

Una lectura ontológica de *Fenomenología de la percepción*

An ontological Reading of *Phenomenology of perception*

PEDRO RIERA JAUME*

Resumen: *Fenomenología de la percepción* ha sido acusada de no elevar la descripción fenomenológica a un orden ontológico. En este artículo intento demostrar que, pese a la falta de un planteo específico del problema ontológico, hay abundantes muestras en la obra de una fenomenología de la fenomenología que al llevar a origen sus conceptos fundamentales, libera otro modo de entender tiempo, espacio o ser. El esbozo de una ontología implícita –como reconoce Merleau-Ponty– en las descripciones de *Fenomenología de la percepción*, es lo que trata de explicitar este artículo señalando como rasgos fundamentales la dimensionalidad, el “ser de encuentro o de relación”, la originariedad o el campo de presencia.

Palabras-clave: Fenomenología de la fenomenología, ontología, dimensionalidad, articulación, ser de encuentro, campo de presencia.

Abstract: *Phenomenology of perception* has been often accused of not raising its phenomenological descriptions to an ontological order. In this paper I try to demonstrate that, although the lack of a clear ontological issue, there are in the book enough examples of a phenomenology of the phenomenology that, taking the mainly concepts to the original fountain, free another way of conceiving time, space or being. The sketch of an implicit ontology –so recognized by Merleau-Ponty– in the descriptions of this book, is what this paper tries to explain showing as fundamental features the dimensionality, the being of meeting or relation, the originality or the field of presence. **Keywords:** Phenomenology of phenomenology, ontology, dimensionality, articulation, being of meeting, presence field.

Fenomenología de la percepción, pese a ser la mayor obra acabada de Merleau-Ponty, ha sido, a la luz de sus escritos posteriores, valorada como insuficiente e incluso como parcialmente equivocada por partir de descripciones científicas y fenomenológicas que no cuestionan una ontología finalmente dualista. Tal es el parecer de Renaud Barbaras en *L'être du phénomène* donde caracteriza esta obra como una reflexión de lo irreflejo que permanece por tanto anclada en el dualismo entre un ser en sí y un ser para sí de raigambre

Fecha de recepción: 28/01/2014. Fecha de aceptación: 28/07/2014.

* Doctor en filosofía por la Universitat de les Illes Balears con la tesis *Ver, pensar, decir, ser. La articulación del discurso filosófico en Fenomenología de la percepción* (2011), autor del artículo “Mundo(s) vivido(s). La fenomenología de Merleau-Ponty sobre el mundo mítico y onírico como paradigma de un pensar futuro que respete la diversidad”, publicado en Daimon (2010), Autor de “La experiencia corporal en *Phénoménologie de la perception* como giro metodológico y ontológico radical” en: Taula, quaderns de pensament, num. 39 (2005) pp. 59-65. Participa en el grupo de investigación Corrientes críticas de pensamiento contemporáneo de la Universitat de les Illes Balears.

idealista¹. Aunque exprese su intención de romper con ese dualismo, de hecho lleva a cabo una fenomenología descriptiva insuficientemente consciente de sí misma, de su lenguaje, de su posición y de sus presupuestos metafísicos como para aspirar a una verdadera vuelta a las cosas mismas². Todo ello le impediría trascender realmente hacia las cosas y los otros como es su propósito filosófico último.

Sin embargo, para un lector atento, hay desde el prefacio (*Avant propos*) un continuo interrogar del discurso dirigido no solo a la ciencia y a la tradición metafísica, sino al tiempo a los fenómenos y a la descripción fenomenológica que pretende dar cuenta de ellos³.

Como afirma Claude Lefort (*Sûr une colonne absente*) la pregunta sobre el Ser no es sino la otra cara de la radicalidad de la interrogación filosófica que está en obra en *Fenomenología de la percepción*⁴. El ser de la interrogación es interrogación sobre el Ser porque interrogar supone trascender duda y certeza, partir de la inserción en el mundo y así reclama un ser que no sea Nada, para sí, ni tampoco, claro, en sí. Si bien es cierto que Merleau-Ponty parte de cuestiones clásicas y contrapone empirismo e idealismo, lo que mueve su discurso es una manera radicalmente nueva de concebir cuerpo, conciencia, espacio; en suma, ser. Merleau-Ponty no promete en ningún lado un retorno a un originario objeto del pensar; para él, pensar es siempre habérselas con un inmediato a distancia y la reflexión de lo irreflejo es interrogación porque es necesariamente inacabada. Tampoco es una fenomenología descriptiva sin más porque incluso cuando describe lo dado lo hace para cuestionar radicalmente los prejuicios clásicos desde los que los datos se dicen tales.

En este artículo defiendo que la clave de *Fenomenología de la percepción* es la fenomenología de la fenomenología de carácter interrogativo y reflexivo que pretende ir a la raíz fenomenológica de la fenomenología, a su verdad corriente y experimentada, y sacar lo esencial del fenómeno trascendiendo la descripción. La divisa fenomenológica “ir a las cosas mismas” le obliga a plantearse qué es lo vivido más allá de los hechos de la ciencia, la ‘realidad’ de lo corpóreamente experimentado como nivel previo en el que no sirven explicaciones causales externas ni significaciones sobrevenidas. En suma, porque la fenomenología de Merleau-Ponty pretende ser radical, consiste en un interrogar abierto al ser del fenómeno

1 « Merleau-Ponty demeure finalement prisonnier de la dualité entre réflexion et irréflecti : dominé par le présumé du primat d'un ordre réflexif autonome (...) » Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, Million, 1991, p. 35.

2 « On peut dire qu'il s'agit d'un texte plutôt descriptif que proprement philosophique: elle ne pense pas de manière radicale le terrain de la perception, et dans la mesure où elle le pense, elle demeure en-deçà de ce qu'elle découvre. » R. Barbaras, o.cit., p. 25.

3 « Il faudra qu'elle (la phénoménologie) s'adresse à elle-même l'interrogation qu'elle adresse à toutes les connaissances, elle se redoublera donc indéfiniment, elle sera, comme dit Husserl, un dialogue ou une méditation infinie, et, dans la mesure même où elle reste fidèle à son intention, elle ne saura jamais où elle va. » Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 21. Trad. esp. J. Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1975, p. 20 (Ph y Fp en ulteriores notas) En otro pasaje que termina la segunda parte, vemos la misma idea de fenomenología: « Il faut que les descriptions soient pour nous l'occasion de définir une compréhension et une réflexion plus radicales que la pensée objective. A la phénoménologie entendue comme description directe doit s'ajouter une phénoménologie de la phénoménologie. » Ph. p. 419, Fp p. 376.

4 “L'interrogation de l'Être renvoie nécessairement à l'Être de l'interrogation » C. Lefort, *Sûr une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris, Gallimard, 1978, p. 22.

que implica una crítica a la tradición metafísica, a los prejuicios que están en la base de realismo e idealismo y que el ser en el mundo como todo relacional supera necesariamente.

La fenomenología de la fenomenología o fenomenología radical asume, en fin, la necesidad de cuestionar esos prejuicios y toma conciencia del modo de ser implícito al pensar, a la intencionalidad, esto es, la revisión del decir que acompaña un nuevo modo de ver (“la verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo”)⁵ que no es el del modelo teórico. Pero esa es la definición misma de ontología que propone Merleau-Ponty-Ponty en *Le visible et l’ invisible*:

La ontología sería la elaboración de las nociones que deben reemplazar las de subjetividad trascendental, sujeto, objeto, sentido –la definición de la filosofía comportaría una elucidación de la expresión filosófica misma (una toma de conciencia pues del procedimiento empleado en lo que precede ingenuamente, como si la filosofía se limitase a reflejar lo que es) como ciencia de la pre-ciencia, como expresión de lo que está antes de la expresión y *que la sostiene por detrás*⁶.

Fink, a quien tiene constantemente presente Merleau-Ponty-Ponty en su lectura de Husserl, resume admirablemente el papel de la filosofía cuando habla de la originalidad a la vez de la visión y de la palabra, del nuevo modo de decir que acompaña a un nuevo modo de ver⁷. La auténtica filosofía es lenguaje y ver original porque cuestiona hacia atrás la tradición y los conceptos ontológicos que ocultan, olvidan el contacto originario del hombre con el ser. Cualquier lenguaje, por principio, fracasa necesariamente en poner en claro ese estado originario pero, cuando menos, el asombro, verdadero sentido de la reducción según Fink y Merleau-Ponty, permite des-ocultar las falsas nociones que damos por verdaderas al usar conceptos como ser, tiempo, lugar o movimiento.

Las nociones que debe reemplazar la ontología forman parte de un lenguaje dicho (*Logos prophorikos* lo llama en *Le visible et l’ invisible*⁸) contra y tras el cual la verdadera filosofía, consciente de su propio proceder, encuentra su expresión en la cercanía del *Logos endiathe-tikos* (lenguaje silencioso o del mundo). Por eso resulta especialmente inadecuado considerar *Phénoménologie de la perception* con etiquetas preexistentes como fenomenología, ontología, filosofía trascendental cuando, desde el *Avant propos*, ha declarado a la experiencia como guía de la fenomenología, esto es, como experiencia que busca sus conceptos, el modo de ser dicha⁹. En especial, como ha subrayado F. Dastur¹⁰, no resulta posible separar

5 Php p. 21 Fp p. 20.

6 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’ invisible*, Paris, Gallimard, 1964, Nota de trabajo Enero 1959. p. 221. (trad. mía).

7 E. Fink, “Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserl”, p. 240, citado en Th.F.Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’ à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.

8 Merleau-Ponty, *Le visible et l’ invisible*, p. 233.

9 Php p. 15 Fp p. 15: “nous avons l’ expérience de nous-mêmes (...), c’ est sûr cette expérience que se mesurent toutes les significations du langage.”

10 “Mais pas plus qu’ il n’ est possible de distinguer dans l’ œuvre ce qui est du ressort de la psychologie et ce qui relève de la métaphysique, on ne peut séparer ce qui est du domaine de la phénoménologie et ce qui appartient à l’ ontologie, non seulement parce que, pour lui comme pour Heidegger, dont il devenait dans les derniers

fenomenología y ontología, no ya sólo por lo que Heidegger ha afirmado en diferentes lugares¹¹, sino porque la ontología merleau-pontiana sería una ontología de lo visible. Como hemos visto, no se supera, en la segunda etapa, el planteamiento fenomenológico por una ontología sino que, en todo caso, se radicaliza una fenomenología de la fenomenología y se hace patente una ontología implícita.

1. ¿Hay un preguntar por el ser en *Phénoménologie de la perception*?

Es peliagudo con todo determinar si en *Phénoménologie de la perception* se plantea una verdadera *Seinsfrage*, condición para Heidegger de un verdadero discurso ontológico¹².

En *Phénoménologie...*, más que preceder y orientar las pesquisas la pregunta sobre el ser, ésta va desplegándose en los diferentes ámbitos, en las diferentes configuraciones de sentido o ejes vertebradores que remiten a un horizonte último, a un mundo percibido más allá de las sensaciones, al mundo que cohesionan los horizontes temporales, al mundo que sintetiza perspectivas individuales. Claro que, por otro lado, es la totalización objetivante, el cierre que permite el *theorein* lo que fracasa necesariamente, apareciendo lo dimensional como lo que abre por debajo de esa objetivación que no resiste su contraste con la vivencia y muestra la ingenuidad ontológica de una ciencia fáctica. Ni el cuerpo en la fisiología ni la percepción en la psicología asociacionista ni la sexualidad en el psicoanálisis ni la historia en el marxismo pueden con las intrincadas y abiertas relaciones de los ámbitos que tratan, reduciéndolos, de aprehender y cada fracaso, a su manera, abre ser de forma diferente esperando tal vez una perspectiva más de conjunto que muestre su entronque. Cada dimensión abierta es una ventana por la que todas las otras cuestiones, ámbitos, dimensiones adquieren un nuevo prisma: así, una vez abierta la afectividad del existir (C. VI de la primera parte), colores, cosas, pensamientos y decisiones pierden para siempre su carácter neutro; lo temporal, a su vez, permite desde dinamizar el espacio a comprender la conciencia o la libertad...

La pregunta pertinente sería entonces: ¿puede la descripción fenomenológica sin un previo planteo ontológico servir para desmentir la positividad científica y encontrar en sus resultados, en el fracaso de la objetivación o en el articularse de los fenómenos, lo dimensional mismo, el ser? Porque puede perfectamente sostenerse que, procediendo de una suerte de neutralidad ontológica (coherente con las divisas fenomenológicas) que admite por igual

temps de plus en plus proche, "l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie", mais, aussi parce que l'ontologie merleau-pontienne est une "ontologie du visible". F. Dastur, "Philosophie et non philosophie" en *Chair et langage*, La Versanne, Encre Marine, 2001 p. 140.

11 "La ontología sólo es posible como fenomenología." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. esp. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económico, 1998, p. 46.

12 F. Robert, por ejemplo, niega que se plantee en *Phénoménologie de la perception* pese a lo cual atribuye un sentido claramente ontológico a sus críticas a la fenomenología trascendental. F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et de Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2005 p. 99 : « Merleau-Ponty ne part pas de la question de l'être dans la *Phénoménologie de la perception*, mais c'est en s'appuyant sur ses descriptions du monde perceptif et du monde humain qu'il critique le sens de la phénoménologie transcendantale (...) qu'il ouvre une perspective ontologique et un nouveau sens du transcendantal. », También p. 30: « Merleau-Ponty ne pose pas, dans la *Phénoménologie de la perception*, la question heideggerienne de l'être, c'est-à-dire la question de la différence ontologique, et affirme le primat phénoménologique de la perception. ».

‘datos’ procedentes de la ciencia como ‘fenómenos mismos’, ninguna de las articulaciones ni ejes que anuden diferentes ámbitos ónticos o existenciales pueda ir más allá de los retales ónticos hacia el ser mismo como la urdimbre de lo real.

Concedamos, en todo caso, que no es a la manera heideggeriana que se plantea la cuestión. Porque persiste para empezar una cierta filosofía del sujeto, que trata de su libertad o de su conciencia, lo que, independientemente de los resultados de sus análisis, supone cierto escindir y oponer a mundo otro ser, cierta separación de temas, de regiones de ser que tal vez proceda de un insuficiente cuestionar lo que se entiende por ser en el mundo. El lenguaje usado por Merleau-Ponty que no es nuevo sino deudor de una tradición dualista, de filosofías de la conciencia, de una ontología de la presencia ratifica eso aunque pretenda precisamente refutar el dualismo, ir más allá de toda filosofía del *cogito* o convertir el campo de presencia en el cuestionamiento de lo presente. Lo mismo ocurre con sus presupuestos científicos: pueden ser examinados los hallazgos de la psicología o de la sociología pero poner esos datos-descripciones como suelo fenomenológico equivale a aceptar cuando menos que lo óntico por sí mismo o lo fáctico juega un papel fundamental. Si el cuerpo de los fisiólogos o la percepción de la psicología puede ser inspiradora para la fenomenología sin previo planteo de ser por parte de esas ciencias, aunque la fenomenología dé la vuelta a esos resultados, su reflexión parte del no planteo de la pregunta del ser.

Carece de sentido, para Heidegger, decir, como lo hace Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, que la psicología puede ser pre pero proto-ontológica, que encierra una ontología sin desarrollar.

En la introducción (el pensamiento fundamental) decir que debo mostrar que lo que se podría considerar como “psicología” (*Ph. de la Perception*) es en realidad ontología. Mostrarlo haciendo ver que el ser de la ciencia no puede ni ser ni ser pensado como *selbständig*¹³.

Finalmente: la primacía de la percepción y consiguientemente de la presencia -aunque sea en sentido lato- parece cómplice del *theorein* y del ser ante los ojos como modo fundamental de comprensión ontológica. Es verdad que percibir en Merleau-Ponty es praxis, diálogo con las cosas etc. Pero, ¿establece con eso el todo del existir o ser en el mundo heideggeriano, su carácter relacional *per se*, su “en”¹⁴. Parece claro que no. Se relacionan en *Phénoménologie*... sí, se entremezclan ser con los otros, afectividad, espacio o tiempo porque son dimensiones simultáneas o porque se dan en el mismo existir concreto no porque ser sea el por ser de todo lo que hago, no porque en mi ser me vaya el ser: falta el vínculo de la cura de sí, su comprender-siendo como ser proyectándose.

Diversas razones nos empujan, sin embargo, a rastrear en *Fenomenología de la percepción*, el esbozo de un interrogar por el ser y una ontología implícita. Que no responda a la ortodoxia del preguntar heideggeriano o que su carácter latente parezca la muestra de su carácter incipiente no debe ocultarnos su originalidad y potencia como mostrará preci-

13 *Le visible et l'invisible*, p. 230 (trad. mía).

14 Confirma nuestra apreciación F. Robert contrastando el modo de presencia primero en Merleau y en Heidegger. En este último es la cura y no la percepción lo originario: F. Robert, *Phénoménologie et ontologie* o.cit. p. 30: “Le mode de présence premier de la chose n’est pas la perception, mais le souci.”

samente el desarrollo ulterior de la filosofía de nuestro autor. Recordemos una vez más, pero ahora en refuerzo de nuestra tesis, que el propio Merleau-Ponty ve en la psicología de *Fenomenología...una ontología implícita*.

Hay de hecho en esta obra un continuo preguntarse sobre el ser. Primero, porque lo hace tema explícito en el capítulo que trata sobre lo real o el ser de la cosa. La cuestión ahí planteada es cómo pueda reencontrarse el sentido de la realidad sin renunciar a la reducción ni recaer en un idealismo o realismo ingenuos. El cuerpo es, además (v. Parte 1ª capítulo IV), un ente señalado porque es la apertura misma al mundo que posibilita la presencia de los demás entes. La centralidad del cuerpo en todo percibir conduce, en efecto, a ver los objetos como realidades inestables y contingentes en comparación con la permanencia del cuerpo in-objetivable que, por serlo, no varía según la perspectiva. La experiencia corporal aparece como fondo imperceptible de todo percibir y del que, justo por eso, no podemos desprendernos. Ese campo de presencia necesario es lo que llamamos ser en el mundo, indicando con esto la paradoja de una contingencia no óptica sino ontológica que es nuestra facticidad. En tercer lugar, porque en todo momento cuestiona la reducción del ser a objeto y sus coordenadas de espacio, como plano euclidiano, y de tiempo –lineal– a los que contrapone lo profundo, lo vertical y el movimiento espacio-temporalizador¹⁵. En cuarto lugar, por la continua apelación a mundo y campo de presencia como ámbitos de relación e indeterminación que impiden cualquier substanciación, sea de la cosa o del sujeto¹⁶. En quinto lugar, porque ‘*Sein*’ es siempre ‘*seiende*’ en Merleau-Ponty, dinamismo de lo real, praxis y movimiento, espacio-temporalización que inquietan cualquier determinación cósmica o fijación de los entes. El movimiento precede a lugares y momentos y los disuelve como tales frente a la intuición que fija la mirada y es coherente con una realidad geométrica de puntos y figuras. Finalmente porque su obra es una continuada denuncia de la escisión de ser y nada, cuestionando así lo que se entienda por ambos.

El cuestionamiento de ser, esbozado pese a todo en *Phénoménologie...*, procede de la reflexión fenomenológica pero llevada a cierta radicalidad. La reducción eidética husserliana que permite llevar a su ser intencional un grupo diverso de fenómenos es precedida en *Phénoménologie...* por la pregunta sobre el ser intencional mismo, la conciencia o el fenómeno, es decir, convierte lo que era constitución de sentido en la pregunta sobre la posibilidad de la misma dejando abierto así todo: qué es conciencia o qué es mundo. Esta fenomenología de la fenomenología, presente en el prefacio pero también en muchos otros

15 F. Dastur afirma categóricamente que la profundidad es precisamente clave de toda la obra merleau-pontiana, *Chair et langage* o.cit.p. 20: « La profondeur, cette dimension de l’empiètement et de la latence, dont on peut dire en un sens que c’est autour d’elle que s’articule toute l’oeuvre de Merleau-Ponty ». R. Barbaras, por su parte, (*De l’être du phénomène* o.cit. p. 235 y ss.) además de insistir en lo profundo como lo propio del ser, hace de la espacio-temporalización la dimensionalidad misma del ser.)

16 Hemos visto (Tesis no publicada Pedro Juan Riera Jaume, *Ver, pensar, decir, ser. La articulación del discurso filosófico en Fenomenología de la percepción*, UIB, 2010, pp. 73 a 95 espec.) por ejemplo que la interpretación sustancialista de las relaciones cuerpo-alma era sustituida por las complejas relaciones de doble sentido entre pasividad y actividad, entre cuerpo habitual y cuerpo actual, entre apropiación perceptiva y comprensiva del mundo y expresividad personal y creadora. Es lo sustancial mismo lo que es sustituido por relaciones funcionales de diverso nivel y, al desustanciarse cuerpo y alma, pierde su sentido la distinción tradicional entre lo empírico y lo significativo así como la subjetividad aislada, en último término transparente a sí, que encuentra su origen en su anónima ligazón corporal con el mundo.

pasajes especialmente reflexivos y profundos (cfr. nota 3 de este texto), es el equivalente de la *Seinsfrage* porque hace tabla rasa de cualquier presupuesto, incluidos los de la fenomenología como filosofía trascendental, y así, al dejar en suspenso cualquier herramienta filosófica, libera la posibilidad de que surja la pregunta por el ser. Se dirá que, con todo, lo que hace Merleau-Ponty es poner el mundo como horizonte de cualquier fenómeno, no el ser; que la pregunta por el ser de mundo no está aun plenamente planteada. Así lo interpreta F. Robert: “La cuestión merleau-pontiana sigue siendo prioritariamente la del mundo. (...) La cuestión se mantiene de inspiración husserliana: es la del sentido del *Lebenswelt*, del mundo vivido, mundo primordial de la percepción del que el mundo de la *Zuhandenheit* no sería sino un caso particular”¹⁷. El reto, en mi opinión, pasa en cambio por reencontrar todo el peso originario y ontológico a ese mundo perceptivo injustamente menospreciado por Heidegger, igualmente mal entendido por Husserl como puramente epistemológico.¹⁸ Ésta, la pregunta por el ser del mundo, en ningún caso remite al sujeto constituyente como su sentido último porque la fenomenología genética de Merleau-Ponty intenta aprehender la vivencia desde su surgimiento mundano y por eso se deja interpelar por el mundo. El ser nos interroga en Merleau-Ponty, lo dado lo es como interrogante no como dato. Hay un excedente del mundo sobre los entes, del ser sobre el ver, del ya estar respecto a un darse actual. Ese ya ser es a la vez arraigo, familiaridad y extrañeza originaria que nos interroga. ‘Hay algo’ es el índice de un problema: contingencia ontológica, estructura totalizante pero injustificada de la irrupción del ser. Las cosas no son, además, en sí, neutras de sentido y por ello mismo susceptibles de tomarlos todos sino que solicitan una determinada respuesta sintiente o motriz. La relación con las cosas no es unidireccional sino de doble sentido.

La propia articulación del discurso en *Fenomenología de la percepción* sugiere una unidad profunda en la misma diversidad de manifestaciones existenciales que describe. Esta articulación la vertebran ciertos ejes que en último término serían dimensiones de ser. Toda la obra pasa por un eje que va de cuerpo/percepción (1ª parte de Ph.p.) a mundo corpóreamente constituido/percibido (2ª parte) y de nuevo de mundo a hombre (3ª parte). Pero luego hay muchos otros ejes: el eje temporal que vincula desde lo originario, o que anuda pasado y porvenir desde la originalidad de un presente que asume y proyecta a la vez, pero que es también la corriente que va del pasado al futuro y del futuro retroyectándose al pasado. O el eje que nos lleva de lo individual y lo intersubjetivo a lo social o del mundo social e histórico compartido a la problemática identificación personal. O el que nos balancea durante toda la lectura entre la pertenencia al mundo natural y al mundo social. O el eje espacial que nos desplaza siempre más allá de lo puntual o de lo lineal o en general de la a-dimensionalidad del espacio euclidiano hacia lo profundo, lo vertical y lo moviente, eje que es así también temporal y existencial. Porque esos ejes se solapan y confunden unos con otros, de ahí que en toda la obra pueda verse en cualquier tema una clave temporal pero también espacial, corporal, afectivo-existencial etc.

17 F. Robert, *Phénoménologie...* p. 132.

18 F. Dastur, *Chair...* pp. 77-78 : « Ce que Heidegger dénonce (...) c’est justement l’idée husserlienne d’une perception comme mode originaire d’accès à l’étant, qui le donnerait « en personne » (...) Or ce que Merleau-Ponty a toujours compris sous le terme de « perception » ne peut pas être identifié à un pur voir ou à une connaissance originaire ».

Esos ejes no son caprichosos vaivenes del discurso, son dimensiones de ser¹⁹. La misma razón que aleja a Merleau-Ponty de cualquier reduccionismo materialista o idealista certifica esa pluridimensionalidad de ser. Ninguna dimensión reduce o resume el ser sino la profunda “pregnancia” de todas ellas. Así, por una parte, debe salvarse lo diferencial de las distintas dimensiones del existir: temporal, sexual, espacial sin que ninguna sea más esencial que las otras. Pero si ha de ser posible referirse a espacios afectivos o existenciales o de una existencia impregnada sexualmente, sexualidad comprensible a su vez tan sólo existencialmente, si lo profundo o vertical no es solo una dimensión espacial sino también temporal, es porque se articulan en su núcleo mismo las diferentes dimensiones del existir. Puede decirse, pero no basta, que es ‘lo’ dimensional mismo lo que comparten, su vertebrar-articular más allá de fijaciones, pero sin duda la concreción de esa unidad la da el ser en el mundo. El polimórfico ser en el mundo, en sus múltiples relaciones –temporales, espaciales, intersubjetivas– en sus concretas manifestaciones, es descrito sin por ello perder el sentido de su unidad y sin perder unidad el discurso.

2. Esbozo sobre la ontología implícita en *Fenomenología de la percepción*

Las referencias del texto, veladas o manifiestas, sobre el ser, la articulación sobre las dimensiones existenciales descritas y la interrogación radical que lo recorre sobre la filosofía tradicional y su lenguaje, cuestionar que reabre el ser, nos llevan, en fin, a plantearnos cuál sería esa ontología implícita que decía Merleau-Ponty que contenía la psicología descrita en *Phénoménologie de la perception*.

La ontología latente en *Phénoménologie de la perception* es la que hemos sugerido al oponer ser en el mundo al orden de lo en sí y lo para sí. Por eso, caracterizar esta obra como “realista” como hace Heidsieck²⁰ supone partir de supuestos muy problemáticos porque en ella no se habla de ser a secas –tampoco está claro que lo haga en *Le visible et l’invisible* donde declara imposible una ontología directa– sino de ser en el mundo, esto es, de un ser de relación al que no tiene sentido entender subjetivamente ni como realidad sin más. No se trata aquí en modo alguno de oponer conciencia y mundo para *después* ver su relación que podríamos llamar ser en el mundo: no hay en esta noción dualismo implícito salvo que se lo malinterprete desde los conceptos mismos y la metafísica misma que pretende superar²¹. Es la relación, el ‘*au milieu*’, la articulación lo que precede a cualquier cuestión en el discurso merleau-pontiano y lo que preside su noción de realidad.

19 Anota E. Bello-Reguera, en *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Murcia, Universidad de Murcia 1979, p. 164: “A los diferentes modos del aparecer de la presencia Merleau-Ponty llama “dimensiones de la existencia”, de las cuales enumera: la corporeidad, la socialidad, la mundaneidad.” Añade precisamente a las dimensiones citadas por Merleau-Ponty otras como espacialidad, temporalidad, sexualidad o libertad.

20 Heidsieck, Fredric, *L’ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 106 : « S’il en est ainsi, la phénoménologie de l’auteur, orthodoxe ou pas, peu importe, penche vers un réalisme ontologique. ».

21 Ese sería el caso de G.B.Madison, según Th.Geraets, que se pregunta, en la discusión que acompaña su libro, sobre el presunto relativismo y dualismo implícito en la fórmula ser en el mundo G.B.Madison, *The phenomenology of Merleau-Ponty*, Ohio University press, 1981, p. 283, trad. mía: “¿Es el caso, por otro lado, que los dos términos de la relación de presencia sean realmente dos fundamentos últimos, que permanecen en

Los rasgos de ese ser -de las cosas, del mundo, de lo sensible, del existir- interrogado e interrogante pueden entrecruzarse en toda la obra aunque no sea objeto explícito del discurso. El mundo sensible -los colores, el espacio- es ante todo **dimensional**, elemento en el sentido clásico, horizonte último de todos los mundos posibles porque es la urdimbre misma con las cosas. Nos referimos aquí a una dimensión vertical que permite ir más allá de una posición hacia todas las posiciones de los ejes (temporal, espacial, afectivo) viendo unas en otras, como lo pasado anunciándose en el presente, lo profundo en un lienzo o lo social en el individuo.²² El color, por ejemplo, lejos de ser un estímulo puntual dimensiona espacial y temporalmente, provoca alejamiento o acercamiento, irradia una atmósfera, mundaniza. Como escribe a propósito de la profundidad, el ser ante todo lo es a distancia, como dimensión invisible en el orden de lo objetivo. La profundidad primordial “anterior a cualquier punto de referencia”²³ escapa a lo visible objetivamente, a referencias ópticas, es originario, tal vez el ser mismo del ser. Su dimensionalidad no es aplacable ni fáctica ni geoméricamente, confluyen en ella las otras dimensiones verticalmente, simultáneamente, co-implicándose; son rasgos que encontraremos en la ‘*chair*’ de mundo de la que habla Merleau-Ponty en *Le visible et l’invisible*. Otro modo de decirlo: hay una interioridad en las cosas y no sólo en el sujeto²⁴, por eso éste responde solo parcialmente con su ser intencional, con el movimiento o los sentidos a la solicitud profunda de las cosas. Es también el carácter de horizonte como apertura, no como totalidad, que Merleau-Ponty atribuye al mundo. Podemos aún relacionarlo con otra palabra “pregnancia”, procedente de la Gestalt, que viene a designar el espesor de ser en un sentido amplio: espacial, temporal. El campo de presencia es *pregnante* porque acoge en sí el ser de lejanía o el ser del pasado, porque simultanea los diversos modos del ser sensible²⁵.

Si las cosas, por su ser mundano, por su dimensión sensible, espacial y temporal, solicitan una respuesta corporal activa incorporándolas a su ser, es porque la relación entre sujeto sintiente y lo sensible no es la de sujeto-objeto precisamente sino más bien lo que he llamado “**ser de encuentro**”²⁶. El ser de encuentro es el co-nacer de naturaleza y sujeto perceptor y mantiene en el sentir-ser la dualidad y tensión superando en cambio cualquier intento de constitución subjetiva de mundo unidireccional. El ser de encuentro no es precedido por mundo o sujeto, mienta únicamente que toda presencia es ausencia a la vez y que solo hay percepción sobre un fondo imperceptible, y vivencia singular por una generalidad

una relación dialéctica sin una fuente única que la justificaría?” Su respuesta es contundente: “Merleau-Ponty habla en términos de conciencia y mundo, de sujeto y objeto, pero al tiempo que insiste en su intrínseca y esencial relación –criticando idealismo y realismo– así como aportando un “en medio” (“in between”) que es él mismo el último y único fundamento.”

22 Hay también en Merleau-Ponty una dimensionalidad-apertura horizontal como trascender hacia, como apertura del campo de juego que impide las “cécités” del esquizofrénico, como lo que permite pensar o elegir o modificar conductas, como cierta nada en el núcleo del existir. La distinción entre esos dos modos de entender lo dimensional la encontramos en Madison. G.B. Madison, *The phenomenology of Merleau-Ponty*, O.cit.,v. espec.p. 45 y p. 134.

23 Fp 281 Php 308.

24 Fp 225 Php 242: «Las cosas tienen “fisionomía motriz»».

25 Fp 240 Php 260: “Los sentidos son distintos unos de otros y distintos de la intelección, en cuanto que cada uno de ellos aporta consigo una estructura de ser que nunca es exactamente transponible.”

26 Tesis sin publicar: Pedro Juan Riera Jaume, *Ver, pensar, decir, ser. La articulación del discurso filosófico en Fenomenología de la percepción* 2010, Capítulo VIII, p. 201.

que la precede anónimamente. El ser que sale del encuentro es dual, presente y ausente a la vez, cualidad sensible que sólo es en su remisión corporal, igual como los sentidos –Yo naturales los llama Merleau-Ponty²⁷– no son sino movimientos intencionalmente referidos a lo sensible por el cual son demandados. Lo que preside la conexión entre cuerpo y mundo es la reversibilidad de lo que más tarde llamará “carne del mundo”, ser último de uno y otro por el que ambos son duales y únicos en su remitir constante de la carne del cuerpo a la de las cosas que no es sino lo que aquí venimos llamando ser de encuentro. Es evidente, independientemente de nuestra lectura, que la fenomenología concibe el ser como “aquello que se nos aparece”²⁸. El ser no es nunca ser absoluto sino lo que se nos aparece; partimos de la evidencia de que ‘hay mundo’ respecto a lo cual, escribe Merleau-Ponty, “lo necesario y lo posible no son más que provincias”²⁹. Decimos que ser es ‘relativo a’ pero también que se ‘es en el mundo’ indicando por ello un ‘en’ que cabe comprender como un todo relacional, nunca como un mero añadido al ser. Sentir es, por ejemplo, primariamente un modo de la existencia, de ser en el mundo y por ello las cosas no son primero sino que nacen ya en un espacio sensible.

Si en la crítica a una metafísica basada en la sustancia, la dualidad sujeto-objeto y el causalismo encontramos en *Phénoménologie de la perception* una ontología interrogativa, eso es posible por partir, implícitamente, de cierta positividad, llámese movimiento, como sugiere Barbaras³⁰, o **presencia**, como proponemos. Con este término, queremos designar la profunda unidad entre la facticidad y la existencia, entre la originaria pertenencia a un mundo que, como se ve especialmente en *Le visible et l'invisible*, es inhumano, salvaje, no reducible a razón ni a significación, y la original recreación de los hábitos adquiridos en la acción personal, en el expresar. ‘Ser apertura’ no significa sobreponer la dimensión de lo posible al cierre de lo instintivo o de los hábitos sino que, como apertura al mundo, al pasado, al otro, propia del habitar corporalmente el mundo, tenemos acceso a la verdad y *somos* la dimensionalidad, creadora, espacio-temporalizadora, posibilitante pero, al tiempo, fundada y generada. Es en el capítulo sobre la temporalidad donde encuentra Merleau-Ponty la fórmula para resolver la aparente paradoja de nuestra existencia, inmanente y trascendente al tiempo, porque la relación doble de *Fundierung* entre experiencia y reflexión, cuerpo y mundo no es sino la doble cara de la temporalidad, constituida, como ocurre con los hábitos, con la lenta sedimentación de los momentos temporales, constituyente, en la recreación personal, en la proyección existencial, en el original expresar. Pertenece y no pertenece al mundo, somos arraigo y ruptura, pasado y futuro que confluyen en el presente viviente que debe entenderse como ese movimiento apropiador y expresivo que rompe con el tiempo lineal y con sus determinaciones estáticas. Cabe hablar de ‘presencia’, una vez más, en este contexto, en un sentido operante y ek-stático que comporta ausencia y trascendencia y que nunca, precisamente, puede recogerse en ‘presente’ alguno³¹. Es la presencia del ser en el mundo

27 Fp 231 Php 250.

28 Fp. 406 Php 455.

29 Fp 407 Php 456.

30 R. Barbaras, “Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty”, en *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, pp. 226-239.

31 En diversos sentidos cabe hablar de presencia-ausencia en *Php*: como la cara y el envés del fenómeno por el que estoy esencialmente abierto a una otredad (mundo, otros...) solo presentes a la vez en la presencia a sí (“la presencia a mí mismo (*Urpräsenz*), que me define y condiciona toda presencia ajena, es al tiempo

como horizonte o dimensión, como mundaneidad y fenomenalidad, como campo de presencia, donde las cosas, lo mundano, los fenómenos, los entes (presentes) pueden darse. Dicho sea de paso: la crítica a la metafísica de la presencia de Derrida parece ignorar la necesaria ausencia que la noción de presencia aquí esgrimida comporta. Entendida, en efecto, como elemento en el que se está sin serlo nunca, como invisibilidad respecto al propio ser (corporal, existente), como dimensión siempre a distancia, latente en las cosas difícilmente casa con el presente ampliado de Husserl, al que se dirige en primer lugar la crítica de Derrida.³² Este centra su crítica ante todo en el presente viviente como ahora-instante que acoge como presente a sí lo retenido-pasado y lo protendido-futuro. Pero el campo de presencia como horizonte de toda vivencia es justo por eso lo más lejano, lo nunca del todo presente a sí; se caracteriza por su apertura a lo otro de sí -lo presente hacia lo futuro, lo futuro retroyectándose en el pasado, lo pasado acechando el presente- de modo que cada dimensión temporal lo es no siendo nunca ella sola: el presente como ahora nunca sería así vivido.

Insistamos de todos modos en que ser es siempre en *Phénoménologie* concebido como movimiento, transición, temporaciarse. El movimiento disuelve lugares y momentos y con ello cualquier tentación de ver 'esto' sensible como cosa substancial, tentación propia de la intuición teórica que fija la mirada y es coherente con una realidad geométrica de puntos y figuras. El ser sólo es como '*Seiende*' como ser en transición, esto es, como lo que, por un lado, permite el tránsito temporal-espacial, la continuidad sensible, la co-implicación de los estados parciales de ser, pero es, a la vez, inacabamiento esencial del mundo, por sí mismo y no solo en su percibirlo-conocerlo. Hay una temporalidad de ser que en Merleau-Ponty radica de entrada en la *originariedad de ser*, en su 'nacer' en el momento en que surge primigenio ante mis ojos³³. El mundo co-nace (dice con Claudel) con el percibirlo. Pero también ha escrito que el mundo solo es en su espacio-temporalización lo que es una fórmula parecida a la del segundo Heidegger cuando habla del ser en su serse. En efecto, lo verdadero en Merleau-Ponty, como en Nietzsche o Heidegger, es el ser en su surgimiento, des-ocultado de la tradición que lo ha inmovilizado y sustancializado.

Finalmente, en la discusión con Sartre, Merleau-Ponty pergeña una ontología más allá de ser y nada, de ser en sí y ser para sí. Por supuesto, el ser del cuerpo, que contiene en su tocar y ser tocado, la dualidad de la cosa y del sujeto, desmiente vivamente que solo se pueda ser cosa o conciencia. Pero la confrontación final se produce en el capítulo de la libertad donde a lo que se dirige la crítica de Merleau-Ponty es al carácter a la vez inconciliable y absoluto que tienen el ser y la nada sartreanos. Si se parte de la nada como absoluto —en su

des-presentación (*Entgegenwärtigung*) y me arroja fuera de mí" Fp 374 Php 417); como presente vivo que se desgarran entre pasado y futuro, como presencia abarcadora que permite síntesis y coexistencias, opuesta al presente objetivo y acabado, sinónimo de muerte. ("El mundo, que es el núcleo del tiempo, no subsiste más que por este movimiento único que disocia lo "apresentado" de lo presente y simultáneamente los compone." Fp 345 Php 383).

32 "A pesar de toda la complejidad de su estructura, la temporalidad tiene un centro indesplazable, un ojo o un núcleo viviente, y es la puntualidad del ahora actual." (p. 115). Eso sí, añade, es un presente encentado de cierta ausencia: "Desde el momento en que se admite esta continuidad del ahora y del no ahora, de la percepción y de la no-percepción en la zona de originariedad común a la impresión originaria y a la retención, se acoge lo otro en la identidad consigo del *Augenblick*: la no-presencia y la invidencia en el *parpadeo* del instante." (p. 119). Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1985.

33 A diferencia del Heidegger de *Ser y tiempo* que privilegia el futuro, el por ser del ser.

no relación con el ser— ésta es origen absoluto y niega el mundo porque lo constituye. Si se pone el foco en el ser como absoluto, como hace Hegel, éste es totalidad final que termina disolviendo el no ser, cierre que niega el movimiento o la indeterminación. Así pues, para Merleau-Ponty, ser y nada sólo pueden **‘ser’ en su relación** y como relación. Únicamente puede hablarse de ser si es no idéntico (a sí) y no es final de ‘nada’; la nada solo es posible con raíces de ser: ambos se sintetizan en un movimiento sin fin ni origen absolutos, realizándose en su relación³⁴.

Caben así modalidades de ser, como en Aristóteles, un ser posible que no sea nada, una realidad que esté penetrada de sentido: lo probable y el mundo. Lo **probable** es un no ser que es, una posibilidad densa de ser, preñada de la potencialidad que el ser de la experiencia pasada, el del mundo vivido, el de la corporeidad, el ser de lo sedimentado depositan dando nueva vida al presente. Es porque somos seres de relación —o porque pertenecemos al ser que es relación— que incorporamos a nuestra libertad y conciencia el mundo, los otros, el pasado. El ser como matriz de todo parece anular la nada como dadora de sentido (“Estamos siempre en la plenitud, en el ser”³⁵) pero solo porque no es absolutamente sino relativamente, porque es no siendo, porque es como apertura.

34 Php 459 Fp 516: “Es por el mundo que la nada llega a ser. (...) Pues incluso ese rechazo general (que es la nada de Sartre-mío) cuenta aún entre las maneras de ser y figura en el mundo.”

35 Fp. 459 Php. 516.