

## LA ENCARNACIÓN DE LA CONCIENCIA EN LA FILOSOFÍA DE M. MERLEAU-PONTY Y SUS CONSECUENCIAS RESPECTO DE LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL SUJETO

Esteban A. García  
*Universidad de Buenos Aires*

### Resumen

Este trabajo se propone mostrar, en primer lugar, el modo en que la esencial encarnación de la conciencia propuesta en la *Fenomenología de la Percepción* cuestiona los principales caracteres que han prevalecido en la reflexión moderna sobre el sujeto. La formulación de un sujeto corporal supone un debilitamiento del carácter autoconciente, apodíctico, libre, trascendental y constituyente del yo, entre otros. En segundo lugar, atendiendo a la última filosofía de Merleau-Ponty, mostramos la persistencia de este “yo corporal” como elemento indispensable de la “ontología de la carne”. De este modo es puesta en cuestión la interpretación más extendida acerca de la evolución del pensamiento merleau-pontyano, aquella que señala una ruptura entre una supuesta herencia moderna y subjetivista en el “primer Merleau-Ponty” frente a la pretendida desaparición del cuerpo propio y el sujeto en el “último Merleau-Ponty”.

*Palabras-clave:* Autoconciencia - *Cogito* - Cuerpo - Descartes - Emociones - Kant - Libertad - Mente - Modernidad - Merleau-Ponty - Pensamiento - Percepción - Persona - Sujeto - Temporalidad - Voluntad - Yo

### Abstract

This paper intends to show, in the first place, the way in which the essential incarnation of consciousness as proposed in the *Phenomenology of Perception* disputes the main features which prevailed all along modern reflection on subjectivity. The formulation of a bodily subject presupposes a weakening of self-consciousness, apodicticity, free will, transcendentality, and of the constituting function attributed to the ego, among other

---

*Recibido: 21/05/06. Aceptado: 18/07/06.*

characteristics. In the second place, directing our attention to Merleau-Ponty's latter philosophy, we show the persistence of this "corporeal ego" as an indispensable element of "the ontology of the flesh". Thus, we question the more usual interpretation of the evolution of Merleau-Ponty's thinking, that which marks a rupture or break between a supposed modern and subjectivistic legacy in the "former Merleau-Ponty" as opposed to an alleged vanishing of the body and the subject in the "latter Merleau-Ponty".

*Keywords:* Self-Consciousness - *Cogito* - Body - Descartes - Emotions - Kant - Freedom - Mind - Modernity - Merleau-Ponty - Thought - Perception - Person - Subject - Temporality- Will - Ego -Self

El propósito primero y central de este trabajo es mostrar las consecuencias de la "encarnación de la conciencia" operada por la filosofía de Merleau-Ponty respecto de la concepción moderna del sujeto. Sostendremos que la afirmación "yo soy un cuerpo" contenida en la obra más conocida del filósofo (*Phénoménologie de la Perception*, 1945) implica no un abandono, pero sí una redefinición del sujeto moderno y sus caracteres típicamente asociados (tales como los de su autonomía, autotransparencia y trascendentalidad, entre varios otros). En segundo lugar, pretenderemos mostrar que esta intuición central de un sujeto carnal persiste en la reflexión merleau-pontyana hasta en su último pensamiento. En este sentido, pondremos en duda la más corriente interpretación acerca de la evolución del pensamiento de Merleau-Ponty -que abreviaré como "rupturista"-, aquella que sostiene que el filósofo en su última filosofía, asociada con una "ontología de la carne", *rompió* con las ideas básicas expuestas en la *Fenomenología de la Percepción*. La evolución de su pensamiento se nos aparecerá así más bien como el progresivo develamiento de un único escenario coherente, en el que se enfocan paulatinamente distintos sectores de una única escena, ampliándose o centrándose en ocasiones el foco sin que cambie el escenario mismo. Merleau-Ponty sugiere entender su propia evolución de este modo cuando afirma que "lo que se podría considerar psicología (*Fenomenología de la Percepción*) es en realidad ontología"<sup>1</sup>, es decir: *ya era* ontología. Dicho de otro modo, la última filosofía de Merleau-Ponty, según esta afirmación del filósofo que coincide con nuestra interpretación, no haría más que desarrollar, prolongar o explicitar la ontología que ya estaba esbozada y contenida en los planteos de la *Fenomenología de la Percepción* sin ruptura alguna.

---

<sup>1</sup> *Le Visible et l'Invisible*, p. 253. Cit. por R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 1998, p. 124.

Precisamente la concepción merleau-pontyana del sujeto parece ser la piedra de toque de la interpretación “rupturista”.<sup>2</sup> A primera vista, *La Fenomenología de la Percepción* se ocuparía del “cuerpo-sujeto” o de un “yo-cuerpo”<sup>3</sup> mientras que en los últimos textos la tematización del sujeto se habría disuelto en la cuestión de la “carne” (*chair*). El yo habría *desaparecido* en la “promiscuidad ontológica” del “Ser de indivisión”, el entrelazamiento universal, una mezcla indiscernible que Sartre relacionó con una suerte de regresión de Merleau-Ponty a un “narcisismo primario”, un deseo de “reconquistar esta concordia inmediata con el todo que es la suerte de los niños amados”<sup>4</sup> que se habría acentuado tras la muerte de la madre del filósofo en 1953. Renaud Barbaras afirma, por ejemplo, que en la *Fenomenología de la Percepción* “Merleau-Ponty permanece dentro del marco de una filosofía de la conciencia”<sup>5</sup>, mientras que en el “último Merleau-Ponty”, “el cuerpo propio [que era para el filósofo el sujeto mismo] está destinado a desaparecer en provecho de la carne como ser de indivisión”.<sup>6</sup> Para afirmar esta ruptura el exégeta postula que Merleau-Ponty habría eludido en la *Fenomenología de la Percepción* la cuestión ontológica, aun si el mismo Merleau-Ponty afirmaba explícitamente en aquella obra que al hablar del cuerpo estaba definiendo “entre el puro sujeto y el puro objeto *un tercer tipo de ser*”.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Algunos exégetas consideran que un quiebro se percibe también en su teoría del lenguaje. En otro trabajo (“Cuerpos que suenan. Aspectos de la filosofía del lenguaje de M. Merleau-Ponty”, a publicarse en el próximo número de *Escritos de Filosofía*, Academia Nac. de Ciencias de Bs. As., 2004) mostré de qué modo, desde la *Fenomenología de la Percepción* hasta *Lo Visible y lo Invisible*, pasando por “La conciencia y la adquisición del lenguaje”, “Sobre la Fenomenología del Lenguaje”, *La Prosa del Mundo* y otros textos, son exactamente *las mismas intuiciones* las que son esbozadas y desarrolladas: la fundación del sentido lingüístico en el sentido perceptivo, el enraizamiento del pensamiento en su expresión lingüística, el cuestionamiento de la posibilidad de universales lingüísticos o de una gramática universal, la derivación de la expresión lingüística desde el sentido “mudo” por medio del gesto y el fonema, etc. Incluso el aspecto estructural del lenguaje enfatizado desde los escritos de los años cincuenta no contradice, sino que por el contrario enriquece, complementa y se integra armónicamente a su reflexión anterior sobre el lenguaje.

<sup>3</sup> Con este título de “cuerpo-sujeto” precisamente comenzaba el ya clásico estudio sobre la filosofía merleau-pontyana de Remy C. Kwant: “Merleau-Ponty’s fundamental discovery: the Body-Subject” (*The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, Duquesne Un. Press, 1963, pp. 11 ss.)

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, “Merleau-Ponty vivant”, en *Les Temps Modernes*, París, 1961, n. 184-185, p. 358.

<sup>5</sup> R. Barbaras, *ibid.*, p. 180.

<sup>6</sup> *Idem.*, p. 80.

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción* (en adelante *FP*), Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, p. 362.

Barbaras considera que después de dar pie, en los primeros capítulos de la obra, a una postulación de la ambigüedad ontológica del cuerpo nunca desarrollada por sí misma, el filósofo habría dado un paso atrás en la tercera parte, “reactivando la cuestión del sujeto” y “reivindicando la idea de conciencia”.<sup>8</sup> Como veremos al abordar el contenido de estos capítulos es cuanto menos discutible si no directamente inverosímil que el objetivo de esta tercera parte sea reivindicar el sujeto y la conciencia en vez de debilitarlos. En la misma línea que Barbaras, pero de modo más preciso, Bernhard Waldenfels reconoce en la *Fenomenología de la Percepción* una “tendencia de compromiso” con el subjetivismo moderno que recorrería la obra paralelamente a “una tendencia radical” o crítica: “el debilitamiento del punto de vista de la conciencia continúa la filosofía de la conciencia y trabaja a la vez contra ella”. A pesar de la explícita intención de Merleau-Ponty de superar la oposición de sujeto y objeto mediante el recurso a una tercera dimensión, el comentarador considera que “permanece vigente la prioridad de un polo”, el subjetivo.<sup>9</sup>

Para comprender el alcance de la crítica o de la reformulación merleau-pontyana será necesario recordar qué se ha entendido en la modernidad y qué entendemos usualmente al hablar de “sujeto”, “yo” y “conciencia”. Hablar de “el sujeto moderno” es ya, evidentemente, una generalización abusiva. Sin embargo, nos contentaremos con una modesta enumeración de algunos de los caracteres fundamentales con los que el sujeto se ha

---

<sup>8</sup> R. Barbaras, *ibid.*, p. 160.

<sup>9</sup> Bernhard Waldenfels, “Perception and Structure in Merleau-Ponty”, *Research in Phenomenology*, New Jersey, Humanities Press, Vol. X, 1980, pp. 27, 28. Para ampliar la lista de exégetas que, de modos diversos, siguen esta interpretación, podemos citar la afirmación de Pascal Dupont acerca de que en la *Fenomenología de la Percepción* “la exigencia a la que responde el *cogito*, aquella de una coincidencia consigo mismo, no es abandonada ni considerada ilusoria” (“Du *cogito* tacite au *cogito* vertical”, en *Chiasmi International*, Milano, Associazione Culturale Mimesis, 2000, p. 283). En algunas ocasiones -ya que no siempre- Merleau-Ponty mismo interpreta su propia evolución en términos “rupturistas”. En un inédito afirma: “Nuestra corporalidad no debe ser puesta en el centro como lo hice en la *Fenomenología de la Percepción*: en un sentido, ella no es más que la bisagra del mundo, su peso no es otro que el del mundo. Ella no es más que la potencia de una ligera separación respecto del mundo” (cit. por R. Barbaras, *ibid.*, p. 160). Nos referiremos más abajo a los problemas de interpretación de esta afirmación. Y en *Lo Visible y lo Invisible*: “los problemas planteados en la *Fenomenología de la Percepción* son irresolubles porque yo parto allí de la distinción conciencia-objeto” (cit. por R. Barbaras, *ibid.*, p. 124). Esta ocasional autointerpretación de Merleau-Ponty me parece solamente mostrar el deseo del filósofo de subrayar exageradamente la originalidad de sus últimas concepciones.

ligado a lo largo de unos cinco siglos de reflexión filosófica. No podemos pretender que la enumeración sea exhaustiva ni tampoco, por supuesto, que cada uno de estos caracteres atraviese la entera reflexión moderna sobre la subjetividad. Nos concentraremos más bien en algunos “rasgos de familia” que han pervivido lo suficiente como para trazar una especie de “retrato” del “sujeto de la filosofía moderna”, atendiendo especialmente a la filosofía cartesiana y complementándola con algunas referencias a las filosofías crítica y fenomenológica, ya que es en este marco conceptual en el que se encuadra la posterior crítica de Merleau-Ponty. Para trazar este retrato -o más modestamente, este “boceto”- de alguien de cuya existencia los historiadores de la filosofía pueden legítimamente dudar, me permitiré algunos anacronismos y algunas asociaciones no causales sino hermenéuticas, que el lector avezado sabrá disculpar e interpretar. Estoy convencido de que todo lector contemporáneo podrá reconocer en el modelo terminado algún “aire de familia”, e incluso a un pariente bastante cercano. Nos proponemos mostrar que si rasgos como éstos- el carácter mental, autoconciente, apodíctico, libre, volitivo, autónomo, emocional, trascendental, constituyente, etc.- o rasgos directamente emparentados con éstos cubren en buena medida lo que la modernidad en general ha entendido por “sujeto”, Merleau-Ponty se propuso en su *Fenomenología de la Percepción* precisamente poner a todos y cada uno de ellos en cuestión. Veamos concretamente de qué modo.

1.) *El carácter mental del yo.* Al menos desde Descartes, pero en consonancia con la tradición platónica y cristiana, el yo es esencialmente espiritual, es mente o *pensamiento*: “mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él .... No soy de ningún modo ese ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano”, enuncia Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* (1641).<sup>10</sup> Recordemos que un siglo antes, Martín Lutero había aportado un elemento importante a esta concepción moderna del sujeto al extender la doctrina de la salvación por la fe -una condición del “hombre interior”- y no por las obras (exteriores). La religión pasará a ser en última instancia, más allá de la tradición y las autoridades eclesiásticas, un problema de “conciencia personal”. Ambos, tanto Lutero como Descartes, mantienen una explícita deuda con Agustín, quien en *De Civitate Dei*<sup>11</sup> y en al menos otras cuatro ocasiones ya había enunciado “*Si fallor,*

<sup>10</sup> R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, PUF, 1970, pp. 118-119. El subrayado es nuestro.

<sup>11</sup> Libro XI, cap. 26.

*sum*”. Descartes, sin embargo, marcó su énfasis distintivo subrayando que si Agustín sólo utilizó su “argumento” para probar la certeza de nuestro ser, él en cambio se sirvió del suyo para mostrar propiamente que el yo que piensa “es una sustancia inmaterial”<sup>12</sup>, cuya ocupación más propia -si bien no única- es pensar pensamientos claros y distintos como los razonamientos matemáticos. A principios de la modernidad el sujeto llegó a constituirse en primera certeza pagando un alto precio, como observará Merleau-Ponty: estrictamente, el yo cartesiano no sólo no posee esencialmente manos ni piernas sino que no es hombre ni mujer, no come ni respira, no carga con el peso de una historia cultural ni personal y ni siquiera ha nacido de una madre (de hecho la existencia de sus semejantes es sólo en principio presuntiva y está supeditada a la garantía de la veracidad divina, como la existencia de cualquier otra *res* distinta de sí mismo en tanto pensamiento).

Inversamente, en su *Fenomenología de la Percepción* Merleau-Ponty afirma: “yo soy un cuerpo tendido hacia el mundo”.<sup>13</sup> La afirmación de Merleau-Ponty contrasta con la sentencia cartesiana citada *supra* (“yo no soy de ningún modo ... mi cuerpo”) tanto como aquella otra de Nietzsche: “cuerpo soy yo íntegramente, y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo”.<sup>14</sup> En este sentido, aunque epocalmente la obra de Merleau-Ponty se inscribe en el contexto del existencialismo francés dominado por la recepción francesa de Husserl, Heidegger y el Hegel de Kojève, es lícito afirmar -como lo han hecho diversos comentaristas- que su filosofía anticipa aspectos de la posterior crítica “postmoderna” o “post-estructuralista” del sujeto, también deudora de Nietzsche.<sup>15</sup> Sin embargo, la exposición de Merleau-Ponty en la obra que nos ocupa es, obviamente, de corte fenomenológico. La experiencia originaria es, como para Husserl, la percepción y la conciencia es para Merleau-Ponty fundamentalmente conciencia perceptiva. Y puesto que a la experiencia perceptiva le son

<sup>12</sup> R. Descartes, carta fechada el 2 de noviembre de 1640, AT III 247-8.

<sup>13</sup> *Phénoménologie de la Perception*, p. 90. Cit. por R. Barbaras, *ibid.*, p. 114.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Así Habló Zaratustra* (trad. de A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1985, p. 60.

<sup>15</sup> Cf. V. Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1979. Para la plausibilidad de una lectura “postmoderna” de Merleau-Ponty cf. el volumen de Thomas Busch - Shaun Gallaher (eds.), *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism*, Albany, SUNY Press, 1992, en particular los artículos de G. B. Madison (“Between Phenomenology and (Post)Structuralism: Rereading Merleau-Ponty”) y M. Dillon (“Merleau-Ponty and Postmodernism”), el primero favorable y el segundo crítico respecto de esta posibilidad.

inherentes ciertos caracteres -como el darse de los objetos por escorzos o perspectivas, la orientación del espacio percibido, etc.-, caracteres que sólo son propios de un sujeto encarnado, es decir, situado en el tiempo y el espacio (caracteres que, además, no se aplican del mismo modo al cuerpo propio) se deduce que el cuerpo es el sujeto de la percepción: “el cuerpo es un yo natural y ... el sujeto de la percepción”.<sup>16</sup> Para el filósofo percibimos un mundo como entorno significativo no por medio del recurso a inferencias, categorías (Kant), juicios tácitos (Descartes) o representaciones de ningún tipo (incluso lingüísticas), ni tampoco sólo por medio de procesos fisiológicos o neuronales, sino primariamente por medio de nuestras disposiciones comportamentales corporales. El objeto de la percepción es, para Merleau-Ponty, una “fórmula motriz”, una determinado recorrido pragmático que invita a mi cuerpo a un cierto comportamiento. Mi cuerpo a su vez “lee” espontáneamente el sentido del objeto percibido de acuerdo a sus posibilidades de movimiento, a qué-haceres posibles que responden a hábitos comportamentales en buena medida aprendidos culturalmente. En suma, “la experiencia motriz de nuestro cuerpo ... nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una practognosia que debe reconocerse como original y quizá como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones y sin subordinarse a una función simbólica y objetivante”.<sup>17</sup> El pensamiento no es más que un fenómeno derivado, un “murmullo de lenguaje”, “el pensamiento no es algo interior, no existe fuera del mundo y de los vocablos”<sup>18</sup>, siendo el lenguaje a su vez sólo un modo de comportamiento corporal.

La definición del sujeto como cuerpo y viceversa, significa evidentemente una redefinición de ambos términos, sujeto y cuerpo. Por un lado, el cuerpo-sujeto de la percepción no es para Merleau-Ponty el cuerpo anátomo-fisiológico, ya que éste es el cuerpo objetivado subsidiario de la partición cartesiana entre la sustancia pensante y extensa. El proyecto merleau-pontyano consiste entonces en redefinir la corporalidad atendiendo a la experiencia corporal tal como es vivida, y esto significa abordar el cuerpo, entre otras cosas, como posibilidad de movimiento, como comportamiento, como sujeto de habitualidades motrices, como portador de una “intencionalidad libidinal”, como sede de una sensibilidad vivida que

---

<sup>16</sup> *FP*, p. 222.

<sup>17</sup> *FP*, pp. 157, 158.

<sup>18</sup> *FP*, p. 200.

no es formal (como la kantiana) ni tampoco meramente fisiológica.<sup>19</sup> A su vez, cuando el filósofo afirma que la conciencia es conciencia encarnada, que “yo soy un cuerpo”, no está meramente afirmando que hay que incluir determinaciones corporales dentro de la esfera de la conciencia, traer simplemente algo que estaba del lado de lo empírico y contingente al lado de lo trascendental y necesario. Está a la vez arrojando la conciencia a la polvareda de lo empírico y contingente: redefiniendo el sujeto. En las acertadas palabras de Barbaras, “si Merleau-Ponty afirma que ‘yo soy mi cuerpo’ esto no significa para él que el ser del cuerpo se confunda con el ser del ‘yo’ como inmanencia radical ... La fórmula ‘yo soy mi cuerpo’ significa que el ‘yo’ es su cuerpo, que el ser de la subjetividad es el del cuerpo ... y se sigue de ello que la conciencia encarnada no es nunca totalmente un ‘yo’”<sup>20</sup> en el sentido en que tradicionalmente se lo concibe. Puesto que “la percepción está siempre en el modo del ‘se’”<sup>21</sup> -“puede decirse que un impersonal percibe en mí y no que yo percibo”- el yo-cuerpo percipiente, en realidad no es más que instancia de una “existencia general”, “anónima”, “prepersonal” y aun “impersonal”. Es sobre el fundamento insoslayable de este “*cogito* tácito” operante en la percepción, el cual sólo en un nuevo sentido debilitado sigue llamándose “yo”, que puede aparecer el pensamiento: “todo acto de reflexión, toda toma de posición voluntaria, se establece contra el fondo y bajo la proposición de una vida de conciencia prepersonal”.<sup>22</sup>

2.) *Voluntad y libertad*. El yo es también voluntad, es decir, *libertad*, autonomía, autodeterminación; es un sujeto moral. Afirma Descartes en los *Principios* que “todos los modos de pensar que experimentamos en nosotros pueden remitirse a dos generales, de los que uno es la ... operación del entendimiento y el otro la volición y operación de la voluntad”.<sup>23</sup> Y en contestación a la duodécima de la objeciones formuladas por Hobbes agrega: “no hay diferencia entre lo voluntario y lo libre”.<sup>24</sup> Es necesario recordar, ya que Merleau-Ponty aludirá explícitamente a él, que aún en el existencialismo contemporáneo de J.-P. Sartre la libertad es

<sup>19</sup> Cuestiones desarrolladas por Merleau-Ponty en la Primera Parte y primeras secciones de la Segunda Parte de la *Fenomenología de la Percepción*.

<sup>20</sup> R. Barbaras, *ibid.*, p. 117.

<sup>21</sup> “*La perception est toujours dans le mode du on*”, *FP*, p. 255.

<sup>22</sup> *FP*, pp. 223, 224.

<sup>23</sup> R. Descartes, AT VIII-1.a, 17. Cit. en *Las pasiones del alma* (trad. y notas de J. M. M. Martínez - P. Andrade Boué), Madrid, Tecnos, 1997, p. 83.

<sup>24</sup> R. Descartes, AT IX-2.a, 148. Cit. en *Ibid.*, p. 84.

reconocida como el rasgo que define la subjetividad misma y -utilizando a su modo la imagen hegeliana de la conciencia como “un agujero en el Ser”- Sartre expresará esta condición afirmando que el sujeto es el lugar excepcional de la *negatividad* o de la nada: porque el sujeto es siempre más y otra cosa que lo que efectivamente es en sus particularidades es él quien introduce la nada en el ser, lo que aún no es en lo que es.

Ahora bien, ¿es el sujeto de la *Fenomenología de la Percepción* un centro de actos voluntarios y libres? Precisamente el último capítulo de la obra se propone mostrar que sólo puede hablarse de libertad en un campo de determinación, que sólo hay libertad en situación, “libertad condicionada”. Cuando creo decidir conciente y libremente, dice el filósofo, “por debajo de mí como sujeto pensante ... hay como un yo natural que ... sin cesar realiza unas valorizaciones absolutas ... En cuanto tengo manos, pies, un cuerpo, un mundo, llevo a mi alrededor unas intenciones ... que afectan mi circundancia con unos rasgos que yo no elijo ... esas intenciones no me son propias, vienen de más lejos que yo”.<sup>25</sup> Según Merleau-Ponty, incluso el héroe, símbolo de la subjetividad autónoma, libre y moral, tampoco hace otra cosa más que actuar de la única manera en que su relación con los otros y su situación le permiten, sólo le queda “asumir resueltamente aquello que por azar es”.<sup>26</sup> Y esto es así porque no existe un sujeto separado que opte libremente, sino que el sujeto es sólo un nudo en una red de relaciones cuyos horizontes se pierden en la oscuridad. El yo-cuerpo no posee autonomía ontológica como el yo-pensante, puesto que todo cuerpo es nacido de otro cuerpo, además de que como “esquema corporal” (sustrato de habitualidades motrices) se configura por contagio e imitación comportamental relacionándose con otros cuerpos. El filósofo resume: “Estamos mezclados con el mundo y los demás en una confusión inextricable. La idea de situación excluye la libertad absoluta .... El hombre no es más que un nudo de relaciones”<sup>27</sup>. Con esta última cita culmina precisamente el capítulo y la misma *Fenomenología de la Percepción*.

¿Es entonces el sujeto de la *Fenomenología de la Percepción* el sitio privilegiado y excepcional donde, en virtud de su libre trascenderse, se introduce la negatividad en el ser, como habría dicho Sartre? En directa oposición a esta idea Merleau-Ponty afirma explícitamente: “No puedo

---

<sup>25</sup> FP, p. 448.

<sup>26</sup> FP, p. 462.

<sup>27</sup> FP, pp. 461, 463.

ya fingir ser una nada y escogerme continuamente a partir de nada. Si es por la subjetividad que la nada aparece en el mundo, puede decirse también [por el contrario] que *es por el mundo que la nada llega a ser*. ... Incluso *este rechazo general* [esta negatividad que se atribuía al sujeto] *cuenta aún entre las maneras de ser y figura en el mundo*".<sup>28</sup> El sujeto no introduce la negatividad en el mundo, porque el sujeto *es del mundo*. En palabras de Merleau-Ponty, la conciencia es "hija nacida del mundo", y la negatividad es por tanto ya un modo de ser del mundo mismo. "No soy -en suma- en palabras de Hegel 'un agujero en el ser' " sino apenas "un pliegue que se ha hecho y que puede deshacerse".<sup>29</sup>

3.) *Autoconciencia y apodicticidad*. Claramente en Descartes el yo es la primera certeza indubitable, y tiene por eso una independencia o *autonomía ontológica* de derecho: existe como algo único y separado aún si no existiera nada más, ni mundo ni otros hombres. Es lo que Husserl, haciéndose eco de la tradición cartesiana, confirma en *Ideas I*: "imaginemos la naturaleza entera aniquilada, ya no habría cuerpo alguno ni ... hombre alguno ... pero mi conciencia ... seguiría siendo una corriente de vivencias con su esencia propia".<sup>30</sup> Esta apodicticidad e independencia ontológica de derecho del yo deriva de que es *autoconciente*. Lo único de cuya existencia no puedo en principio dudar es de mi propia existencia como pensamiento porque el yo tiene un acceso privilegiado a sí mismo y a sus contenidos incluso si aún no sabe si estos contenidos se corresponden con algo distinto de sí mismo: el yo es *transparente para sí mismo*, se conoce directamente a sí mismo sin necesidad de ninguna mediación.<sup>31</sup> Frente a los aristotélicos que objetaban que "el alma es como el ojo que ve todo y no puede verse a sí misma más que por reflexión, como en un espejo ... por reconocimiento de sus efectos"<sup>32</sup>, Descartes replicaba: "No

<sup>28</sup> FP, p. 459.

<sup>29</sup> FP, p. 230.

<sup>30</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1992, p. 128.

<sup>31</sup> Sin embargo, es necesario observar que ya en la etapa denominada "genética" de su fenomenología Husserl marcará límites a esta autotransparencia, distanciándose de Descartes: "la adecuación y la apodicticidad de una evidencia no tienen por fuerza que ir de la mano" (E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, México, FCE, 1996, p. 64).

<sup>32</sup> Scipion Du Pleix, *Corps de Philosophie contentant la Logique, la Physique, la Métaphysique et l'Ethique*, Gêveve, 1636 (1a ed., París, 1607). Cit. por Georges Canguilhem, "Qu'est-ce que la psychologie?", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año 63, enero-marzo 1958, No 1, p. 18.

es el ojo que se ve a sí mismo y al espejo, sino el espíritu, el cual por sí mismo conoce tanto el espejo, así como al ojo y a sí mismo”.<sup>33</sup>

Para Merleau-Ponty, en cambio, en tanto la conciencia perceptiva está *esencialmente* encarnada es el ojo mismo el que ve y esto significa reconocer una relación de nueva índole entre el sujeto percipiente y el objeto percibido. El que la mirada sea necesariamente propia de un ojo significa que el sujeto percipiente es también esencialmente visible, está hecho del mismo elemento (visible) que el objeto que parece oponérsele, o inversamente, el mundo está hecho de su misma carne, como dirá en su última filosofía. A la luz de esta encarnación de la conciencia perceptiva podemos preguntarnos entonces si el yo de la *Fenomenología de la Percepción* aún puede seguir siendo la primera certeza, si posee una independencia o autonomía ontológica e incluso si tiene un acceso privilegiado a sí mismo (autotransparencia). Dice Merleau-Ponty explícitamente en la *Fenomenología de la Percepción*: “el sujeto que yo soy ... es *inseparable* de este cuerpo y de este mundo”; “el interior y el exterior son inseparables. El mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí”.<sup>34</sup> En éste así como en muchos otros pasajes se afirma claramente una relación de copertenencia ontológica sin privilegios que hace que sólo me pueda percatar de mí mismo al percatarme del mundo. Expresado en las palabras del filósofo: “yo soy de mí siendo del mundo”.<sup>35</sup> “El propio cuerpo... forma con él [el mundo] un sistema... La percepción exterior y la percepción del propio cuerpo varían conjuntamente porque son las dos caras de un mismo acto”.<sup>36</sup> “Es comunicando con el mundo que comunicamos con nosotros mismos ...Estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo”.<sup>37</sup> Puede afirmarse entonces que la certeza de sí no es independiente de la certeza del mundo, sino que ambas son contemporáneas y correlativas.<sup>38</sup> En otros pasajes de la obra, incluso, más que una reciprocidad o simultaneidad de conciencia de sí y del mundo el filósofo otorga explícitamente la precedencia a la relación con el mundo: “es en mi relación con unas ‘cosas’ que me conozco; la percepción interior viene luego”.<sup>39</sup> ¿Qué sucede consecuentemente con la

<sup>33</sup> Cit. por G. Canguilhem, *ibid.*, p. 18.

<sup>34</sup> *FP*, pp. 416, 417.

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> *FP*, pp. 220, 221.

<sup>37</sup> *FP*, p. 432.

<sup>38</sup> Cf. R. Barbaras, *ibid.*, p. 169.

<sup>39</sup> *FP*, p. 392.

autotransparencia de la conciencia, con el acceso privilegiado del sujeto a sus propios contenidos de conciencia? La conciencia que se capta a sí misma sólo lo hace a través de su trascendencia hacia el mundo, por lo cual aun “esta conciencia última no es un sujeto eterno que se descubre en una transparencia absoluta”<sup>40</sup>, sino que la posesión de sí es a la vez desposesión de sí, o como dice el filósofo, “sólo me toco rehuéndome”.<sup>41</sup> Nunca puedo tener de los contenidos de mi conciencia un conocimiento completo y adecuado, porque éstos no están “contenidos” en sí mismos: “se puede decir de la percepción interior lo mismo que hemos dicho de la percepción exterior: ... que es una síntesis nunca acabada ... de tal modo que a la unidad abierta del mundo debe corresponder una unidad abierta e indefinida de la subjetividad”.<sup>42</sup> Una vez más, negación de cualquier privilegio ontológico y gnoseológico de la subjetividad, emparejamiento -cuanto menos- con el estatuto ontológico y gnoseológico del mundo.

4.) *El carácter trascendental y constituyente.* En algunas formulaciones, tales como las propias de la filosofía crítica y fenomenológica, el sujeto es definido como *trascendental*, es decir, no sólo de existencia independiente sino fundante del mundo, *constituyente*, fuente de todo sentido, condición de posibilidad de toda otra existencia. Recordemos, por ejemplo, la clásica fórmula kantiana de la apercepción pura, trascendental u originaria: “El yo *pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones ... Todo múltiple de la intuición tiene una relación necesaria con el yo *pienso*, en el mismo sujeto donde ese múltiple es hallado”.<sup>43</sup> Es precisamente este carácter apriorístico y trascendental del yo el que permite a Kant evadir la crítica de Hume al concepto del yo. En su *Tratado de la Naturaleza Humana* Hume observaba que “algunos filósofos ... imaginan que a cada instante somos íntimamente conscientes de lo que llamamos yo (*self*); que sentimos su existencia y su persistencia en la existencia; y están seguros, más allá de la evidencia de una demostración, de su perfecta identidad y simplicidad”. Sin embargo, si atendemos a nuestra experiencia sólo hallamos pensamientos, sensaciones, emociones, nada más que un manojito (*a bundle*) o colección de diferentes percepciones que se suceden unas a otras con inconcebible velocidad y están en perpetuo flujo y movimien-

<sup>40</sup> FP, p. 432.

<sup>41</sup> FP, p. 416.

<sup>42</sup> Cit. por Barbaras, *ibid.*, p. 171.

<sup>43</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón Pura* (trad. de M. G. Morente y M. Fernández Núñez), México, Ed. Porrúa, 1991, p. 80.

to”<sup>44</sup>, y nunca tenemos experiencia de “aquella cosa” que tendría estas experiencias.<sup>45</sup> El yo cartesiano, en suma, sería sólo un mito. A lo que Kant replicaría: es un mito si pretendemos hallarlo como un objeto de la experiencia, pero el yo es en cambio la condición de posibilidad supuesta por toda experiencia de un objeto.

¿Es el sujeto-cuerpo merleau-pontyano de la *Fenomenología de la Percepción* trascendental y constituyente del mundo? Es cierto que el filósofo valida el argumento fenomenológico-trascendental de que todo ser es aparecer-para, y aún en lo *Visible y lo Invisible* seguirá afirmando explícitamente que “ser es ser percibido”, recordando la formulación G. Berkeley: “*esse est percipere et percipi*”. Veremos más abajo que aun en estos últimos textos el filósofo no borra el lugar del cuerpo-sujeto sino que sigue mostrando su necesidad. Pero ya en la *Fenomenología de la Percepción* nos advierte que esto no significa una relación de fundación o constitución del sujeto respecto del mundo, sino una relación de co-pertenencia recíproca. Para no dejar lugar a dudas escribe: “el mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que es *nada más* que proyecto de mundo”; “¿qué quiere decirse cuando se afirma que no hay mundo sin un ser-del-mundo? *No que el mundo sea constituido por la conciencia*, sino, al contrario, que la conciencia ya se halla siempre en acción en el mundo ... hemos identificado al *cogito* con el empeño en el mundo”.<sup>46</sup> Más adelante en la *Fenomenología de la Percepción* llevará al extremo esta idea de que el sujeto no puede ser constituyente del mundo al afirmar que, por el contrario, es el “hijo del mundo”: “Para nosotros, la conciencia no se atribuye este poder de constitución ... más que si pasa en silencio el acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento ... Nacer es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo”, un mundo que -dice a continuación Merleau-Ponty- “ya está constituido”, si bien nunca totalmente constituido.<sup>47</sup> ¿Es entonces el sujeto de la *Fenomenología de la Percepción* la fuente constitutiva del sentido del mundo y quien introduce la razón en el mundo? Al contrario, repetimos con Merleau-Ponty: “Descubrimos con el mundo ... como la *cuna de las significaciones*, sentido de todos los sentidos y suelo de todos los

<sup>44</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40) (ed. L.A. Selby-Bigge), Oxford, Clarendon Press, 1978, I, IV, §VI.

<sup>45</sup> Idem.

<sup>46</sup> *FP*, p. 440. El subrayado es nuestro.

<sup>47</sup> *FP*, p. 460.

pensamientos, el medio para superar la alternativa del realismo y del idealismo ... El mundo no es ya el despliegue visible de un Pensamiento constituyente ... sino *la patria de toda racionalidad*".<sup>48</sup> En suma, hallamos que numerosos textos de la *Fenomenología de la Percepción* son lo bastante explícitos en su afirmación del mundo, y no primariamente el sujeto, como origen del sentido y la racionalidad.

5.) *Resistencia y/o sustracción al tiempo*. Anacrónicamente, podría decirse que Descartes habría podido replicar a la crítica humeana del sujeto de modo similar al kantiano, puesto que la experiencia de autopercepción instantánea del *cogito* es en realidad sólo el puente que permite llegar, en última instancia, al núcleo puramente *intemporal* de la subjetividad. Se trataría, es verdad, de una experiencia instantánea de mí mismo, pero de una experiencia que me revela a mí mismo como condición de posibilidad de toda experiencia y por lo tanto, como extratemporal o eterno al modo de una esencia o idea cuya certeza, derivada al parecer en principio de una experiencia, se hace independiente de toda experiencia. Como ha sostenido M. Guérault en su estudio clásico sobre Descartes, la certeza del cogito deriva entonces de su función de pivote entre lo empírico y lo trascendental, señalando el pasaje desde una experiencia intuitiva instantánea hacia la formulación de una necesidad racional, la de una naturaleza simple intemporal.<sup>49</sup> Si bien el sujeto moderno en tanto espiritual tendría en principio una existencia temporal, no espacial, el núcleo de la subjetividad siempre es concebido de un modo u otro como escapando al tiempo: ya sea porque se percate de sí mismo en una especie de presente instantáneo, porque se conciba como un cierto sustrato que permanece por debajo de sus cambiantes caracteres, una esencia que puede revestirse de distintos atributos sin verse alterada por ellos, o porque alcance en suma la extratemporalidad de la idea. Sin duda nuestras concepciones usuales son deudoras de intuiciones similares: puedo cambiar de nombre, de oficio, puedo crecer o envejecer, pero sigo siendo yo el que permanece por debajo de estas contingencias, el que puede también percatarse a sí mismo de su existencia inmediatamente en el instante y desafiar las determinaciones con las que me ha cargado el paso del tiempo decidiendo libremente cambiar de oficio, divorciarme, o incluso suicidarme. Mis determinaciones temporales son contingencias que, en suma, no me definen; yo como ser libre y racional no me identifico

<sup>48</sup> *FP*, p. 438.

<sup>49</sup> M. Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1953.

plenamente con ninguna de ellas ni con la suma de ellas y estoy siempre más allá de las redes que el tiempo va tejiendo a mi alrededor.

¿Podremos sin embargo decir lo mismo del sujeto racional de los filósofos de la Ilustración? ¿No está, unos dos siglos más tarde que Descartes, este “yo” ligado ahora a un proyecto histórico que, además, lo pone en relación con los otros seres humanos? En un famoso opúsculo Kant afirmaba que, al igual que cada ser humano individual al crecer sale de la minoría de edad y comienza a pensar por sí mismo en lugar de delegar las decisiones en sus antiguos tutores, asimismo las sociedades progresan, por el desarrollo del libre uso de la razón, hacia la autonomía respecto de las autoridades religiosas tradicionales, e incluso hacia “una concepción más justa de la legislación, la que puede incluir una franca crítica a la existente”.<sup>50</sup> Efectivamente entonces, el sujeto racional se inscribe ahora en una historia, pero en tanto esa historia es la del progreso y la emancipación de su razón, se trata paradójicamente de la historia de su progresiva liberación del peso y la determinación de la historia. Igualmente en el paso de la razón teórica a la razón práctica Kant se ve en la necesidad de incluir en el yo determinaciones, diríamos, más concretas o “empíricas”. El sujeto moral kantiano es propiamente una persona, casi -se ha afirmado- “un sujeto biográfico” e histórico, pero conserva sin embargo como núcleo de su definición la racionalidad y la libertad que precisamente lo liberan de su historia. Emmanuel Lévinas ha reconocido que esta aspiración ilustrada de liberación respecto del bagaje temporal (biográfico e histórico) está en estrecha consonancia con la tradición judeocristiana del arrepentimiento y la remisión por los pecados, o bien de la salvación por la gracia: “La salvación que el cristianismo quiere traer significa la promesa de recomenzar ... Esta libertad infinita respecto de toda atadura ... está a la base de la noción cristiana del alma ... Si el liberalismo de los últimos siglos escamotea el aspecto dramático de esta liberación, conserva de él un elemento esencial bajo la forma de la libertad soberana de la razón ... En lugar de la liberación por la gracia está la autonomía pero el *leit-motiv* judeocristiano de la libertad la penetra. Los escritores franceses del siglo XVIII, precursores de la ideología democrática y de la Declaración de los derechos del hombre ... han reconocido el sentimiento de una razón que exorciza la materia física ... y social”.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> I. Kant, “Respuesta a la Pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” (1784), en I. Kant, *Filosofía de la Historia* (compilación), Ed. Nova, Bs. As., 1964.

<sup>51</sup> E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme* (1934), París, Payot & Rivaches, 1997, pp. 10 ss. En la visión de Lévinas, incluso el marxismo, que critica

Podemos ahora preguntarnos si el “sujeto” de la *Fenomenología de la Percepción* tiene relación con este “sujeto” que se sustrae en última instancia a sus contingencias temporales, o que resguarda su certeza en un presente intemporal. El propósito expreso del capítulo de la obra dedicado a la temporalidad es definir el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo. ¿Pero cuál es el sentido o la dirección más fuerte de esta identificación? Para quienes entienden, como R. Barbaras, que toda esta tercera parte es una “reivindicación del *cogito*” el sentido deberá ser obviamente el de mostrar la necesidad de postular un sujeto para que haya temporalidad. Al contrario, el texto subraya la dirección inversa de la identidad: el propósito es mostrar que el sujeto sólo existe como temporalidad, entendida como el pasar del tiempo, un fluir siempre inacabado, abierto, lo cual en suma equivale a diluir o debilitar la consistencia que tendría tanto un sujeto permanente como un sujeto instantáneo. Todo el recorrido del capítulo apunta a una progresiva mundanización, temporalización, contaminación de la concepción del sujeto que sirve para mostrar que no hay nada de la subjetividad que escape al inacabamiento y la contingencia del devenir. Incluso las concepciones husserliana y heideggeriana del tiempo son en última instancia, a pesar de sus virtudes, criticadas como demasiado “subjetivistas”: en Husserl la conciencia del tiempo guarda un extremo atemporal (*zeitlose*) imprescindible para no necesitar una nueva conciencia que perciba la sucesión. Merleau-Ponty afirma, por el contrario: “esta conciencia última no es un sujeto eterno que se descubre en una transparencia absoluta”<sup>52</sup>, la subjetividad no es más que un perpetuo *ék-stasis*, no hay conciencia absoluta constituyente. En Heidegger, el *Dasein* parecía tener la posibilidad, por una decisión resuelta, de anticipar su destino y salir de una existencia inauténtica. Para Merleau-Ponty esto significa un nuevo intento disimulado de rescate o sustracción del inacabamiento temporal.<sup>53</sup> Porque la subjetividad es de cabo a rabo temporal es que se

---

esta concepción de la conciencia mostrando su arraigo en las condiciones materiales y en una historia, no significa una abierta ruptura con la tradición moderna, puesto que “tomar conciencia de su situación social [y de su historia] significa para Marx en última instancia liberarse del fatalismo que comporta” (ibid., p. 15). Desde otro enfoque, Marshall Berman defiende la misma inscripción de Marx en la tradición moderna (cf. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1988, Introducción y capítulo 2).

<sup>52</sup> *FP*, p. 432.

<sup>53</sup> Michel Haar señala que en este caso “Merleau-Ponty le reprocha a Heidegger una tesis que él nunca ha sostenido, a saber, la posibilidad del *Dasein* de acceder ‘definitivamente’ a la temporalidad auténtica” (“Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier

da “esta debilidad interna que nos impide obtener jamás la densidad de un individuo absoluto”.<sup>54</sup> Pero quizás, propone el filósofo, podríamos considerar alternativamente al sujeto como “la cohesión de una vida”, podríamos ver el fluir del tiempo como el chorro de agua que se mantiene en el constante flujo, considerar la subjetividad como “una explosión o único impulso” desenvolviéndose en el tiempo, fórmulas que quizás nos podrían remitir de algún modo a la “identidad narrativa” propuesta más recientemente por P. Ricoeur.<sup>55</sup> Sin embargo, Merleau-Ponty agrega que esta constancia del fluir del tiempo y de la subjetividad “puede darnos la ilusión de poseerlo de una vez todo entero, como el chorro de agua nos da un sentimiento de eternidad. Pero la generalidad del tiempo [y del sujeto] no es más que un atributo secundario del mismo y no nos da del mismo más que una visión inauténtica”.<sup>56</sup> En suma, ¿viene el capítulo sobre la temporalidad a subrayar el valor del sujeto, traicionando la nueva ontología del “tercer tipo de ser” del cuerpo como sugieren los exégetas, o más bien, en consonancia con el resto de la obra, este capítulo muestra que el sujeto por ser temporal está, en las palabras de Merleau-Ponty recién citadas, “internamente debilitado”, inacabado, que no es nada en sí mismo más que su relación y su trascendencia hacia el mundo? Dejemos que el mismo filósofo, en el final del capítulo, nos responda: “El análisis del tiempo ... *ilumina* los análisis precedentes porque pone de manifiesto *el sujeto y el objeto como dos momentos abstractos de una estructura única*”.<sup>57</sup> Nuevamente hallamos esta afirmación de copertenencia y ningún privilegio del sujeto, sino al contrario, el mismo cuestionamiento de su tradicional primacía.

6.) *El alma como sede íntima de emociones, pasiones, afectos.* El alma o mente, se ha dicho frecuentemente, tiene al menos tres facultades: no sólo el pensamiento y la voluntad sino también el sentimiento; funciona de modo cognoscitivo, conativo y emocional. El sujeto es entonces considerado usualmente como la sede íntima de sentimientos, emociones, pasiones: nos referimos al alma o la psique que, en las antípodas de

---

Merleau-Ponty”, en M. Merleau-Ponty, *Notes de Cours sur L’origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* (ed. por R. Barbaras), París, Presses Universitaires de France, 1998, p. 125).

<sup>54</sup> FP, p. 435.

<sup>55</sup> Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración III: El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996.

<sup>56</sup> FP, p. 431.

<sup>57</sup> FP, p. 438.

aquella *psykhé* inseparable de un cuerpo viviente de la que se ocupaba el famoso tratado aristotélico, es el objeto problemático de la psicología contemporánea. Si bien Descartes intenta desarrollar una “física de las pasiones”, debido a que éstas son los efectos de los movimientos mecánicos de los “espíritus animales” en el cuerpo, las pasiones son para el filósofo propiamente mentales, es decir, son los efectos inmediatos de estos fenómenos corporales en el alma.<sup>58</sup> Una caracterización similarmente mental -es decir, “extra-somática”- de las pulsiones esbozará aún Freud, quien tras dudar de su estatuto -en 1905 todavía definía la pulsión como “uno de los conceptos límites entre lo psíquico y lo somático”<sup>59</sup>- finalmente decidirá que el estudio del cuerpo mismo y los procesos somáticos “no corresponde ya a la Psicología” y las pulsiones son propiamente “representaciones anímicas” de órganos o partes del cuerpo, los que sirven tanto de “objetos” como de “fuentes” de las primeras.<sup>60</sup>

Este sujeto psicológico, como sede de emociones, sentimientos, afectos, podría ser quizá un último reducto de la postulación de la excepcionalidad, independencia y patencia a sí misma de la subjetividad. Porque aunque las emociones son el aspecto mental tradicionalmente más asociado al cuerpo son sin embargo a la vez un tipo de evento mental que en ocasiones parece no necesitar de un objeto extrínseco: siento angustia, siento tristeza, siento alegría, y me siento así a mí mismo, sólo a mí mismo en tanto angustiado, triste, alegre. Por eso es que Merleau-Ponty, en esta crítica radical de la primacía del sujeto que significa su capítulo sobre el *cogito*, necesita hacer también una crítica de la emoción como evento mental, íntimo, interno. Los sentimientos, dice entonces Merleau-Ponty, no son sucesos o estados interiores, inmanentes a un sujeto, porque el sujeto encarnado no es más que su trascendencia hacia el mundo. Esta vida “interior” en definitiva “no se trata de otra cosa más que de aquello

---

<sup>58</sup> Cf. R. Descartes, *Las pasiones del alma* (trad. y notas de J. M. M. Martínez - P. Andrade Boué), Madrid, Tecnos, 1997, particularmente las secciones XVII a XXI donde Descartes distingue las funciones espirituales puras.

<sup>59</sup> S. Freud, “Tres ensayos para una teoría sexual”, en *Los textos fundamentales del psicoanálisis* (trad. de L. L. Ballesteros, R. Rey y G. Dessal), Barcelona, Alianza, 1993, p. 384.

<sup>60</sup> S. Freud, *Las pulsiones y sus destinos* (1915), en *ibid.*, p. 255. Sin embargo, hay que notar que el estatuto ontológicamente ambiguo de las emociones se perpetúa hasta el presente en la disyunción entre las tendencias que filosóficamente llamaríamos “mentalistas” de la psicología frente a las tendencias “psiofisiológicas” (o llanamente “psiquiátricas”, basadas en los desarrollos de la psiconeurología y la psicoendocrinología).

que *hacemos*".<sup>61</sup> En una definición que casi podría atribuirse al conductismo ryleano, afirma Merleau-Ponty: "mi amor, mi odio, mi voluntad no son ciertos como simples pensamientos de amar, odiar o querer, sino al contrario, toda certeza de estos pensamientos proviene de la de los *actos* de amor, de odio o de voluntad de los que estoy seguro porque los *hago*".<sup>62</sup> Por otro lado, ya había afirmado el filósofo en su tratamiento de la cuestión de la alteridad humana que los sentimientos no surgen desde un yo, no son auténticamente "propios", sino que "los sentimientos y las conductas pasionales, al igual que las palabras ... son en realidad, instituciones", y con "instituciones" se refiere a que son instituidos socialmente, intersubjetivamente, en una comunidad cultural particular.<sup>63</sup> Las emociones no son entonces ni "íntimas" ni tan siquiera "propias". Por último, las emociones así definidas como actos o disposiciones comportamentales tampoco me proveen de un contacto privilegiado conmigo mismo porque son cambiantes, se deslizan unas en otras y su sentido está sujeto a perpetuas reinterpretaciones a la luz de nuevas experiencias, al punto que para Merleau-Ponty puede hablarse de emociones que se revelan ilusorias o engañosas a la luz de nuevas emociones. "Toda percepción interior -en suma- es inadecuada porque ... no me capto a mí mismo más que en el acto"<sup>64</sup>, en un hacer siempre fluyente y cambiante, nunca acabado.

Antes de referirnos a la última filosofía de Merleau-Ponty queremos proponer algunas observaciones acerca de la vigencia de esta concepción moderna del yo que hemos esbozado y contrastado con la posición merleau-pontyana, y mostrar el modo en que ella se ha ligado -y permanece ligada- íntimamente a las concepciones usuales de nuestras "personas" así como a nuestras instituciones sociales e históricas. Esto nos permitirá sopesar a su vez la vigencia y el alcance de la crítica merleau-pontyana, tarea que queda aquí sólo propuesta al lector. Es posible considerar que el modo en que usualmente nos pensamos -y nuestro mismo modo de vida contemporáneo- como individuos separados unos de otros, centros de conciencia y voluntad autónoma, imputables de culpa y mérito propios, con derechos y deberes civiles individuales, y como personas que subsisten en la cohesión de una vida con una identidad singular y única, son aún solidarios de la definición filosófica del sujeto moderno que hemos

---

<sup>61</sup> *FP*, p. 390.

<sup>62</sup> *FP*, p. 392.

<sup>63</sup> *FP*, p. 206.

<sup>64</sup> *FP*, p. 392.

esbozado. Es verdad que el entendimiento matematizante cartesiano o la apercepción trascendental kantiana están tan lejos de nuestra experiencia como personas biográficas como el “Dios de los filósofos” del Dios de los creyentes: el *cogito* cartesiano, ha dicho P. Ricoeur, “no es nadie”.<sup>65</sup> Sin embargo, como notamos con Lévinas, la persistencia de una identidad en el tiempo, o la unidad de una personalidad, o la imputación personal de la responsabilidad y la culpa no son más que traducciones concretas de una subjetividad que, en su núcleo filosófico formal, es avizorada como una unidad que desafía las contingencias espacio-temporales y las limitaciones por ellas impuestas a su esencial libertad.

Ninguna reflexión filosófica puede separarse, además, del contexto histórico (político, económico, religioso, social, cultural) en que se enuncia, y es así que, por ejemplo, es sabido que el dualismo típicamente moderno que define por un lado al sujeto espiritual y por otro al cuerpo-máquina engarzado en la gran máquina universal de la *res extensa* es indisoluble de la división del trabajo en tareas intelectuales (planificadoras y administrativas) y manuales (subordinadas), y *a posteriori* con el disciplinamiento racional de los cuerpos subsidiario del tipo de trabajo asociado a la economía capitalista. En palabras de M. Foucault, “el gran libro del hombre-máquina fue escrito simultáneamente en dos registros, el anátomo-fisiológico cuyas primeras páginas fueron escritas por Descartes y continuadas por médicos y filósofos; el técnico-político, constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos destinados a controlar o corregir las operaciones del cuerpo”.<sup>66</sup> A lo que D. Le Breton agregará que “Taylor (y Ford) cumplen *de facto* el juicio pronunciado implícitamente por Descartes. El *analogon* de la máquina, es decir el cuerpo, se alinea con las otras máquinas de la producción” y llegará así a ser, como dirá Marx, “el apéndice vivo de la máquina”.<sup>67</sup>

El sentido lato de nuestra persona individual, cuyo núcleo expresa la definición filosófica abstracta, es además deudor de los concretos movimientos sociales y económicos que caracterizan a los comienzos de la edad moderna. En un principio, como ha señalado J. Burckhardt en

<sup>65</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

<sup>66</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975, p. 138.

<sup>67</sup> Cf. D. Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Bs. As., Ed. Nueva Visión, 1995, pp. 79, 80.

sus estudios sobre el renacimiento italiano, esta definición filosófica del individuo moderno como centro autónomo de pensamientos y decisiones convenía sólo a algunas capas privilegiadas de la sociedad: era aplicable esencialmente a los hombres de la ciudad, los “burgueses”, los comerciantes y los banqueros: “el comerciante es el prototipo del individuo moderno, el hombre ... que convierte el interés personal en el móvil de las acciones”.<sup>68</sup> El ascenso del individualismo es notable también en la naciente figura del singular personaje del artista del renacimiento: desde el siglo XV aparece la firma en las obras de los pintores, en contraste con el anonimato de los creadores medievales, que permanecían estrechamente vinculados a una comunidad geográfica y generacional, como sucedió con los constructores de las catedrales. Es igualmente sintomática la aparición y el auge del retrato secular en el mismo siglo. La promoción del individualismo señala paralelamente la del rostro como representante de la persona entera porque, como señala Le Breton, “el rostro es la parte del cuerpo más individualizada, más singular, ... la marca de una persona”<sup>69</sup>, y aun sigue siéndolo en los contemporáneos documentos de identidad que utilizan fotos.

No debemos olvidar tampoco que el individuo moderno es quien, en las teorías políticas contractualistas modernas, pacta por su propia razón y voluntad participar de la sociedad política, haciéndose sujeto de deberes y derechos como ciudadano. Y, claramente en el caso de la teoría liberal formulada por Locke -inspiración explícita de varias constituciones estatales vigentes-, lo hace con el propósito de asegurar su condición natural de *propietario* expresada en la célebre sentencia: “Todo hombre tiene como propiedad a su propia persona ... El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son propiamente suyas”.<sup>70</sup> El sujeto moderno sin duda no es un cuerpo, pero *tiene* un cuerpo. El cuerpo es la primera forma -natural- de su propiedad, y el fundamento natural para que la esfera de su propiedad se extienda a todo aquello que el cuerpo produce por medio de “la obra de sus manos”, un argumento identificable en Locke pero que puede ser rastreado aun en la formulación del derecho natural de H. Grocio, quien en 1625 afirmaba: “el libre uso de su vida y miembros era

<sup>68</sup> Ibid., p. 39.

<sup>69</sup> Ibid., p. 43.

<sup>70</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, II, 27, pp. 287-88.

el derecho de cada uno, de modo que no podía ser infringido o atacado sin injusticia”.<sup>71</sup>

Quizás no sea entonces tan extrema la equivalencia propuesta por Adorno y Horkheimer entre el sujeto filosófico moderno y el propietario y comerciante guiado por el ansia de acaparar bajo su dominio a la naturaleza y aun a los otros hombres: “El burgués, en las sucesivas formas de propietario de esclavos, de libre empresario y de administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración”.<sup>72</sup> La definición filosófica moderna del sujeto expresa, en la visión de los teóricos críticos, la triste condición del “burgués, para quien la vida se escinde en negocios y vida privada, la vida privada en representación e intimidad, y ésta, en la malhumorada relación matrimonial y en el amargo consuelo de estar solo, desavenido consigo mismo y con todos ... o el actual habitante de la ciudad, que no puede concebir la amistad sino como ‘contacto social’, como aproximación social de individuos íntimamente alejados unos de otros”.<sup>73</sup> Confirmando este patético diagnóstico, en una obra reciente el historiador Richard Sennett ha dado cuenta de las tendencias urbanísticas modernas y contemporáneas que tienden al aislamiento, donde “cada vez más la comunidad cercada, compartimentada y vigilada es vendida como la imagen misma de la buena vida” en términos de un progresivo desarrollo del “temor al contacto”.<sup>74</sup> Es verdad que el sujeto filosófico moderno sufrió varias heridas narcisistas desde mediados del siglo XIX, particularmente a manos de los denominados “filósofos de la sospecha” (Marx, Nietzsche, Freud), quienes de diversos modos cuestionaron la autonomía y la racionalidad

---

<sup>71</sup> H. Grotius, *The Rights of War and Peace*, Washington, Walter Dunne Publisher, 1901, cap. II, Sec. 1, p. 33. Acerca de la filiación de este argumento lockeano en Grocio y aun en Tomás de Aquino, cf. Thomas F. Tierney, “The Preservation and Ownership of the Body”, en G. Weiss - H. Fern Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, New York/London, Routledge, 1999, pp. 239 ss. La propiedad del cuerpo en Locke es discutida por James Tully (en su obra *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980) pero afirmada por buena parte de la bibliografía contemporánea acerca de Locke, citada por T. Tierney (op. cit., p. 256), quien concluye que “Locke, siguiendo a Grocio, reconoció una dimensión corporal del *suum*, ... e hizo afirmaciones más particulares que Grocio acerca de la propiedad individual de tal dimensión” (idem.).

<sup>72</sup> M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, (trad. de J. J. Sánchez), Trotta, Valladolid, 1994, p. 131.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>74</sup> Richard Sennett, *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*, New York/London, W. W. Norton & Co., 1994, pp. 18 ss.

de la conciencia y prepararon la contemporánea crítica postmoderna del sujeto. Sin embargo, es discutible que el modo de vida de los individuos, por ejemplo, en las contemporáneas urbes neoliberales, no sea todavía deudor de esta concepción tradicionalmente moderna que hemos esbozado. A esta luz, la crítica merleau-pontyana de esta concepción manifiesta su vigencia y se muestra preñada de insospechadas implicancias.

Resumamos algunos pasos de esta crítica tal como la esbozamos más arriba. En su *Fenomenología de la Percepción* -cuya discutida tercera parte fue objeto privilegiado de nuestra atención- el filósofo dedujo las implicancias de su concepción del cuerpo como original núcleo ontológico respecto de la concepción usual de la subjetividad. Si yo soy mi cuerpo, decía Merleau-Ponty, entonces la existencia del sujeto es inseparable de la del mundo, el yo no tiene autonomía ontológica, sólo existe en su “mezcla inextricable” con el mundo y los otros. Tampoco tiene precedencia el conocimiento de sí mismo respecto del conocimiento del mundo, sino que ambos son codependientes, aunque, como citamos, también el filósofo afirmaba en la *Fenomenología de la Percepción* la precedencia del conocimiento del mundo respecto de la autoconciencia. Tampoco el yo es trascendental y constituyente del mundo, sino más bien al contrario, es “nacido del mundo”, que es “patria y cuna del sentido y de la razón”. Tampoco puede tener el yo un acceso privilegiado ni un conocimiento adecuado de sus propios contenidos, “no es autotransparente”. No sigue siendo el yo un espacio íntimo de emociones ni afectos, en tanto las emociones no son ni íntimas ni propias. Nada en el yo se sustrae al fluir contingente e inacabado del tiempo: el sujeto como permanencia o como extra-temporal es meramente una “abstracción”, es “ilusorio”. El yo no es tampoco una voluntad libre, sino que mi supuesta libertad está condicionada por “intenciones que no vienen de mí” en tanto “estamos mezclados con el mundo y con los otros en una confusión inextricable”. Tampoco es el yo el lugar privilegiado donde se introduce la negatividad en el mundo, sino que “es por el mundo que la nada llega a ser”. Dejo librada a los lectores de Merleau-Ponty la decisión de considerar, como Barbaras y otros exégetas, que el sentido de estas tesis del filósofo es el de *reivindicar* el sujeto y que ellas constituyen una *defensa* del *cogito*, en vez de implicar ese “debilitamiento” del sujeto al que se refiere el mismo Merleau-Ponty. Por mi parte, creo que la intención de Merleau-Ponty es evidentemente la de mostrar que el sujeto, por ser cuerpo, ya no puede ser concebido mediante ninguno de los caracteres con que usualmente la modernidad lo pensó, al punto que se puede uno preguntar por qué sigue el filósofo refiriéndose al “sujeto” si éste ya no reviste ninguna de

las características que le son comúnmente atribuidas. El mismo Merleau-Ponty muestra en ocasiones en la *Fenomenología de la Percepción* esta indecisión entre “redefinir” el sujeto, o bien “abandonar” el término “sujeto” para hablar del cuerpo como “un tercer tipo de ser” alternativo al modo de ser del sujeto y el objeto.

Quince años después, en las notas finales de *Lo Visible y lo Invisible*, aún muestra la misma indecisión: el análisis del “quiasmo” o “entrelazamiento ontológico” -afirma- “conduce a rechazar la noción de sujeto, o a definir el sujeto como campo”.<sup>75</sup> “Rechazar” o “abandonar” toda referencia al sujeto tiene la ventaja de esquivar la pesada carga con que lo ha dotado la tradición: “conceptos como los de ‘sujeto’, ‘conciencia’, ... envuelven siempre, aunque sea de manera refinada, la idea de una *res cogitans*”<sup>76</sup>, y por eso hablar de un sujeto carnal más que una mera redefinición es, desde el punto de vista tradicional, una contradicción en los términos. Pero torcer impertinentemente los significados lingüísticos no es una operación que el filósofo desdeñe sino que, por el contrario, es la más propia del “lenguaje operante” que ejerce la filosofía.<sup>77</sup> Por eso Merleau-Ponty habla también en un último ensayo de un “llamamiento a la revisión de nuestra ontología, ... un nuevo examen de las nociones de ‘sujeto’ y ‘objeto’ “. <sup>78</sup> Otras referencias pertenecientes a estos últimos ensayos son claras: “Habría que describir en términos de facticidad y no de esencias una subjetividad situada en el espacio y en el tiempo”.<sup>79</sup> Tras hablar del “sujeto que no participa en el mundo” propio de las filosofías reflexivas tradicionales afirma que “si queremos evitar esta mentira ... hemos de concebir de nuevo el Ser-sujeto y el Ser mismo ... Sería preciso vaciar correlativamente el Ser-sujeto de todos los fantasmas con que lo ha llenado la filosofía ... purificar por completo mi noción de subjetividad”.<sup>80</sup> En suma, en relación con el término “sujeto”, el filósofo habla entonces en una ocasión de “abandono”, pero más frecuentemente de “redefinición”, “nuevo examen”, “revisión” y “redescripción”, “nueva concepción”, “purificación” y “vaciamiento” de los caracteres tradicionalmente asociados al término. En cualquier caso la cuestión que se juega en estas incertidumbres es meramente la de conservar el término redefinido

<sup>75</sup> *Lo Visible y lo Invisible* (en adelante VI), Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 288. El subrayado es nuestro.

<sup>76</sup> VI, p. 100.

<sup>77</sup> Cf. VI, p. 159.

<sup>78</sup> VI, p. 41.

<sup>79</sup> VI, p. 68.

<sup>80</sup> VI, pp. 74, 75.

o bien abandonarlo, pero el punto filosófico no varía. Merleau-Ponty sugiere que es necesario conservar de algún modo el lugar del yo pero no su tradicional contenido: la encarnación del sujeto significa debilitar su autonomía, reducirlo a término de una relación, dimensión inseparable de una estructura, aunque dimensión distinguible al fin. Un yo carnal, en suma, persiste tanto en la *Fenomenología de la Percepción* como en *Lo Visible y lo Invisible* definido en términos conceptualmente compatibles y a veces idénticos.

En una ocasión el filósofo juzgaba su propia evolución de este modo: “Nuestra corporalidad no debe ser puesta en el centro como lo hice en la *Fenomenología de la Percepción*: en un sentido, ella no es más que la bisagra del mundo”.<sup>81</sup> Al examinar el contenido de aquella obra hemos descubierto que, contrariamente a la intención que expresa esta formulación de Merleau-Ponty, la corporalidad no era otra cosa en la *Fenomenología de la Percepción* más que esta “bisagra del mundo” (textualmente decía: “un pliegue [del ser] que se ha hecho y que puede deshacerse”) ni tampoco, a pesar del deseo del filósofo, en sus últimos textos relativos a la ontología de la carne dejan de ser “el cuerpo” y “mi cuerpo” referencias constantes y centrales, tal como mostraremos a continuación. La “carne”, dirá “el último Merleau-Ponty”, es el elemento universal del ser en el que las dimensiones sólo existen entrelazadas. Sin embargo, ¿entre qué términos o dimensiones se establecería el entrelazo o el quiasmo del que habla el filósofo si no hay términos distinguibles, el sintiente y el sensible, es decir, el sujeto y el objeto del sentir, si siempre hubiera nada más que un solo magma indiferenciado, una sola carne? La carne debe autodesdoblarse, o en los términos mismos de Merleau-Ponty, “plegarse”, “ahuecarse”, “invaginarse”, “enrollarse” y aun “duplicarse”<sup>82</sup> para que hablar de un entrelazo tenga algún sentido. Y en realidad, como afirma el filósofo, nuestra experiencia nunca nos da efectivamente la unidad de la carne sino que sólo nos la *anuncia*, el entrelazo es siempre “elusivo” o “inminente”: la mano que toca puede sentirse tocada, pero nunca al mismo tiempo, sino que es alternativamente tocante (sujeto del toque) y luego tocada (objeto del toque), “el tangente está siempre *a punto de captarse* como tangible, falla en su aprehensión”.<sup>83</sup> Por eso el filósofo aclara que la “reversibilidad” que se da entre las dimensiones de la carne no significa una mera y actual “identidad” en la que los términos dejan

<sup>81</sup> Cf. *supra*, nota 9.

<sup>82</sup> VI, p. 145.

<sup>83</sup> VI, p. 312.

de distinguirse: “El cuerpo se presenta siempre ‘por el mismo lado’ (en principio, pues, en apariencia, es contrario a la reversibilidad). Es porque reversibilidad no es identidad actual de tangente y tocado. Es su identidad de principio (siempre fallida)”.<sup>84</sup> Es evidente que el planteo de Merleau-Ponty, tanto en su versión “fenomenológica” como “carnal”, necesita afirmar a la vez la identidad y la diferencia de los términos, una identidad de la diferencia o una diferencia de la identidad: el “ser-del-mundo” de la *Fenomenología* implica una relación cuerpo-mundo que prima y define a los términos mismos que relaciona, pero no es un mero monismo sin dinamismo ni diferencias, y lo mismo puede decirse de la “carne”. ¿Cuál sería la torsión de significado que Merleau-Ponty nos propone al usar este término sino la de extender su sentido desde la carne del viviente y del cuerpo a la sustancia del mundo? Si la carne se concibe como un bloque monolítico indiferenciado -sin dimensiones “subjetivas” y “objetivas” distinguibles- la metaforización merleau-pontyana pierde todo sentido. Sólo es consistente, en suma, entender la operación global del filósofo como un intento de redefinir la diferencia que hace al sujeto, y no de anularla. Su filosofía no consiste meramente en distinguir, pero tampoco en anular la diferencia: “La filosofía no pretende, pues, analizar nuestra relación con el mundo, no trata de descomponerla ... pero tampoco concluye con una comprobación inmediata y global de la presencia del Ser”.<sup>85</sup> Éste es, además, el concepto último de su “hiperdialéctica”, una “dialéctica sin síntesis”: “la idea de un movimiento por el cual cada término deja de ser para llegar a ser ...; esta idea sólo puede mantenerse pura si el término mediador y el mediatizado, que son ‘el mismo’, no lo son en el sentido de la identidad: porque entonces, al no haber ninguna diferencia, no habría tampoco mediación, movimiento, transformación”.<sup>86</sup> Por eso la diferencia que significa “lo subjetivo” no puede simplemente borrarse, anularse, desaparecer en un bloque carnal compacto, por eso la carne tiene dimensiones distinguibles, o, como podría decirse siguiendo otra metáfora merleau-pontyana: por eso el ser es un “ser poroso”.<sup>87</sup>

¿Desaparece y se borra en *Lo Visible y lo Invisible*, como afirma Barbaras y desea el mismo Merleau-Ponty, el cuerpo propio, “mi cuerpo”, aquel sujeto débil y relacional de la *Fenomenología de la Percepción*? Ante la duda veamos qué dicen las notas finales de *Lo Visible y lo Invisible*:

<sup>84</sup> VI, p. 326.

<sup>85</sup> VI, p. 129.

<sup>86</sup> VI, pp. 120, 121.

<sup>87</sup> VI, p. 131.

“No puedo poner ninguna realidad sensible sin ponerla como arrancada de *mi carne*, y *mi carne misma* es una realidad sensible en la que se efectúa una inscripción de todas las demás, eje del que participan todas las demás, realidad sensible clave ... *Mi cuerpo* es en grado sumo lo que toda cosa es: un eso dimensional. Es la cosa universal. Pero mientras que las cosas sólo se convierten en dimensiones en la medida en que son acogidas en un campo, *mi cuerpo* es este campo mismo, es decir, ... la medida universal.”<sup>88</sup> Al contrario de lo que lee Barbaras, en *Lo Visible y lo Invisible* el cuerpo, más precisamente “mi cuerpo” más que desaparecer es definido como la realidad sensible clave, el eje, la cosa universal a la que todas refieren, la medida universal: “De *mi cuerpo* depende que a veces me quede en lo aparente, y de él depende también que otras veces vaya a las cosas mismas: *él* es quien suscita el murmullo de las apariencias y quien las acalla y me lanza en pleno mundo”.<sup>89</sup> “La experiencia de *mi propia carne* ... me ha enseñado que la percepción no se origina en cualquier lugar, que emerge en el retiro de un cuerpo”.<sup>90</sup>

¿En la ontología de la carne y del “ser de indivisión” no subsiste ya ninguna distinción entre mi cuerpo y el mundo? Merleau-Ponty dice otra cosa: “La carne del mundo no es sentirse [a sí misma] como mi carne. Es sensible y no sintiente. A pesar de todo, la llamo carne para decir que es *pregnancia de posibles* ... que no es en modo alguno objeto”.<sup>91</sup> “Mi cuerpo no es sólo algo percibido entre lo percibido, es el que los mide a todos, punto cero de todas las dimensiones del mundo”.<sup>92</sup> “Mi cuerpo dentro de lo visible. No significa simplemente: es un trozo de lo visible ... mi cuerpo es pasivo-activo (visible-vidente)”.<sup>93</sup> Y también subraya muy claramente la diferencia con estas palabras: “soy *mundo*, aunque no soy *el mundo*”.<sup>94</sup> Es precisamente por esta peculiaridad privativa del cuerpo propio como sintiente-sensible que el mundo se hace sensible. El cuerpo como “sensible ejemplar”, “él y nadie más que él, porque es un ser de dos dimensiones, puede llevarnos a las cosas mismas”.<sup>95</sup> “Mi cuerpo, que es una de las cosas visibles, se ve a sí mismo y, de este modo, se hace

<sup>88</sup> VI, p. 312. El subrayado es nuestro.

<sup>89</sup> VI, p. 24. El subrayado es nuestro.

<sup>90</sup> VI, p. 26. El subrayado es nuestro.

<sup>91</sup> VI, p. 801.

<sup>92</sup> VI, p. 299.

<sup>93</sup> VI, pp. 324, 325.

<sup>94</sup> VI, p. 160.

<sup>95</sup> VI, p. 169.

luz natural que abre a lo visible su interior, para que se convierta en mi paisaje, realizando, como suele decirse, la milagrosa promoción del Ser a la ‘conciencia’, o, como decimos más bien nosotros, la segregación del ‘dentro’ y del ‘fuera’ “<sup>96</sup>. Ya debería resultarnos cuanto menos extraña la tesis de la “desaparición” del cuerpo propio que los exégetas dicen leer en el “último Merleau-Ponty”, un cuerpo que no deja de reaparecer, y en un lugar excepcional, en *Lo Visible y lo Invisible*.

Es verdad que en ocasiones Merleau-Ponty extrae las consecuencias más extremas del entrelazamiento carnal al punto de parecer contradecir esta distinción recién marcada entre el cuerpo como sintiente-sensible y el mundo como solamente sensible. Así afirma que el sentir se da “entre ambos” términos y “no pertenece exclusivamente al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho”. Esto podría llevar a la paradójica conclusión de que en realidad tanto cuerpo como mundo son de algún modo “sintientes sensibles”: “la visión que ejerce [el sintiente] sobre las cosas las cosas la ejercen sobre él ... me siento mirado por las cosas ... de forma que vidente y visible se hacen recíprocos y ya no se sabe quién ve y quién es visto”.<sup>97</sup> Pero hay que recordar que en el momento de su exposición cuando aparece esa frase se ha puesto entre paréntesis o dejado en suspenso la cuestión de si este entrelazo es total, si implica una identidad absoluta o una identidad “con reservas” o “diferenciada”: “No examinemos de momento hasta dónde llega esta identidad entre el vidente y lo visible, ni si tenemos una experiencia plena de ella o si le falta algo, y, en este caso, qué es lo que le falta”.<sup>98</sup> La aclaración llega unas páginas más adelante, cuando al introducir la cuestión de los otros cuerpos percipientes, el filósofo vuelve a referirse a esto que metafóricamente llamaba la “mirada del mundo” para mostrar que, de todos modos, no es una verdadera mirada, no es equivalente a la mirada de un cuerpo propio. La mirada de las cosas, dice ahora, es una mera “mirada sin pupila, el espejo sin amalgama de las cosas, aquel pálido reflejo, aquel fantasma nuestro que evocan designando un lugar entre ellas desde el que las vemos”. Sólo cuando aparece otro cuerpo sintiente-sensible “por primera vez el vidente que soy yo se me hace realmente visible, por primera vez aparezco a mis propios ojos penetrado hasta el fondo”.<sup>99</sup> “Por primera vez” soy “realmente visto” porque la “mirada de las cosas” no era una

---

<sup>96</sup> VI, p. 149.

<sup>97</sup> VI, p. 173.

<sup>98</sup> VI, p. 168.

<sup>99</sup> VI, p. 178.

verdadera mirada -era sólo” un espejo” de mi mirada, un “fantasma nuestro”, el señalamiento del lugar que ocupó entre ellas-, porque el mundo no es *realmente* “sintiente”, o al menos no lo es a mismo título que un cuerpo propio. No hay una mera identidad entre esas dimensiones de la carne que son mi cuerpo y el mundo, sino que es necesario seguir distinguiendo una de otra y relacionando una con otra.

Por lo demás, en las mismas notas de 1960 encontramos reiteraciones casi idénticas de lo dicho acerca del cuerpo-sujeto en la última parte de la *Fenomenología de la Percepción*. Como en aquella obra, se vuelve a afirmar que la autoconciencia es correlativa o incluso dependiente de la conciencia del mundo: “es preciso que un cuerpo perciba los cuerpos si he de poder conocerme”.<sup>100</sup> Este rodeo de la autopercepción significa la misma no adecuación originaria de mi conocimiento de mí mismo ya subrayado una y otra vez en la *Fenomenología de la Percepción*: el yo no es “autotransparente”, como decía allí, porque es “siempre excéntrico”, como dice aquí.<sup>101</sup> En relación con esto, hallamos reiterada también en el ensayo titulado “Reflexión e interrogación” la misma crítica de la *Fenomenología* a la definición de un orden “subjetivo” en términos de “interioridad psíquica”, una “cosa invisible” accesible directamente por introspección: “¿cuándo, dónde y cómo existió jamás una visión de lo interior? ... El “psiquismo” es opaco a sí mismo y sólo se descubre en sus réplicas exteriores”.<sup>102</sup>

En suma, los textos mismos del filósofo - citados aquí profusamente por necesidad- son lo suficientemente elocuentes para concluir que, lejos de ser obvio, es en cambio extremadamente cuestionable definir, como Barbaras y muchos otros reconocidos exégetas, la ontología de la carne como el abandono o la ruptura merleau-pontyana con una filosofía del sujeto que se hallaría en la *Fenomenología de la Percepción*. Ni esta reivindicación del sujeto se halla en la *Fenomenología de la Percepción* sino, por el contrario, una radical crítica de la concepción tradicional y usual del sujeto, ni tampoco por otro lado el sujeto corporal y “debilitado” ya definido en aquella obra desaparece en *Lo Visible y lo Invisible*, sino que sigue siendo un elemento indispensable y de referencia tan constante como explícita en la ontología de la carne.

---

<sup>100</sup> VI, p. 282.

<sup>101</sup> Idem.

<sup>102</sup> VI, p. 37.