



**MERLEAU-PONTY:
«CARNE DE MUNDO» Y
«EXPERIENCIA DEL OTRO»**

Juan Manuel Cuartas Restrepo

MERLEAU-PONTY: «CARNE DE MUNDO» Y «EXPERIENCIA DEL OTRO»*

Resumen: el trabajo de Maurice Merleau-Ponty puede caracterizarse como la tarea de un filósofo que se pregunta de manera insistente por la percepción y por el encarnamiento del ser en el mundo. Es difícil identificar hasta qué punto perder la capacidad general de la percepción hace difícil la recepción del mundo, pero es cierto que nadie queda por fuera, y que hay una fuerza de resiliencia que permite proseguir en actividad, aproximarse a las cosas, conservar una versión positiva de sí mismo. El presente ensayo indaga, siguiendo a Merleau-Ponty, aquella razón que hay para arrojar a lo otro y a las cosas del mundo.

Palabras clave: Merleau-Ponty, cuerpo de mundo, propio cuerpo, experiencia del otro, percepción.

MERLEAU-PONTY: «FLESH OF THE WORLD» AND «THE EXPERIENCE OF THE OTHER»

Abstract: The work of Maurice Merleau-Ponty can be characterized as the work of a philosopher who is constantly asking himself about the perception and the embodiment of being in the world. It is very hard to describe to what extent the loss of perception makes it difficult to relate to the world. But it is true that nobody is ruled out, and that resilience is a strength that allows continued activity. An approach to things and preserves a positive version of one's self. This essay investigates, following Merleau-Ponty, the reason within to throw oneself to the other and to the world.

Key words: Merleau-Ponty, world body, body, experience of the other, perception.

Fecha de recepción: enero 25 de 2011

Fecha de aceptación: febrero 19 de 2011

Juan Manuel Cuartas Restrepo: doctor en Filosofía, profesor titular de la Universidad EAFIT, de Medellín, investigador invitado de la Universidad de Montreal – Canadá (2005). Colombia.

Correo electrónico: juancuar60@yahoo.ca

* Este artículo forma parte del informe final de investigación « Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty revisitados», registrado en la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad del Valle.

MERLEAU-PONTY: «CARNE DE MUNDO» Y «EXPERIENCIA DEL OTRO»*

El trabajo filosófico de Maurice Merleau-Ponty expone sin prejuicio cómo, en el origen de la interrogación, hay dos problemáticas en torno a las cuales la discusión llega a ser más y más aguda: las de la «carne del mundo» (o el sentimiento de «implicación» de un mundo entendido como explosión de signos que nadie puede ignorar), y la del «propio cuerpo» (o la dimensión del ser mirada a partir de una comprensión abierta, sensible e inteligible del cuerpo). El programa merleau-pontiano prosigue hacia una «nueva ontología» (o una «ontología de lo visible»), donde la primera problemática, la «carne del mundo», es ya diferente: la idea de objeto (de cosa en sí), no pertenece más al mundo; en tanto que la percepción reclama estar presente (ser en el mundo). El problema de la objetividad pasa a ser, en consecuencia, una cuestión técnica ligada estrechamente a una historia y a una ciencia de las cosas.

No es de extrañar por qué Merleau-Ponty se muestra enfático desde la primera frase de su último ensayo, *L'œil et l'esprit* (1960), cuando dice: «La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas» (Merleau-Ponty, 1961: 204). Pasar de aquí a la idea de una encarnación en el mundo no es difícil. El movimiento que sigue Merleau-Ponty a lo largo de su obra, desemboca finalmente en la conjunción del «propio cuerpo» con la «carne del mundo», no en los términos de una ficción que una idea como: «carne del mundo» representa el horizonte donde la axiología, la estética, la política y la ciencia comparten sin límites la pregunta sobre la situación humana.

«Carne» es, primero, un nombre para la materia misma, pero viviente; el elemento común de los seres, que transforma en animal toda materia según que esta sea propiamente viva; cabe decir, la constitución de los músculos, nervios, sangre, cartílagos que recorren la estructura ósea; la carne como la cosa palpitante, no

* Este artículo forma parte del informe final de investigación «Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty revisitados», registrado en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle.

rígida. Partiendo de la carne opuesta al espíritu, se han planteado un sinnúmero de interrogantes que convienen en señalar que si hay un lugar para el espíritu, éste será el de la carne: (¿Qué quiere decir entonces «el lugar del espíritu es la carne»?) Tan pronto se propaga la idea de que el espíritu interviene en la carne, el dualismo se transforma en religión, pero será en la negación del cuerpo donde dejará sus huellas el cincel (en la falsa lectura de las pasiones, la falsa valoración del cuerpo como cosa material corruptible y temporal, en oposición al espíritu vigoroso e inmortal; falsa moral denunciada por Nietzsche, moral de los despreciadores del cuerpo). Si se trata en cambio del cuerpo y del mundo, el término «carne» tiene siempre una significación nueva, precisamente filosófica.

Muchas tesis pueden ser desarrolladas sobre el concepto de «carne»; ir académicamente a los orígenes de la palabra, reconstruir su significación hasta desembocar en una interpretación de la «carne» cada vez más próxima al cuerpo. En el registro de los argumentos merleau-pontianos hay a este respecto una ambigüedad desafectada de orientación: de un lado, la herencia de un término husserliano, de otro lado, un término recogido de la mística a partir del cual se abre una disputa importante que restablece nuestra condición de seres naturales. Lo anterior significa que la tarea de conservar la denominación «carne del mundo», tal como es propuesta por Merleau-Ponty, reporta el compromiso de concebir la circunstancia sujeto-objeto fuera del dualismo, en un espíritu aristotélico de irrecutibilidad donde el primado de la vida y el primado de la percepción vienen a ser los elementos principales.

Si la filosofía de Merleau-Ponty consigue mostrarnos cómo de la carne puede desprenderse la percepción del mundo, es porque el lenguaje vivo de los cuerpos está puesto en relación con el mundo del otro o de «sí mismo como otro» (expresión acuñada por Paul Ricœur, por la cual se alcanza la proximidad e identidad necesaria para que un circuito simbólico de reconocimiento, interrogación y reflexión manifieste un nivel de comprensión tal que la acción y lo vivido son propios y recogidos del otro, sin extrañamiento) (Cf., Ricœur, 1990). A este respecto, Françoise Dastur habla de una «ontología de la carne y de la expresión» (Cf., Dastur, 2001); en el primer ensayo de su libro *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty* (2001), que lleva el mismo título —«chair et langage»—, la autora hace referencia a una frase muy importante de Merleau-Ponty, a partir de la cual se puede ver hasta qué punto en un sustrato que constituiría la «carne del mundo», es preciso ver la proyección del lenguaje: «Este intermundo que llamamos historia, simbolismo, verdad por construir» («Cet intermonde que nous appelons histoire, symbolisme, vérité à faire»* (Merleau-Ponty, 1955: 269). La idea de un intermundo deja abierta la cuestión de un mundo penetrado por un espíritu político irrecusable, en el que el lenguaje no remite a otra cosa que no sea a la prosecución, a todos los ámbitos, de los intercambios simbólicos.

* Esta traducción y las demás presentes en el texto son propias.

La verdadera institución de los seres humanos como «carne del mundo», aquella que está por construirse, localiza en el lenguaje los entrelazamientos («encarnamientos») de los individuos. Intermundo quiere decir, interhumano, como intersubjetivo; una condición política que señala a todos los individuos en su relación final con las cosas y con los signos. Hay aquí, en el contexto político europeo una mirada crítica de Merleau-Ponty, ya que la «carne del mundo» demandaba una reflexión sobre los acontecimientos posteriores a la guerra, en el rigor de los regímenes socialistas y bajo la Guerra Fría. La «carne del mundo» no puede, no debe ser vista a manera de otra versión metafísica de las formas platónicas o las mónadas leibnizianas; de ahí que se hable de una ontología que nos permita reconstruir cómo ciertos elementos de la experiencia directa constituyen nuestra historia, cómo en el simbolismo lucha una verdad. La complejidad de la frase de Merleau-Ponty no sólo se limita a nombrar como «carne del mundo» la proximidad entre nosotros y el mundo: nuestra carne (natural – mística – simbólica) es una alegoría apenas de la «carne del mundo».

1. RECONOCIMIENTO DE LA PERCEPCIÓN

En la génesis de una discusión sobre el reconocimiento de la percepción como *parte extra parte* del cuerpo, hay un individuo que observa y plantea interrogantes encuentra su situación en el mundo, un individuo en medio del nudo de lo que significa la percepción. No hay necesidad de teorías para dar cuenta del ser, para proporcionar respuestas claras sobre el ser, en tanto que puede decirse que hay en cada quien una confianza de ser –según la expresión de Heidegger– «el maestro del ser». En consecuencia, ¿podemos pensar la percepción como experiencia suficiente para el ser, experiencia que nos proporciona la confianza justa sobre «lo que quieren decir las cosas»?

En una nota de trabajo que data de julio de 1959, Merleau-Ponty sostiene:

Los problemas planteados en la *Phénoménologie de la perception* son insolubles debido a que yo partí allí de la distinción “conciencia” – “objeto”. No se comprenderá jamás, a partir de esta distinción que determinado hecho del orden “objetivo” (determinada lesión cerebral) pueda entrañar determinado desorden de la relación con el mundo, –desorden masivo, que parece demostrar que la “conciencia” entera es función del cuerpo objetivo– («Les problèmes posés dans *Ph. P.* sont insolubles parce que j’y pars de la distinction “ conscience ” – “ objet ” – On ne comprendra jamais, à partir de cette distinction que tel fait de l’ordre “objectif “ (telle lésion cérébrale) puisse entraîner tel trouble de la relation avec le monde, –trouble massif, qui semble démontrer que la “ consciente “ entière est fonction du corps objectif–») (Merleau-Ponty, 1964: 253).

La resistencia del problema mente-cuerpo en la filosofía de la mente, donde la condición objetiva quiere limitar por completo la experiencia y el conocimiento del sujeto, no significa más que un camino ensombrecido: un sujeto sin mundo. En la *Phénoménologie de la perception*, se puede encontrar un ejercicio teórico serio sobre la experiencia perceptiva vista desde diversas perspectivas, casi una pedagogía de la percepción con la cual Merleau-Ponty nos enseña cómo el mundo interactúa con nosotros, nosotros con los otros. Y las cosas con el lenguaje. Sin embargo, jamás la descripción ha podido dar cuenta por sí misma de la interrogación y la reflexión que suscita el problema de la percepción; de ahí la necesidad de olvidar la distinción 'conciencia-objeto', y de procurarse una noción como la «carne del mundo», para demostrar que entre la conciencia y el cuerpo objetivo no hay frontera, sino ante todo continuidad y movimiento. Merleau-Ponty se pronuncia repetidamente en relación con lo que ocurre cada vez que alguien abre sus ojos o cada vez que la experiencia de ver se ofrece como un «tocar» directo que pone en contacto el propio cuerpo con lo otro. El problema ontológico debe entenderse en lo sucesivo como: el hombre que observa, el hombre que interroga se halla ante un extrañamiento (una desviación) para llegar a las cosas.

Entendámonos, mientras que la psicología moderna hace esfuerzos por poner en relación una conciencia interior y un mundo exterior, en la filosofía el movimiento de las ideas gana un valor relativo ante las problemáticas de la percepción, el conocimiento y el lenguaje. Pero, ¿puede un ejercicio crítico terminar con una respuesta a lo que es el ser en el mundo? Según Merleau-Ponty, el movimiento de la filosofía ha de ir de las respuestas a las preguntas. Si nadie carece de ideas acerca de la percepción, acerca del ser o del ser en el mundo, no es absolutamente a expensas de una multiplicación de perspectivas. Para comenzar, existe una «fe perceptiva», o creencia fundamental en cada cosa (la confianza suficiente de que, con la apertura de los ojos, se tendrá algo para ver; que ante la tentativa de atrapar una cosa, será posible tocarla con las manos). Dicha «fe perceptiva» procede del acto de cuestionar sin cesar las mismas cosas; todo esto significa la mundanidad. ¿Para qué preguntar si ya se tienen las respuestas? Pero si la filosofía se instala como sistema, ¿qué hacer entonces?, ¿a dónde ir? Merleau-Ponty señala: «... si se pregunta qué es *nosotros*, qué es *ver* y qué es *cosa* en el *mundo*, se entra en un laberinto de dificultades y de contradicciones» («Si l'on se demande ce que c'est que *nous*, ce que c'est que *voir* et ce que c'est que *chose* ou *monde*, on entre dans un labyrinthe de difficultés et de contradictions») (Merleau-Ponty, 1964: 17).

Según dictado de la filosofía reflexiva o idealista, la conciencia en sí misma constituye la realidad. La oposición entre esta filosofía y una filosofía intuitiva o realista, que espera recibir del mundo exterior el conocimiento de las cosas, es inevitable. No obstante, una fenomenología que ponga en evidencia la comprensión del pensamiento y profundice en el conocimiento del mundo, puede revelar el

camino que queda trazado entre reflexión e interrogación. Merleau-Ponty saca provecho de una tradición rigurosa como la fenomenología recogida de Husserl y Heidegger, que toma al sujeto no sólo como ser del mundo, sino también como “factor” de la percepción en el interior de un «mundo encarnado», porque decir “percepción” es decir “entrecruzamiento sujeto-mundo” sin principio de solución, sin privilegio de una voluntad o de una materia exterior regulada por una forma. Teniendo presente el desarrollo del pensamiento de Merleau-Ponty, no se puede esperar encontrar en el paso de la naturaleza a la conciencia la oposición sujeto-objeto; ni en el ámbito de la experiencia perceptiva, ni en el plano de una dialéctica de la acción. Merleau-Ponty ilustra el inacabamiento de lo uno y de lo otro: sujeto y objeto participan de un «elemento» más general llamado «carne del mundo». Hay, del lado del sujeto, una voluntad de ser más, un poder salir de sí mismo, mientras que del lado del objeto hay —tal como lo enuncia Husserl— un «horizonte»; razón por la cual la percepción implica un tratamiento profundamente dialéctico, reservado a una «nueva ontología».

2. EXPERIENCIA DEL OTRO

Privilegiar un acontecimiento, por ejemplo «lo otro», e intentar reconstruir su emplazamiento en la filosofía, puede ser una buena lección para no perder tiempo con los problemas derivados de la significación y la referencia. El ejercicio crítico no comienza aquí por la discusión sobre los substitutos verbales de las cosas, sino más bien por el orden de lo dicho. En otras palabras, «lo otro» no significa más que «lo otro» y esto es suficiente. Intentemos mirar por tanto por qué lo uno no se revela más que en función de lo otro, al mismo tiempo que se reconoce estar suscrito a las condiciones innegables de la diferencia. No hay duda de que lo uno se reconoce en lo otro, que lo pone en la condición de estar en el mundo, y reclama una actualización que implica un entorno humano. La diferencia con lo otro permite justamente volver sobre sí mismo, entrar en sí, no simplemente como determinación espacial, sino como pregunta irrevocable por la alteridad. El otro, por su parte, espera nuestras demandas, recibe nuestras miradas, participa de nuestras acciones por el *habitus* y por el contacto mismo (Ronald Bonan hace un recorrido por las referencias que aproximan los conceptos de «*habitus*» de Pierre Bourdieu y de «estructura» de Merleau-Ponty. « Es conocida la deuda de Pierre Bourdieu en relación con Merleau-Ponty en cuanto a la noción de *habitus* —escribe Bonan— : reaccionando contra la negación del papel de los agentes sociales desde un marxismo estructuralista, Bourdieu concibe la noción de *habitus* como sistema de disposiciones adquiridas por el sistema social, “matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones” (Cf., Bonan, 2001). Así, nuestro conocimiento de lo otro no significa una pérdida de autodeterminación; por el contrario, si lo otro pone en cuestión la calidad y la originalidad de las acciones, ello no es posible más que en el marco de la institucionalidad de la vida humana.

Es importante en esta descripción guardar distancia en relación con la actitud de los filósofos idealistas que prefieren compartir el conocimiento entre el interior de la conciencia y el exterior del mundo, celebrando el «espesor del *cogito*» como condición del ser en el mundo. Si hay una operación que llama nuestra atención, es la pérdida de claridad de los métodos filosóficos reflexivos o, como lo ha sugerido Merleau-Ponty, «[sin cesar, la filosofía se encuentra] obligada a volver a ver y redefinir las nociones mejor fundadas, crear palabras nuevas para designarlas, emprender una verdadera reforma del entendimiento [...]» (Merleau-Ponty, 1964: 17). Sin ir muy lejos, esta tarea atañe a la interrogación sobre nuestra situación de encarnación en el mundo, al punto que una palabra basta para guiar esta búsqueda y para considerar la respuesta a los interrogantes propuestos por Merleau-Ponty: «... qué es *nosotros*, qué es *ver* y qué es *cosa* en el *mundo*...» («... Ce que c'est que *nous*, ce que c'est que *voir* et ce que c'est que *chose* ou *monde*...») (Merleau-Ponty, 1964: 17). Se trata de la palabra “contingencia”, cuya consideración de la experiencia de lo otro se encuentra siempre en el empeño de una situación de encarnación. Por consiguiente, el *cogito* ha sufrido ataques duros a tal punto que, si queda aún como fundamento de una interpretación sobre el contenido de la verdad y de nuestro conocimiento de la realidad, no es debido más que a la timidez de los «filósofos de lo otro». Se puede decir: «Pienso, luego soy otro». En otras palabras, si no pienso, no puedo descubrir lo otro; pero si efectivamente pienso, es lo otro lo que me llama y me muestra el universo. Ahora bien, reconocerse a sí mismo como otro hace nacer el pensamiento en dos sentidos: la interrogación y la reflexión. Más aún, compartir la percepción da lugar a la aproximación y al conocimiento de lo otro.

El trabajo de Merleau-Ponty puede caracterizarse como la tarea de un filósofo que se pregunta de manera insistente por la percepción y por el encarnamiento del ser en el mundo. Es difícil identificar hasta qué punto perder la capacidad general de la percepción hace difícil la recepción del mundo, pero es cierto que nadie queda por fuera, y que hay una fuerza de resiliencia que permite proseguir en actividad, aproximarse a las cosas y conservar una versión positiva de sí mismo. Es igualmente cierto que hay una razón para arrojarse a lo otro y a las cosas del mundo. Si es posible hablar de una percepción que, como lo imaginario, desborda todos los límites de la realidad, es tal vez porque la percepción responde a las condiciones de cada situación (puede verse aquí cómo «el ser situado» de Sartre no está lejos). Así, tocar y ser tocado, escucharse, verse, no constituyen experiencias paradójicas, ya que no puede haber otra razón para la intersubjetividad, para el encarnamiento y para el conocimiento de las cosas; diferente a compartir la percepción como un doble movimiento, como una correspondencia. Efectivamente, se puede constatar que Merleau-Ponty no busca saber si alguien tiene o no conciencia del mundo, sino si se hace representaciones, si traduce la experiencia como puede hacerlo el pintor: de manera penetrante y activa.

¿Si puede decirse que la experiencia es verdaderamente común, para qué esperar una descripción completamente particular de la percepción? De un lado, puede considerarse que nunca la generalidad mostrará cómo la expresión es una suerte de formación individual de las representaciones del mundo, pero la reflexión crítica que ha desarrollado Merleau-Ponty nos presenta precisamente lo contrario: hasta qué punto no hay distancia entre la expresión y la encarnación. De otro lado, es preciso admitir que lo visible y lo invisible son las fuentes de una comprensión necesaria de sí mismo; no olvidemos tampoco que no hay intersubjetividad posible mas que partiendo del cuerpo abierto y del lenguaje, y que el sentido acerca del mundo compartido nos ubica nuevamente en la perspectiva de la percepción dirigida hacia el campo de la significación, lo que quiere decir, del lado del mundo. Debe reconocerse sin embargo que la tarea que Merleau-Ponty se ha propuesto no es fácil ya que no basta describir cada situación donde la percepción tiene lugar como un acontecimiento integral de la vida. Merleau-Ponty permanece en el campo de la percepción y reconoce sin embargo el peligro que hay en perder la perspectiva fenomenológica donde lo invisible y lo otro muestran su presencia bajo la forma de una afectación dirigida al propio cuerpo.

En la *Quinta meditación cartesiana*, Husserl abre una discusión en torno a la conciencia y su relación con la temporalidad humana. De su lado Merleau-Ponty en el momento de su muerte, cuando deja los manuscritos para su próximo libro, *L'Origine de la Vérité* –finalmente intitolado *Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail* (1964)–, plantea el mismo problema que tiene para él una significación particular: buscar la relación existente entre la conciencia y el mundo, la interdependencia “adentro-afuera”, legible en el fenómeno de la encarnación. El cuerpo recibe como nunca antes un tratamiento sacado de la filosofía; la cultura de los despreciadores del cuerpo era a tal punto fuerte que el cuerpo permanece olvidado y desdeñado, pero con Merleau-Ponty un movimiento filosófico que implica el cuerpo hace finalmente su entrada entre los problemas del pensamiento.

Merleau-Ponty –escribe Françoise Dastur– no se propone solamente *completar* la filosofía de la conciencia afinando del lado del sujeto el fenómeno del cuerpo y del lado del objeto el mundo como campo y como estructura de horizonte [...]. Pero, ¿es de asombrarse que Merleau-Ponty se proponga como tarea en *Le Visible et l'Invisible* la elaboración de una “ontología del adentro” o “intra-ontología” que no revela más aquel pensamiento de sobrevuelo que se opone siempre lo negativo puro a lo positivo puro y que se mantiene en la inercia del mundo sensible y en el interior de un “ser en dehiscencia”? («Merleau-Ponty ne se propose pas seulement de *compléter* la philosophie de la conscience en ajoutant du côté du sujet le phénomène du corps et du côté de l'objet le monde comme champ et comme structure d'horizon [...]. Mais faut-il s'étonner que Merleau-Ponty se donne pour tâche dans *Le Visible et l'Invisible* l'élaboration d'une “ontologie du dedans” ou “intra-ontologique” que ne révèle plus de

cette pensée de survol qui oppose toujours du négatif pur à du positif pur et qui se maintienne dans l'inhérence au monde sensible et à l'intérieur d'un "être en déhiscence" ?») (Dastur, 2001: 84-85).

Efectivamente, el movimiento de Merleau-Ponty no enmascara una problemática existencial, tampoco una dialéctica de la intuición, sin resaltar antes una interrogación en relación con un entrecruzamiento posible de las líneas que componen la vida, el mundo, lo otro. Es significativo ver cómo la integración entre el yo y el mundo, o entre la conciencia y el mundo, el cuerpo, la vida, el horizonte, la situación, parece no tener fin cuando la reflexión se concentra en el movimiento "adentro-afuera", de donde vienen los asuntos más relevantes de la filosofía.

3. LA PRIORIDAD DEL «MOVIMIENTO»

La falta de categorización en la percepción, la entrada del sujeto en el mundo, el privilegio de tener un lenguaje dispuesto en el cuerpo para cada instante de la vida, la necesidad de un relato coherente sobre sí mismo y sobre el otro, la imaginación siempre abierta, etc., consiguen mostrarnos el movimiento incesante, el circuito, el encarnamiento, la fluctuación instituida por el organismo mismo. «Mi movilidad –escribe Merleau-Ponty–, es el medio de componer la movilidad de las cosas, y por tanto de comprenderla y de sobrevolarla. Por principio toda percepción es movimiento» (Merleau-Ponty, 1964: 284). Siempre en la percepción, basta ir al campo visual para deducir la presencia de una «movilidad envolvente» de la experiencia: observar, escuchar, tocar, nada es verdaderamente fijo, las cosas tienden las unas hacia las otras a toda velocidad, el desplazamiento es real, la deconstrucción, la descomposición, tanto como la unión, la procreación, la transposición, no son realidades imaginarias. Si hay un equilibrio propio de la percepción, éste, paradójicamente, garantiza el movimiento.

Considerar, de otro lado, la «retención», subrayando que ésta no implica nada diferente en relación con la ilusión que conservamos de que las cosas parezcan siempre las mismas, sabiendo que incluso en la invisibilidad permanecen enteramente ellas mismas, agarradas a ellas mismas. He aquí el punto de anclaje que Merleau-Ponty da a la reflexión. La presencia perceptiva llama a una retención que da los principios de organización del mundo: un juego de imposiciones y de imágenes vivas de las cosas en un mundo siempre en movimiento. Sin riesgo a equivocarnos, la argumentación de una retención diacrítica de las palabras, es decir, la pura significación cultural de palabras como «dios», «muerte», «ley», «verdad», más que un simple trabajo filológico, demanda un estudio antropológico, filosófico e histórico.

Puede parecer redundante hablar, a propósito de las últimas obras de Merleau-Ponty, de la importancia de una «existencia encarnada». Al querer salir del idealismo, Merleau-Ponty se vuelve hacia el pensamiento de Heidegger, donde puede localizarse la fuente de una fenomenología de la encarnación. Pero ¿qué puede significar como tal una filosofía de la encarnación en Merleau-Ponty?

1. A partir de *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, el problema de la percepción está orientado particularmente hacia el problema de la existencia y la percepción del cuerpo, aquí es necesario prestar atención al desarrollo de ciencias como la neurología, en tanto que ciencia que describe el funcionamiento del sistema nervioso como la conducción del influjo nervioso y no como una elaboración del pensamiento.
2. Lo anterior significa que estudiar la percepción equivale a revelar que el mundo no es, en su origen, una suma de objetos, y que la existencia subsume la percepción (su «encarnación» en el ámbito ontológico) como modalidad original de la conciencia.
3. Merleau-Ponty se sirve de los beneficios de la dialéctica bajo la forma de una interrogación sobre la interacción política-filosofía. Desde una perspectiva dialéctica, toda pregunta sobre nuestra condición deviene política. Sin ir a las divergencias, la interpretación de la historia hace posible una comprensión del objeto y de la acción, en tanto que acontecimientos políticos: el marxismo, el bolchevismo, la crisis, la revolución, la cuestión judía, el estalinismo, etc., fueron examinados por una generación de filósofos entre los cuales Merleau-Ponty y Sartre participaron a riesgo de su propio pensamiento como filósofos de la existencia.

En su estudio sobre *Le visible et l'invisible*, Françoise Dastur observa un «fundamento corporal de la subjetividad» que puede resumirse también como «existencia encarnada», como ambigüedad en la primera persona de las experiencias corporales y del mundo visto como segundo cuerpo. A fin de restablecer el pensamiento como fundamento de la subjetividad, conviene partir de la distinción entre la existencia como cosa y la existencia como conciencia; sin dualismo, sin análisis reflexivo sobre nuestra existencia, solamente como un fundamento corporal. Dastur propone en conclusión: «Lo que Merleau-Ponty descubre es, por tanto, una verdadera alteridad del cuerpo en relación con la existencia en primera persona» (Dastur, 2001: 33-34). Ahora bien, el trabajo filosófico de Merleau-Ponty avanza poco a poco y persigue este objetivo a través de preguntas psicológicas acerca del comportamiento y la redefinición de las relaciones del alma y del cuerpo (*La structure du comportement*), pasando por la descripción fenomenológica de la experiencia y el «objetivismo antepredicativo»

del entorno (*Phénoménologie de la perception*), hasta la reconstitución de la génesis de la encarnación y de la comprensión paradójal de sí y del cuerpo (*Le visible et l'invisible*).

Un buen número de razones pueden mostrar cómo en su último período Merleau-Ponty desplaza su búsqueda sobre la percepción hacia el campo de la intersubjetividad. Esta tarea puede llevarse a cabo porque hay, primero que todo, una alteridad fundada en el cuerpo y, al mismo tiempo, porque el descubrimiento de la primera persona depende de su entrada en el lenguaje. Así, la discusión filosófica –sin caer en el individualismo o en el solipsismo– debe centrarse primero en el «yo», cuya encarnación toma origen en los límites del lenguaje, porque antes de ser para el otro, cada quien es un yo que se interroga y se cuenta historias a sí mismo. El filósofo de la mente Daniel Dennett llama a esta función, precisamente, el «yo narrativo», que reconoce la necesidad del yo de volver sobre sí mismo como principio de la intersubjetividad: pleno de historias y apelando a la percepción del mundo, la mente de cada quien construye su relato encarnado.

La lucha de conceptos toma de ordinario gran intensidad en filosofía. Seguramente sin la intención de destruir el concepto de «constitución», en el cual concentra Husserl su atención, pero para levantar el proceso esencial de conocimiento del individuo, Merleau-Ponty vuelve su mirada hacia el concepto de «encarnación», con el que somete a discusión una esencial precariedad de la unión visible-invisible, individuo-mundo, lenguaje-carne. En Husserl la idea de «constitución» no responde a una evolución bajo la forma de una distinción entre el cuerpo vivo y un objeto, cuya simple materialidad no se ofrece a la observación integral. Por el contrario, en relación con la pregunta sobre la esencia de la existencia, el cuerpo no conoce otro límite que su presencia. De su lado, el concepto de «encarnación» habla del cuerpo visto como un objeto incompletamente constituido, es decir, que no sería un objeto propiamente dicho, sino un espacio vivo de interconexiones y de sensaciones en diferentes planos: tocador- tocado, oidor-escuchado, observador-visto, etc. Insistir en la incompletitud del cuerpo señala la importancia de la «encarnación» en relación con la «constitución»; si el primer concepto es ontológico y funda su valor en la ambigüedad del cuerpo y la experiencia de sí, el segundo concepto viene a ser teórico, casi como un pensamiento universal sobre la no reducción de la mente ni del cuerpo.

Se puede someter a examen la teoría husserliana de la percepción, a fin de determinar si efectivamente se consigue por la aprehensión intencional de un contenido sensible, o si la percepción así vista no desarrolla más que una teoría mentalista en la que la intencionalidad pone en orden el mundo exterior. Hay aquí una distinción de sensaciones en dos planos:

- a. La percepción dirigida sobre la cosa misma, registra un *plenum* de sensaciones.
- b. La percepción, que «atrapa» de hecho una sensación, está ligada al espacio.

En cada plano es evidente que la percepción realiza una exposición motivada por la aprehensión intencional de un contenido sensible. Lo que falta al análisis de Husserl es la deducción de la importancia del segundo plano sobre el primero, lo que viene a significar: ver primordialmente en la organización espacial la configuración del mundo según la animación de las cosas mismas. Para Merleau-Ponty el problema pasividad-actividad en la percepción encuentra una solución esencial: la consideración del presente; una dialéctica que nos permite vivir el problema de la percepción de manera no abstracta, que nos muestre que no se trata solamente de las cosas, sino de las relaciones sin fin que se establecen con las cosas, que la percepción es en realidad una fuente de información. En un mundo que no puede ser traducido por la idea husserliana de intencionalidad, es decir, como el modo de ser de una conciencia absoluta enfrentada a la determinación de lo corporal, la distinción entre los dos movimientos (cuerpo y conciencia) remite a la doble dimensión de lo visto y lo aprendido. El análisis de la conciencia sin ninguna representación del cuerpo no basta: la intencionalidad en Merleau-Ponty es operante y no pasa por la representación que predefine la conciencia. Hay en la intencionalidad una manifestación hacia el cuerpo que no cesa de reclamar el acceso al mundo.

La lectura de las últimas páginas de Merleau-Ponty nos muestra que el cuerpo aprende por contacto directo (sensible) y que el acceso que tiene al sentido es posible por la expresividad; en adelante, dos opciones pueden ser tomadas en consideración: «poder» y «distinción»; la primera como respuesta al valor objetivo de la presencia del cuerpo; la segunda como la ocasión de hacer una exposición sobre sí mismo. Sin olvidar la condición original y natural humana, la observación del cuerpo reclama inscribimos en un doble movimiento del sentido: la revelación de una inmanencia y la interpenetración en un mundo sensible. Dicho de otra manera, el circuito del cuerpo no termina en la operación de la expresión, ya que –como en las obras de arte– no hay distinción entre lo expresado y la expresión; el cuerpo está «recubierto» por un lenguaje, un aura, una historicidad.

Ahora bien, con el propósito de pensar la existencia como un movimiento de encarnación, lo esencial no ha sido dicho aún. Si, de una parte, rechazando el mundo inteligible se busca, como asegura Merleau-Ponty, «una rehabilitación ontológica de lo sensible» («une réhabilitation ontologique du monde intelligible»). (Merleau-Ponty, 1960: 210), no habrá como tal mundo sensible, a menos que se cree, como Merleau-Ponty lo ha hecho, un elemento del mundo inteligible (el «quiasma») que dé cuenta del mundo sensible. Si, de otra parte, lo «sensible» coincide con el cuerpo y su relación con el mundo, a la manera de una *psique*

puro cuerpo, la respuesta es la «encarnación» vista como textura inagotable en un continuo hacerse. Cada cosa intenta mostrarnos un interés creciente por la rehabilitación del sentido y el lenguaje ligados al cuerpo; se trata de romper así la simplicidad del mundo natural, de encontrar en los signos la expresividad, el desdoblamiento de lo sensible. «Encarnación» quiere decir, entrecruzamiento de lo sensible y del lenguaje, reversibilidad del sentido y del sentir.

Diferentes comentaristas coinciden en afirmar que en los capítulos inacabados de *Le visible et l'invisible* se hace presente una «nueva ontología» que consigue mostrar dos vías fundamentales para emprender la interpretación del ser-en-el-mundo, a saber:

- a. Nos preguntamos primero por qué nuestra percepción del mundo no toma su origen en una ilusión de realidad que concilie con lo indeterminado, sino en una fe o en un conocimiento profundo de nuestra relación con el mundo.
- b. Segundo, la interrogación sobre los elementos de la percepción nos remite a los campos de la estética, donde tiene lugar la expresividad o el entrecruzamiento cuerpo-mundo-lenguaje.

Por tanto, cuando Merleau-Ponty propone orientarse hacia una «nueva ontología», no olvida la fuente de la percepción considerada en su justa dimensión como una fe, un valor de los individuos que intervienen en la realidad en función de su propio desenvolvimiento y de su presencia. Tal como lo ha comprendido Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, la percepción, de cierta manera, no apela a una conciencia (un *cogito*), sino a una fe de estar adentro-afuera del mundo donde lo invisible puede decirnos tanto de las cosas como lo visible mismo. Fiel a una metodología que le permite moverse en campos sin lugar a dudas diferentes como la política, la fenomenología, la estética y la ontología, Merleau-Ponty no pierde de vista un pensamiento dialéctico para ir a las experiencias sacadas de la percepción. Teóricamente el movimiento dialéctico tiene su origen en la observación crítica de la ambigüedad de los elementos sobre los cuales ha sido constituida una realidad particular, por ejemplo, el propio cuerpo, el “sí” y el “no” de las acciones políticas, la presencia absoluta de las cosas mismas más allá de la percepción. Un pensamiento dialéctico nos exige responder por los acontecimientos más indefinidos de nuestra percepción: en otras palabras, poder hacer visible lo invisible. La percepción, como lo ha constatado Merleau-Ponty, propone un doble movimiento: tocando-tocante, donde las cosas del mundo se encarnan entre ellas revelando asuntos dialécticos por excelencia: ¿Cómo ir al dinamismo de las cosas fuera de una lógica de la apariencia?, ¿cómo sobrepasar el rigor analítico para pasar al reconocimiento de las contradicciones?, ¿puede conjugarse el carácter inseparable de las proposiciones en una categoría superior, fundamentalmente dialéctica?, ¿qué hay, finalmente, en la perspectiva de la producción del sentido? Vemos así cómo, sin el concurso de la dialéctica, el

ingreso en el mundo no tiene lugar ni llega a su término: la encarnación. Si ya el lenguaje lucha dialécticamente para dar cuenta del fracaso de la objetividad y del desdoblamiento de la originalidad, ¿cómo no prestar atención al trastorno de las percepciones?, en otras palabras, ¿cómo no deducir lo invisible?❧

REFERENCIAS

Bonan, Ronald (2001). *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*. La dimension commune, volume 1, Paris: L'Harmattan.

Dastur, Françoise (2001). *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne: Encre Marine.

Merleau-Ponty, Maurice (1955). *Les aventures de la dialectique*, Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1960). *Signes*, Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1961). «L'œil et l'esprit», En: *Les Temps Modernes*, 17^o Année, N^o 184-185.

Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Le Visible et l'Invisible*, seguido de *Notes de travail*. Texto establecido por Claude Lefort, acompañado de una introducción y de un posfasio, Paris: Éditions Gallimard.

Ricœur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil.