se deja comprender sin resto en los términos de la dialéctica vital, o por los mecanismos psicológicos conocidos. Tampoco aquí se detiene el derecho, hablando con propiedad, de imaginar una acción transitiva de sustancia a sustancia”²³.

Es preferible, pues, decir que el funcionamiento corporal supera al orden vital, ya que se ha convertido en el funcionamiento del cuerpo humano, dando lugar a una estructura más integradora con carácter mental. E, inversamente, puede decirse que el cuerpo obra sobre el alma, en el sentido de que el comportamiento se deja comprender según los extremos de la dialéctica vital, por mecanismos psicológicos precisos. En ambos casos, pues, no cabe hablar de acción transitiva entre sustancias, sino que ciertos comportamientos implican en ciertos casos una organización que da paso a estructuras más integradoras, frente a aquellos casos en los que el comportamiento se ha desorganizado para dejar lugar a estructuras menos integradas²⁴. Si la diferencia entre lo físico, lo vital y lo psíquico está en el grado de integración de la conducta significativa, entonces resulta que “en la medida en que el hombre se identifica completamente con la tercera dialéctica, es decir, en la medida que no permite actuar en

²² *Ibid.*

²³ *E. C.*, p. 281.

²⁴ *Vid. Ibid.*

sí mismo sistemas de conducta aislados, su alma y su cuerpo no se distinguen más”²⁵. Cuando un ente se limita a vivir en un nivel puramente biológico, pierde su dimensión significativa y se mueve dentro de un contexto plenamente determinado por la causalidad. Sin embargo, cuando un ser adquiere el grado de la autoconciencia, considerando al cuerpo como propio, alcanzado la reciprocidad dialéctica entre el sujeto y el objeto, el cuerpo deja de ser causa de la estructura de la conciencia llegando a ser “objeto de conciencia”, en el sentido pleno que el término pueda poseer. Pero, una vez que el cuerpo ha logrado la condición de principio sintético y medial entre las cosas y la conciencia, “retraído a la condición de objeto de conciencia el cuerpo no podría ser pensado como un intermediario entre las cosas y la conciencia que las conoce, y puesto que la conciencia, surgida de la obscuridad del instinto, no expresa ya las propiedades vitales de los objetos, sino sus propiedades verdaderas, el paralelismo resulta aquí entre la conciencia y el mundo verdadero que ella conoce directamente. Todos los problemas parecen suprimidos. Las relaciones entre el alma y el cuerpo, oscuras mientras se trata por abstracción al cuerpo como un fragmento de materia, se aclaran cuando se ve en él al portador de una dialéctica”²⁶. Cuando se considera el mundo físico y el organismo como objetos de conciencia, o como significaciones, el problema de las relaciones entre la conciencia y el mundo orgánico y físico desaparece, ya que en el terreno de la verdad únicamente subsiste la relación entre el sujeto epistémico y su objeto. El resultado es que M. Merleau-Ponty acaba por preconizar la supresión de la línea divisoria, la frontera entre el cuerpo y el alma, reconociendo que la vida humana, en su conjunto, es a la vez espiritual y corporal, sin poder prescindir de la dimensión carnal que posee, lo que le hace con efectividad abrirse al mundo físico y al mundo cultural, al mundo de los objetos y al de la intersubjetividad:

“Nuestro siglo ha borrado la línea divisoria del cuerpo y del espíritu, y ve la vida humana como espiritual y corporal a la vez, siempre apoyada en el cuerpo, siempre interesada incluso en sus costumbres más carnales, en las relaciones entre personas. Para muchos pensadores de fines del siglo diecinueve, el cuerpo era un trozo de materia, un haz de mecanismos. El siglo veinte ha restaurado y profundizado la noción de la carne, es decir, del cuerpo animado”²⁷.

²⁵ E.C.p. 281.

²⁶ E.C. p. 283.

²⁷ S. p. 288.

Al superar la dicotomía y el dualismo entre el cuerpo y el alma, entre la mente y el mundo, lo que pretende M. Merleau-Ponty es alcanzar y llegar a una idea unitaria del hombre real como sujeto epistémico y totalizador. Por eso, ninguna de las nociones tradicionales de la filosofía, desde las de causa y efecto a las de materia y forma, resulta válida para comprender un principio unitario y dinámico de la realidad humana. El hombre como realidad existencial es una “realidad de dos hojas”, una “hoja de dos caras”, una realidad ambigua, y por ende de corte enigmático, un algo que se ofrece de manera extraña, un ente que se presenta como un deseo de aproximarse a los demás, con un cuerpo que es, a la vez, animado e inanimado, siendo, además, “figura natural del espíritu”²⁸.

El cuerpo humano no puede identificarse ni entenderse como si fuera un simple objeto material, ni la conciencia que tengo de él puede ser puro pensamiento, como si éste fuera una realidad independiente del cuerpo. El cuerpo es el lugar donde nos sentimos como existentes, donde nos experimentamos como algo realmente existente, contando con una “unidad que siempre es implícita y confusa”²⁹. En realidad ha sido la tradición cartesiana la que nos ha empujado a ver al hombre como un pensamiento dentro de un cuerpo, entendido éste como una mera suma de partes sin interior, mientras que el alma se reducía a ser una autopresencia a sí, de sí misma. Puede decirse que un objeto es siempre objeto, y que la conciencia es siempre conciencia, ya que sólo hay dos sentidos del vocablo “existencia”. O “se existe como cosa, o se existe como conciencia”³⁰. Pero la “experiencia del propio cuerpo nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo”³¹. Es lo que obliga a tener que superar el fisiologismo y el mecanicismo, advirtiendo que el cuerpo es algo más que un mosaico de sensaciones, y que el alma es mucho más que un epifenómeno de la materia. Pero, también, es necesario tender un puente entre ambos extremos, para superar el problema de incomunicabilidad, explicando realmente las relaciones alma-cuerpo, como una estructura existencial y significativa. “Mientras el cuerpo sea definido por la existencia en sí, funcionará uniformemente como un mecanismo; mientras el alma se defina por la pura existencia para sí, no conocerá más que objetos desplegados ante ella”³², pero nunca tendremos un cuerpo y un alma formando una unidad estructural de tipo existencial.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *F.P.* p. 215.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *F.P.* p. 141.

En este sentido, M. Merleau-Ponty tiene que rechazar de plano tanto las interpretaciones materialistas como las espiritualistas sobre el tema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, y, en especial, el modelo cartesiano de entender al hombre. El cuerpo jamás es un instrumento que pudiera operar al margen del funcionamiento integral, como tampoco es posible caracterizar al espíritu como un artesano que utiliza el cuerpo como si fuera su instrumento de trabajo:

“No podemos aceptar, pues, para representar las relaciones entre el alma y el cuerpo, ninguno de los métodos materialistas, pero tampoco los modelos espiritualistas, por ejemplo, la metáfora cartesiana del artesano y de su herramienta”³³.

Cuando se describen y analizan las estructuras del comportamiento tal como lo hace M. Merleau-Ponty, se ve claramente que son aspectos irreductibles a la dialéctica del estímulo físico y de la contracción muscular. El comportamiento no es una propiedad de una cosa que exista en sí, sino un conjunto significativo para una conciencia que lo considera. Igualmente, cuando se analiza la conducta expresiva del hombre se constata la presencia de una conciencia que se hace sensible y que queda determinada en el mundo, sin que pueda explicarse por ningún modelo material o espiritual. De igual forma, el autor considera inaceptable la interpretación que en su momento propusiera L. Klages, para quien “como el concepto es inherente a la palabra, el alma es el sentido del cuerpo. La palabra es el ropaje del pensamiento, y el cuerpo, la manifestación del alma. No hay alma sin manifestarse, como concepto sin palabra”³⁴. No está claro, ni es lícito entender la relación entre el alma y el cuerpo, según el modelo del concepto y de la palabra, salvo que para ello se captase por debajo, o en el interior de ellos, la operación constituyente que los vincula, detectando bajo el ropaje empírico del término la palabra viva, o el sentido profundo³⁵.

Ordinariamente todas estas interpretaciones se manifiestan como parciales y defectuosas, ya que acentúan uno de los dos extremos a expensas del otro, o bien se considera ambos elementos relacionándolos de forma puramente exterior e invariable. No cabe ni un monismo reductivista, ni un dualismo desestructurado. Por el contrario, se trata de una dualidad integrada en un proceso de participación mutua, y de integración sintética:

³³ E.C. pp. 289-290.

³⁴ E.C. pp. 289-290, nota.

³⁵ E.C. p. 291-292.

“Esto no es una dualidad de sustancias, o en otros términos, las nociones de alma y de cuerpo deben ser relativizadas- está el cuerpo como masa de compuestos químicos en interacción, el cuerpo como dialéctica del ser viviente y de su ambiente biológico, el cuerpo como dialéctica del sujeto social y de su grupo; y, además, todas sus costumbres son un cuerpo impalpable para el “yo” de cada instante. Cada uno de estos grados es el alma con relación al precedente, cuerpo con relación al siguiente. El cuerpo, en general, es un conjunto de caminos ya trazados, de poderes ya constituidos, el suelo dialéctico adquirido sobre el que se opera una postura en forma superior y el alma es el sentido que surge entonces”³⁶.

La comprensión de la interpretación merleau-pontyana acerca de las relaciones entre el cuerpo y el alma exige seguir sus propios pasos hasta desembocar en el análisis de la conciencia perceptiva, que es donde se logra clarificar la dialéctica entre el sujeto y el objeto, del alma y del cuerpo, de la individualidad y pluralidad de conciencias. En la percepción jamás se puede identificar lo que se percibe en cada caso, con la cosa percibida. De hecho, aun cuando se ve el color en un objeto, éste no tiene un valor absoluto, pues tal vez otra impresión nos ofrezca un color distinto o una percepción distinta a la mía. Estamos ante el hecho del perspectivismo propio de la percepción en el que la cosa “se presenta al espectador a través de una multiplicidad de perfiles”³⁷.

El fenómeno del cuerpo vivido, del cuerpo propio, no puede interpretarse como si de una pura significación lógica se tratara. Por el contrario, una interpretación adecuada pasa por asumirlo como una experiencia vivida, por lo que no puede ser objeto de una experiencia ilimitada. La misma relación entre el alma y el cuerpo debe plantearse en la perspectiva del cuerpo vivido y orientado hacia el mundo, viviendo con, comportándose y captando objetos, todo a la vez, a través de perfiles y nunca de forma completa. En definitiva, la conciencia no se une al cuerpo por mediación de un nexo accidental, sino que es un cuerpo concienciado el que se engrana al mundo, formando una única estructura, desde donde únicamente es posible cualquier forma de justificación³⁸.

Si por percepción entendemos el acto de comportamiento por el que nos engarzamos a la existencia, entonces resulta que todos los problemas del mundo vivido remiten a la percepción, que es la encargada de superar la contradicción y el error de considerar a la conciencia misma como función del cuerpo, o como un acontecimiento interior dependiente de determinados fenó-

³⁶ E.C.p.291.

³⁷ E.C.,p. 294.

³⁸ E.C.,p. 296.

menos exteriores. En definitiva, M. Merleau-Ponty llega a la conclusión de que “en la medida en que se precisa el conocimiento científico del organismo, resulta imposible dar un sentido coherente a la acción pretendida del mundo sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma. El cuerpo y el alma son significaciones y no tienen, por consiguiente, sentido sino a la mirada de una conciencia”³⁹, que por supuesto debe quedar asumida como temporalidad, para no quedar prendida como una concepción eternitaria. Todo lo percibido es primordialmente significación, está en referencia directa con una conciencia finita y humana, cuya procesualidad rompe el esquema realista y causal. El cuerpo humano y el alma expresan en su unión una existencia y una interrelación de sentido en la que “los dos términos no pueden jamás distinguirse absolutamente sin dejar de ser; y su conexión empírica está, por lo tanto, fundada sobre la operación originaria que instala un sentido en un fragmento de materia, en donde lo hace habitar, aparecer, ser”⁴⁰. El hombre, como unidad existencial y significativa, instaura un orden singular y privilegiado más perfecto que todos los órdenes inferiores, a los que asume y desborda. En definitiva, M. Merleau-Ponty intenta demostrar que el cuerpo humano no se identifica con una máquina, ni el alma es un escuálido y transparente “para-sí”. Ambos constituyen la estructura única que es el hombre. Su unidad no se rompe ni se explica por ninguna relación causal ni fisiológica, precisamente porque somos un “espíritu encarnado” y un “ser en el mundo”. Nuestro “yo” es una unidad significativa estructurada que crea sentido y valor en su contexto ambiental, del que recibe estímulos y posibilidades. Si la conciencia está penetrada de intencionalidad y si el cuerpo está dotado de movimiento y dinamismo, al integrarse ambos en una única realidad, ésta entraña una relación y polarización hacia el mundo que sólo puede explicarse y comprenderse en un intercambio mutuo e incesante, haciendo que la intencionalidad comience por la motricidad corporal, y que el alma, más que una sustancia, sea un profundo movimiento capaz de vivificar el cuerpo.

2. El “yo” como proyección

El “yo” como unidad de significación existencial vive en un mundo de experiencia, mediante un intenso intercambio que conexiona el pensamiento, el organismo y el mundo, dándose, consecuentemente, una íntima interrelación entre estos tres sectores de la realidad, el “yo”, el “cuerpo” y las “cosas del

³⁹ E.C., p.299.

⁴⁰ E.C., p.291.

mundo”. Por eso, “el *ego*, como centro del que irradian sus intenciones, el cuerpo que las lleva, los seres y las cosas a las que ellas se dirigen no están confundidos; pero no son más que tres sectores de un campo único”⁴¹. Así se estructuran las diversas zonas que pertenecen a un mismo universo, conjugándose perfectamente dentro de una concepción de la realidad en la que ésta viene regida por la conjunción y la participación mutua. Los seres y los objetos son trascendencias accesibles al dinamismo del “yo”, y en cuanto tales, un “momento indispensable de la dialéctica vivida que las abraza”⁴².

El cuerpo aparece revestido de una intencionalidad “operante” y dinámica, que se vuelca hacia las cosas con las que comparte el mundo. Sus movimientos están efectivamente investidos de una significación perceptiva, formando con los fenómenos exteriores un sistema tan entrelazado que la percepción exterior se comprende según el movimiento intencional del cuerpo que es camino y apertura hacia las cosas. Pero el movimiento del cuerpo hacia las cosas únicamente alcanza su carácter específico y peculiar en la percepción del mundo si es una intencionalidad original y distinta de la estricta intencionalidad husserliana en cuanto perteneciente a una conciencia pura. El mundo está ahí como una realidad preobjetiva y prerreflexiva, entrando en contacto con ella antes de cualquier específico acto de conocimiento, mediante el comportamiento mismo. Y es que el mundo, antes que conocido, es vivido y sentido:

“Es necesario que el mundo esté a nuestro alrededor, no como un sistema de objetos de los cuales hacemos la síntesis, sino como un conjunto abierto de cosas hacia las cuales nos proyectamos”⁴³.

El cuerpo propio, como ser dotado de intencionalidad dinámica hacia las cosas es, pues, la “condición de posibilidad” tanto de la síntesis espacial como de las operaciones expresivas e, incluso, de las actividades cognitivas. Por eso, dentro del pensamiento merleau-pontyano, el cuerpo tiene el carácter de un principio trascendental ontológico. Pero el hombre no es únicamente un cuerpo, tal como hemos visto, sino que también y con el mismo derecho es una conciencia dotada de su propia intencionalidad abierta hacia el mundo, horizonte real de sus posibilidades. Por eso, la “conciencia es trascendencia de parte a parte, no trascendencia soportada, sino trascendencia activa”⁴⁴. Cuando se tiene la conciencia de estar sintiendo, o viendo algo, no se tiene la fría

⁴¹ E.C., p.264.

⁴² *Ibid.*

⁴³ F.P., p.396.

⁴⁴ F.P., p.386.

conciencia de un puro estado psíquico o perceptual, sin que quede conectada con la propia cosa experimentada y vivida. Tampoco es el estado de una conciencia constituyente que desde sí misma regulara la significación del acto, sino que se trata de una realidad vivida y comunicada entre el propio “yo” y las cosas. Hay un conjunto de operaciones que parten desde mí, pero que sólo cristalizan en el ámbito de la trascendencia. Hay actividades “interiormente preparadas para mi apertura primordial a un campo de trascendencias, o, mejor dicho, a un éxtasis”⁴⁵. Cuando se reflexiona sobre el “cogito” no se descubre una inmanencia gástrica, la pura inmanencia psicológica, ni un conjunto de estados de conciencia privados, ni un pensamiento trasparente a sí mismo, porque la conciencia no es otra cosa que un impetuoso movimiento de trascendencia en el que consiste la propia existencia:

“Lo que descubro y reconozco por el cogito, no es la inmanencia psicológica, la inherencia de todos los fenómenos en unos estados de conciencia privados, el contacto ciego de la sensación consigo misma, -no es siquiera la inmanencia trascendental, la pertenencia de todos los fenómenos a una conciencia constituyente, la posesión del pensamiento claro por sí mismo-, es el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo”⁴⁶.

El hombre, como espíritu encarnado, o lo que es lo mismo, como carne animada por un espíritu, únicamente puede ser comprendido adecuadamente desde la experiencia. No desde una experiencia ideal, aprehensora de una verdad eterna, o de una experiencia mística mediante la que se llegara a participar en la infinitud, sino a través de la experiencia de actos concretos, temporales y ambiguos. Únicamente mediante este modo de experiencia humana cabe el autoconocimiento, el conocimiento de los otros, y el conocimiento del mundo. Y así es como participamos, vivimos y comprendemos el mundo, ya que “el ser-de-la-verdad no es distinto del ser-en-el-mundo”⁴⁷. La intencionalidad de la conciencia humana es una intencionalidad que se proyecta incesantemente a las cosas del mundo, y nunca a un objeto atemporal, a un escuálido concepto que transpareciera en su totalidad al entendimiento. Desde el momento en que aterrizamos en la existencia debe existir a la vez algo hacia lo que nuestra experiencia se orienta, un objeto intencional, porque, tal como lo entendiera Husserl, no existe nóesis sin su correspondiente noema. Por eso “si un ser es conciencia, es preciso que no sea más que un tejido de intenciones”⁴⁸, aun

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *F.P.*p.404.

⁴⁸ *F.P.*p. 138.

cuando la intencionalidad ahora surja y se consolide en y desde la misma corporalidad, donde tiene su origen y basamento toda la vida de la conciencia. Por eso, el dinamismo de la conciencia se inicia primariamente en la motricidad como su “intencionalidad original”⁴⁹. El hombre, en sí y desde sí, está dotado de una orientación, no simplemente material, sino corporal, y de una capacidad de intercambio con el mundo ante el cual se abren posibilidades e incertidumbres. El hombre es una capacidad de realización y una posibilidad, más que una existencia cumplida y determinada por cualquier apriorismo. Por eso, en definitiva, el hombre, la conciencia fenomenológica, la subjetividad, se inicia y cristaliza desde un “yo puedo”, y no desde un “yo pienso”⁵⁰:

“La visión y el movimiento son maneras específicas de relacionarnos a unos objetos y si, a través de todas esas experiencias, se expresa una función única, es ésta el movimiento de existencia, que no suprime la diversidad radical de los contenidos porque los vincula, no situándolos a todos bajo la dominación de un “yo pienso”, sino orientándolos hacia la unidad intersensorial de un “mundo”. El movimiento no es el pensamiento de un movimiento, y el espacio corpóreo no es un espacio pensado o representado”⁵¹.

Y una vez que se cae en la cuenta de que el “yo” se vuelve hacia el “no-yo”, y que la conciencia y el cuerpo están polarizados hacia objetos existentes distintos de sí, con los que forma el sistema “yo-otros-mundo”, es necesario ver cómo desde las cosas mismas y desde el mundo se exige también la presencia de un “yo” como dador de sentido. Para llevar a cabo esta tarea, nuevamente tendremos que entrar en la cuestión de la percepción para ver cómo se ajustan o se desajustan los factores que alumbran y oscurecen al existente humano. Y en este sentido, el primer punto a tener en cuenta es la idea merleau-pontyana por la que se rechaza la tesis de que la conciencia espontánea sea meramente realista, en el sentido de que las cosas sean tal y como aparecen a nuestra percepción vivida. Por el contrario, si nosotros logramos describir fielmente la existencia de las cosas como se nos aparecen antes de cualquier reflexión, se ve cómo no evocan ninguna metafísica de corte realista. Los objetos que vemos y con los que convivimos y nos comportamos, y, en fin, todo el horizonte espacial en el que se concentra la experiencia, no aparece si el sujeto se atiene a lo que se suele suponer que refleja la conciencia inmediata, que las mismas cosas imprimen en mí su sello o producen su imagen mediante una acción transitiva:

⁴⁹ *F.P.*p.154.

⁵⁰ *Vid.Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

“Me parece más bien que mi percepción es como un haz de luz que revela los objetos, allí donde ellos están y manifiesta su presencia latente hasta entonces. Ya perciba yo mismo, o considere a otro sujeto percipiente, me parece que la mirada “se posa” sobre los objetos y los alcanza a distancia, como bien lo expresa el uso latino de “lumina”, para designar la mirada”⁵².

No es correcto, pues, afirmar que mediante la percepción, o a través de la conciencia inmediata se nos ofrezca la cosa en su puridad ontológica. Toda mirada capta una perspectiva del objeto, lo que impide, ya de entrada, un tipo de reflexión exclusivamente realista, aunque también se descarta una metafísica ideal –subjetivista. En consecuencia, puede decir M. Merleau-Ponty que “lejos de introducir en la percepción un coeficiente de subjetividad, le da por el contrario la seguridad de comunicarse con un mundo más rico que el que de él conocemos, es decir con un mundo real”⁵³. Captamos la realidad de la cosa, pero no las cosas tal como son en sí mismas. Las cosas se ofrecen en una perspectiva, lo que, por supuesto, no implica ninguna imperfección en el conocimiento, sino su real capacidad, por cuanto nos pone en contacto con el mundo como una infinita realidad existencial, como una “*omnitudo realitatis*”. La experiencia actual del mundo espacio-temporal y de sus contenidos no es, ni mucho menos, completa. Únicamente se nos ofrece bajo algunos de sus aspectos que bien podrían ser distintos para otro observador, o, para mí, en otras circunstancias. La realidad que surge ante la mirada de la conciencia inmediata jamás se ofrece tal cual es en sí misma, ni en su totalidad, sino en perspectivas limitadas. El conocimiento humano es un conocimiento por perfiles, sin que ello implique ninguna imperfección o deformación subjetiva de las cosas. Por el contrario, se trata de su característica propia, siendo señal de la inagotable riqueza ontológica del mundo sensible.

El perspectivismo de la percepción, más que inconveniente para el conocimiento sensible, es su condición de posibilidad. La perspectiva, en efecto, nos pone en contacto con un mundo más real que el que pudiera aparecer a una primera impresión. Las perspectivas de la realidad no se ofrecen en el acto de conocer como apariencias sin valor, como meros fenómenos sin consistencia alguna, sino como manifestaciones de esa realidad, de tal manera que entre la cosa y sus aspectos se da una dialéctica y una ambigüedad que no hace otra cosa que poner de manifiesto la inagotable profundidad que el objeto percibido ofrece a la misma percepción. De este modo, en consecuencia, M. Merleau-Ponty vuelve a enfrentarse tanto al empirismo como al intelectualismo. Y, por

⁵² E. C. pp. 259-260.

⁵³ E. C. p. 260.

eso, escribe que “para hacer justicia a nuestra experiencia directa de las cosas es necesario sostener a la vez, contra el empirismo, que ellas están más allá de sus manifestaciones sensibles, y contra el intelectualismo, que ellas no son unidades del orden del juicio, y que ellas se encarnan en sus manifestaciones”⁵⁴.

Ciertamente, existen dificultades para interpretar la percepción bajo estos presupuestos, pero hay que acomodarse a la realidad y ver que es la conciencia la que vive en un mundo y que la percepción es, precisamente, ese contacto ingenuo y potencial de la conciencia humana con ese mundo. El cuerpo juega aquí un papel primordial e imprescindible, ya que el “cuerpo propio” es el punto de apoyo o el vehículo de todas las intencionalidades. Y si el objeto de conocimiento se encuentra en el acto de conocer, de alguna manera, presente al alma, mucho más presente lo está el cuerpo, que no es una materia inerte o un puro instrumento exterior, sino la envoltura viva de toda acción intencional, y el campo donde se encarna y se expresa esa intencionalidad. La conciencia cristaliza en los movimientos corporales de la misma manera que la cosa sensible se muestra en sus perspectivas⁵⁵.

3.-La percepción fenomenológica

Una de las constantes más claras que nos aparece cuando se repara en el pensamiento de M. Merleau-Ponty es el tema de la percepción. Si existe alguna cuestión que enhebre la totalidad del desarrollo de su reflexión filosófica, ésta no es otra que la de la percepción, entendida de una forma harto singular y rica, siendo imposible, además, dar por finalizado el tratamamiento acerca del hombre, si no se repara concretamente en ese universo temático. Este pensador aparece como el gran filósofo de la percepción, y toda su antropología fenomenológica está en dependencia del planteamiento y solución que dé a este problema. Efectivamente, para él, la percepción tiene como objetivo fundamental no sólo “fundar o inaugurar el conocimiento”⁵⁶, sino también el de constituirse en el medio privilegiado por el que se concretiza y se encauza la conciencia en su dimensión intencional, abriéndose y conectándose con el mundo. Pero la percepción fenomenológica invocada por M. Merleau-Ponty no es una mera idea prefabricada, es, por el contrario, la percepción vivida, aquélla que él mismo define del siguiente modo:

⁵⁴ E.C.p.262.

⁵⁵ Vid.E.C.p.263,

⁵⁶ F.P.p.39.

“Percibir no es experimentar una multitud de impresiones que conllevarían unos recuerdos capaces de completarlas; es ver cómo surge de una constelación de datos, un sentido inmanente sin el cual no es posible hacer invocación alguna a los recuerdos”⁵⁷.

Podríamos comenzar, para mostrar el marco más adecuado a la comprensión del tema de la percepción, reconociendo que, efectivamente, el mundo del hombre es el mundo de los símbolos, de las esencias. El hombre es el ser capaz de dar significación al mundo y a las cosas, haciendo de ellas objetos con significación, objetividades. Pero esto sólo puede conseguirse mediante y desde el ejercicio de la percepción, que se erige como punto de partida y basamento del que ha de partirse para alcanzar la intuición intelectual, la visión eidética. Porque no hay visión de esencia, no hay discurso intelectual y conceptual si no se es gracias a la eficacia de la percepción con la que guarda una relación de fundado a fundamento. La percepción, es el suelo o apoyatura sobre el que se eleva no sólo todo el comportamiento del hombre, sino también la misma actividad mental, conceptual y judicativa. Por eso, puede M. Merleau-Ponty escribir que “la visión de esencia es una repetición intelectual, elucidación o explicitación de lo que ha sido concretamente experimentado con anterioridad”⁵⁸. Si la antropología fenomenológica procura descubrir las significaciones y objetividades científicas de las cosas, hay que partir de la percepción, ya que no sólo desde ella es posible “ascender” hasta las nociones intelectuales, sino que, además, las esencias remiten siempre a la percepción como único vehículo de formación y de transmisión. De ahí la importancia del tema.

Un tema que, antes que nada, es realmente vivido. Por eso “se trata de describir, no de explicar, ni de analizar”, tal como se dice en el “Avant.propos” de la *Fenomenología de la percepción*⁵⁹, lo que únicamente es posible llevarlo a cabo volviendo hacia las cosas mismas. Todo lo que puede saberse del mundo, incluso los enunciados científicos, sólo se obtiene partiendo de una experiencia previa de ese mundo perceptivo, con el que vivimos y convivimos:

“Todo el universo de la ciencia está constituido sobre el mundo vivido, y si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo, del que ella es expresión segunda”⁶⁰.

⁵⁷ F.P.p.44.

⁵⁸ Merleau-Ponty, M., *La Fenomenología y las ciencias del hombre*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1969, p. 58.

⁵⁹ F.P. p.8.

⁶⁰ F.P., p.8.

Naturalmente, es factible y conveniente proceder a una consideración científica acerca del mundo, pero esto es algo derivado con respecto a una experiencia primordial. La percepción, en este sentido, lo que pretende es volver a ese mundo anterior al conocimiento, del que el conocimiento continuamente habla, y respecto del cual “toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje del que aprendimos por primera vez qué es un bosque, un río, o una pradera”⁶¹. Pues bien, de lo que se trata es de describir este movimiento espontáneo hacia el mundo, con prescindencia de un análisis reflexivo, o de la propia explicación científica. Se trata, por ello mismo, de replantear el mundo de la percepción más allá de los postulados cartesianos o kantianos que desvincularon el sujeto de la existencia concreta. En el análisis reflexivo se produce una fuga del mundo o una desvinculación de su misma existencia, propugnándose un sujeto eternitario que no es el del hombre, el cual no existe sino es con el mundo que se despliega ante sus ojos. La realidad, inevitablemente, está ahí delante de nosotros para descubrirla y adentrarse en ella, no simplemente para construirla significativa y conceptualmente, o para idealizarla, y la percepción es el orden intencional propio para su vivencia y comprensión. “La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen”⁶². De este modo, se afirma también que la percepción del mundo vivido y real se encuentra por encima de la antinomia del objetivismo-subjetivismo. La percepción desmonta el triunfalismo del sujeto que se cree organizador del mundo, y del objeto que invierte los papeles llevándonos sobre una ruta contraria a la anterior, aunque igualmente desafortunada. “Las mismas razones que impiden tratar la percepción como un objeto, impiden asimismo tratarla como la operación de un sujeto, en cualquier sentido que se la tome”⁶³. La percepción dice relación con el hombre corpóreo y con el mundo, formando entre ambos un sistema⁶⁴ imposible de desarticular, entre cuyos extremos se da una múltiple y variada correspondencia de relaciones vividas.

El mundo del conocimiento y de la ciencia se instala dentro del horizonte abierto de la percepción como su origen y fundamento. Ella “funda todo porque nos enseña, por así decirlo, una relación obsesional con el ser”⁶⁵. Pero no se trata de un simple fenómeno más de los que acontecen en el mundo, sino

⁶¹ *F.P.*, p.9.

⁶² *F.P.* p.10.

⁶³ Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible (V.I.)* Ed. Seix y Barral Barcelona 1970, p.41.

⁶⁴ Vid. *F.P.*, p.219.

⁶⁵ Merleau-Ponty, M., *Elogio de la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, p.18.

del hecho primordial gracias al cual tenemos un mundo, lo que, por otro lado, han olvidado tanto el empirismo como el intelectualismo, ya que ellos aplican siempre esquemas excesivamente apriorísticos para sus explicaciones. Así, mientras que el empirismo hacía de la percepción un estado subjetivo de conciencia, el intelectualismo convierte al mundo en una idea, además de proceder a una reducción del hombre y del mundo a un estricto sujeto y a un puro objeto, respectivamente. Pero, en realidad, “el sujeto de la percepción quedará ignorado mientras no sepamos evitar la alternativa de lo naturado y lo natu-rante, de la sensación como estado de conciencia y como conciencia de un estado, de la existencia en sí, y de la existencia para sí”⁶⁶.

Cuando en nuestra vida tenemos la experiencia de un mundo, se la siente no como un sistema de realizaciones que determina previamente todo acontecimiento, sino como una totalidad abierta cuya síntesis no puede nunca completarse totalmente. Y, de igual modo, cuando se tiene la experiencia de un “yo”, no se le experimenta como una subjetividad absoluta, sino como una realidad atenazada por el espacio y el tiempo. Por encima, o por debajo, de las ideas reflexivas de un sujeto o de un objeto, nos encontramos con un horizonte previo de donde surgen ambas ideas. Lo que pretende en realidad la reflexión fenomenológica merleau-pontyana sobre la percepción es manifestar “la capa primordial donde nacen las ideas, lo mismo que las cosas”⁶⁷. Y, desde el momento en que la experiencia, como apertura perceptiva del mundo, se reconoce como origen y fundamento de todo acto cognoscitivo, se está en condiciones de distinguir entre el plano de las verdades eternas aprioricas y las verdades fácticas o existenciales, poniendo la reflexión en situación de acabar con la idea de un mundo que, al dividirse queda falseado, porque en realidad, la percepción sólo habla de un mundo único y real.

El hombre no es un simple sujeto epistémico. Es una conciencia encarnada que realiza su intencionalidad desde el cuerpo, el cual no se constituye como una “suma de órganos yuxtapuestos, sino como un esquema sinérgico cuyas funciones todas se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-en-el-mundo, en cuanto que es la figura estable de la existencia”⁶⁸. El hombre, como unidad estructural, gracias a su esquema corporal, realiza no sólo la unidad del ser, sino también la unidad de los sentidos y del objeto, todo lo cual es posible desde el nivel humano e inédito de la percepción. El cuerpo humano ejecuta la percepción como algo distinto de la pura sensación, mostrando una

⁶⁶ *F.P.p.* 224.

⁶⁷ *F.P.* p. 235.

⁶⁸ *F.P.p.* 249.

conducta y un comportamiento, gracias a lo cual nos instalamos y frecuentamos un mundo, dotándole de significación humana:

“El cuerpo, en cuanto tiene una conducta, es este extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo, por el que, en consecuencia, podemos frecuentar este mundo, comprenderlo y encontrarle una significación”⁶⁹.

La percepción, consiguientemente, resulta ser un acto vinculante entre el cuerpo y el mundo, sin reducirse ni al pensamiento de un objeto, ni al pensamiento de un ser pensante. Se trata de un estrato originario del sentir, más profundo que el pensamiento⁷⁰, en el que podemos vivir una profunda unidad previa al análisis científico, o a la reflexión. La percepción es un vínculo y una síntesis entre el hombre y el mundo, llevado a cabo desde los condicionantes espacio-temporales, lo que hace que nunca se produzca una posesión absoluta de las cosas que se dan siempre en perspectiva, ni una posesión absoluta de mi “yo”, porque, realmente, mi autopresencia queda siempre limitada por un después y un futuro en el que culmina continuamente el presente actual:

“Ésta, (la percepción), no hace actualmente la síntesis de su objeto, no porque lo reciba pasivamente, a lo empirista, sino porque la unidad del objeto se revela por el tiempo, y el tiempo se escapa a medida que vuelve a captarse. Gracias al tiempo poseo, sí, una encapsulación y una continuación de las experiencias anteriores en las experiencias ulteriores, pero en ninguna parte una posesión absoluta de mí, por mí, porque el hueco del futuro se colma constantemente con un nuevo presente”⁷¹.

El objetivo de la reflexión filosófica más exigente no puede ser otro que el de procurar iluminar esta situación interdependiente y ambigua entre el hombre y el mundo, o, si se prefiere, el enraizamiento del hombre en el campo de la existencia. Se ha de poner el acento en volver a encontrar la experiencia prerreflexiva del mundo, para entender incluso la posterior reflexión como una de las genuinas posibilidades del ser propio. En esa tarea de búsqueda iluminativa sobre el mundo de la vida, lo primero que se encuentra es un campo perceptivo sobre el trasfondo del mundo, sin que, por el momento, haya nada tematizado. Ni el objeto, ni el sujeto, están propuestos. La percepción como forma de existencia nos vincula intrínsecamente y de antemano con el mundo en una experiencia no-tética, y preobjetiva, en la que, más que conocer o juzgar, vivimos y nos com-

⁶⁹ *F.P.*p.251

⁷⁰ *Vid.F.P.*p.253.

⁷¹ *F.P.*p.255.

portamos. Hay un nivel primordial que está en el horizonte de todas las percepciones concretas y determinadas, pero sin el cual ellas mismas serían imposibles. Es preciso reconocer un *Welt-horizont* que, en principio, nunca puede ser alcanzado o tematizado en una percepción expresa⁷², en cuanto que ésta se encuentra siempre dentro de ese mundo inagotable e inacabado. Percibir, en conclusión, no es otra cosa que creer en el mundo, estar abierto a él, y adherirnos a él.

Al confrontar esta interpretación merleau-pontyana de la experiencia perceptiva con la que ofrece el pensamiento científico se evidencia una gran diferencia, ya que ésta última no consigue otra cosa que un simulacro identificando sensaciones y cosas con lo que, en realidad, son conjuntos significativos, y sin percatarse que lo propio de lo percibido es la ambigüedad⁷³ propia del mundo y del cuerpo percipiente. Unicamente, en definitiva, yendo a la entraña propia de la percepción es como se podrá dar solución a las alternativas excluyentes propias de subjetivismo y del objetivismo:

“El mundo fenomenológico, es, no ser puro, sino el sentido que se transparente en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias”⁷⁴.

La Fenomenología es una actitud filosófica, antes que una doctrina o un sistema; tiene como misión primordial revelar el misterio del mundo, lo mismo que el del origen y fundamento de la razón. Pero el mundo y la razón, en rigor, no son un problema más de carácter científico, son un misterio al que hay que acercarse con todo cuidado y respeto. Y, en definitiva, volver a caer en la cuenta, desde el campo de la percepción, de que no hay solución definitiva, ni dada, a una cuestión profundamente existencial, a la cuestión de un ser que es propiamente proyecto y proyecto inacabado:

“Lo inacabado de la fenomenología, su aire incoactivo, no son el signo de un fracaso; eran inevitables porque la fenomenología tiene por tarea el revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón. Si la fenomenología ha sido un movimiento antes de ser una doctrina o un sistema, no es ni casualidad ni impostura. La fenomenología es laboriosa... con el mismo género de atención y de asombro, con la misma exigencia de consciencia, con la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente. Bajo este punto de vista, la fenomenología se confunde con el esfuerzo del pensar moderno”⁷⁵.

⁷² Vid. *F.P.*, p.268.

⁷³ Vid. *F.P.*, p.33.

⁷⁴ *F.P.*, p.19.

⁷⁵ *F.P.* pp.20-21.