

# ONTOLOGÍA Y CONOCIMIENTO EN M. MERLEAU-PONTY

JOSÉ L. ARCE CARRASCOSO

## RESUMEN:

Se ofrece aquí una revisión de la filosofía de Merleau-Ponty atendiendo a la estructura básica desde la que se conforma tanto temporal como sistemáticamente: La coimplicación radical entre la vertiente metafísica y ontológica con la gnoseológica y crítica, en cuyo seno aparece una singular filosofía antropológica de la «ambigüedad». El hilo conductor es el análisis del binomio «conducta humana-existencia humana» del hombre-mundo como fenómeno unitario, lo que lleva a su autor a proyectar un monismo integrador que se desarrolla bajo el postulado de una síntesis inacabada de corte fluido y ambiguo.

## SUMMARY:

This paper presents a reappraisal of the philosophy of Merleau-Ponty through an analysis of its basic structure, which shapes, both temporally and systematically, the fundamental, joint involvement of the metaphysical and ontological aspect on the one hand and the epistemological and critical on the other, at the heart of which appears the anthropological philosophy of «ambiguity». Underpinning this approach is the binomial analysis of the «human conduct-human existence» of the man-world as a unitary phenomenon, which leads to a mapping out of an integrated monism under the hypothesis of an incomplete synthesis that is both fluid and ambiguous.

## 1. INTRODUCCIÓN

Querer ignorar la importancia y profunda significación de la figura de Merleau-Ponty para la Teoría del conocimiento es, sin duda, un defecto tan grave como el implicado en cualquier intento de ocultación de sus intenciones profunda y sistemáticamente ontológicas. Ha sido

frecuente presentar la obra de este pensador francés ya situada preferentemente en el campo gnoseológico, ya en la ontología, como también se ha intentado exclusivizar su problemática en uno de estos dos polos. Por otro lado, buscando la conciliación de ambos extremos, no es extraño el caso de autores que defienden como base comprensiva para su filosofía el ángulo antropológico. Y, efectivamente, hay motivos sobrados para entender que sus intenciones son ya ontológicas, gnoseológicas o antropológicas, pero no por ello puede decirse sin más y de entrada, previamente a una rigurosa justificación, que ninguna de ellas ocupe el vértice definitorio de una filosofía que, más que como un sistema totalmente acabado, se presenta como una textura compleja en la que se engarzan las más diversas preocupaciones, en dependencia con una compleja secuencia de influencias.

Sea cual fuere la posición más correcta, lo que intentamos poner de manifiesto en el presente trabajo es la mutua implicación y copertenencia entre su intención ontológica, presente ya desde sus primeras obras aunque de forma relativamente velada, y su veta gnoseológica que, por su parte, se tiñe y enriquece por esa primera finalidad y orientación, a la que determina de una manera «crítica». Con ello se intentará definir un especial campo relacional constituido por dos vértices y en el cual se constituyen y erigen las cuestiones antropológicas sin que con ello quiera decirse que éstas sean el resultado advenido y subsiguiente a la síntesis de los dos extremos. Podría decirse, también que la filosofía de Merleau-Ponty es «principalmente» ontológica y «terminalmente» gnoseológica, siendo la perspectiva y punto de mira el hombre en su dimensión «metafísica».

Merleau-Ponty, queriendo terminar con la eterna polémica presentada entre el subjetivismo y el objetivismo extremos, quiso para su reflexión un punto de arranque tal que evitara cualquier reduccionismo. Tratábase de alcanzar una «situación originaria» que, dependiendo del planteamiento fenomenológico, y luciendo su impronta existencial, permitiera el desprendimiento de la filosofía de su criticismo formal y abstracto para dar paso a un nuevo planteamiento gnoseológico, incardinado en el sujeto cárnico, dentro del mundo, como suelo y patria de toda significación y racionalidad. La significación ontológica de su gnoseología habrá de quedar patentizada, y el desarrollo crítico de su ontología deberá ser evidenciado.

Para ello, nuestro trabajo, necesariamente, habrá de constar de las siguientes partes. En primer lugar, intentaremos poner de relieve, de la forma más sucinta posible, la presencia de la constante preocupación merleaupontiana por la Metafísica y por la Ontología, lo que habrá de ser entendido en dependencia confluyente de dos vectores: el que parte de la última etapa de la fenomenología de Husserl, y el que toma su sentido en el diálogo y contacto con la Ontología existencial, especial-

mente de Heidegger. Solamente después podremos entender debidamente la significación de los conceptos claves de su Teoría del conocimiento, pudiéndonos hacer cargo de las cuestiones del sujeto, la estructura de lo real, las características básicas del proceso de objetivación, y el basamento ontológico de su Gnoseología.

## 2. LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA EN M. MERLEAU-PONTY

No puede negarse el hecho de que es en las últimas obras de M. Merleau-Ponty en las que, de una forma expresa, clara y rotunda, se aborda la cuestión acerca del «ser». Pero no quiere decir ello que la cuestión ontológica sea la gran ausente en la configuración y desarrollo tanto de la *Estructura del comportamiento* como en la *Fenomenología de la percepción*. Tal como lo ha expresado F. Heidsieck, «sólo las últimas obras abordan expresamente el «ser» como tema, pero sin ruptura, sin renegar de los primeros trabajos que, por el contrario, experimentan una reinterpretación. Más que de una segunda filosofía, se trata de una especie de vuelta hacia los primeros análisis y de una conversión de la mirada: del comportamiento y de la estructura pasamos a la visión y al Logos»<sup>1</sup>.

«Nuestro propósito es comprender las relaciones de la conciencia y la naturaleza»<sup>2</sup>. Con estos términos inicia el autor la introducción a su *Estructura*, una obra que, aparentemente, puede ser considerada, en algún sentido, como «neutra» con respecto a la problemática ontológica, ya que, en efecto, ninguno de sus capítulos y partes aborda directamente cuestiones que alcancen tal consideración, no superando, en cierto sentido, los planteamientos críticos montados sobre la metodología y la gnoseología. Con todo, en ella puede asistirse a la primera configuración en esbozo de su futura preocupación ontológica. Así, por ejemplo, hablando del problema de la percepción, vendrá a decir:

«Le problème de la perception consiste à rechercher comment à travers ce champ est saisi le monde intersubjectif dont la science peu à peu précise les déterminations»<sup>3</sup>.

No se trata, pues, de abordar ni desarrollar la temática de la percepción ni desde un punto de vista psicológico, ni de analizar, exclusivamente, de forma «crítica» el valor objetivo de este modo de conocimiento implicado en ella. Se apunta, por el contrario, hacia un camino, marcado dentro del campo perceptivo, para llegar al mundo real, no al noema

1. HEIDSIECK, F., *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, P.U.F., París, 1971, pg. 104.

2. MERLEAU-PONTY, M., *Structure du comportement* (S.C.), P.U.F., París, 1972, pg. 1.

3. *O.c.*, pg. 236.

«mundo», sino a un mundo que trasciende el campo y los límites de la subjetividad, y del cual la ciencia no hace otra cosa sino precisar sus determinaciones de manera progresiva, sin alcanzar sus más íntimas y propias configuraciones. Es claro que la intención, a la luz de la primera afirmación de la «Introducción», se dirige al análisis de las relaciones entre la conciencia perceptiva y la naturaleza implicada en ella, sin quedar prendido dentro de un campo fenomenal-subjetivo. No se trata, en definitiva, de otra cosa que de poner las bases para determinar una nueva relación con el ser que haga posible y necesario un nuevo análisis del entendimiento, que, por su parte, no se puede propiciar más que contando con dicha relación con el ser<sup>4</sup>.

Ello habrá de implicar, de forma necesaria, tener que admitir tanto en el concepto de «conciencia» como en el de «naturaleza» unas significaciones distintas y más profundas que las usuales en el ámbito de la ciencia y de la psicología. Y así es, en efecto, ya que no nos referimos a una mera conciencia psicológica, ni a una subjetividad concebida según el modelo criticista, sino a un campo que se implica y se explica con la naturaleza, siendo ésta una noción cargada de resonancias ontológicas<sup>5</sup>.

Todas estas reflexiones llevadas al filo de la *Estructura del comportamiento* vuelven a aparecer, ya de forma más taxativa y explícita en la *Fenomenología de la percepción*. Aquí también encontramos textos de clara implicación y significación ontológica. Así, al final del capítulo tercero de la primera parte de esta última obra nos dirá que:

«L'expérience du corps nous fait reconnaître une imposition du sens, qui n'est pas celle d'une conscience constituante universelle, un sens qui est adhérent à certains contenus. Mon corps est ce noyau significatif qui se comporte comme une fonction générale et qui cependant existe et est accessible à la maladie. En lui nous apprenons à connaître ce noeud de l'essence et de l'existence que nous retrouverons en général dans la perception et que nous aurons alors à décrire plus complètement»<sup>6</sup>.

A través de la percepción, en nuestro contacto con el mundo, nos aparece y surge el sentido, un sentido que no puede confundirse con los meros datos o con una configuración de ellos, de igual modo que «el

4. Cfr. *Annuaire du Collège de France*, 1973, pg. 145.

5. Vid. HEIDSIECK, *O.c.*, pgs. 105-106.

6. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, (P.P.), Éd. Gallimard, París, 1945, pg. 172.

sentido de un escrito no se confunde con su letra»<sup>7</sup>. Se trata de un sentido autóctono del mundo que sólo puede constituirse cuando se lleva a cabo y se ejerce un «comercio» de la existencia encarnada con ese mundo. De ahí que el mundo y el ser no sean nada sin contar con la presencia e inclusión del hombre en ellos, lo que no impide, por otro lado, esa autonomía que para sí parece reclamar dicho mundo:

«Il y a un sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de nostre existence incarnée et qui forme le sol de toute *Sinngbung* décisoire»<sup>8</sup>.

Es el ser que como mundo se nos manifiesta a través de la percepción, y es gracias a este modo privilegiado de comportamiento y conocimiento como llegamos al mundo sin quedar clausurados en las intimidades «gástricas» de mi subjetividad. Llego al mundo como horizonte de todos los horizontes y el estilo de todos los estilos:

«Le monde naturel est l'horizon de tous les horizons, le style de tous les styles, qui garantit à mes expériences une unité donnée et non voulue par dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique, et dont le corrélatif est en moi l'existence donnée générale et prépersonnelle de mes fonctions sensorielles où nous avons trouvé la définition du corps»<sup>9</sup>.

No es nuestro propósito, ni el momento adecuado para rastrear y sacar a la luz todas las implicaciones de la preocupación metafísica y ontológica desarrollada por M. Merleau-Ponty. Digamos, por el momento, que se trata de una Ontología íntimamente unida e implicada en el problema del hombre como «ser en el mundo» y encarnado. Es, precisamente, el cuerpo, como función «metafísica» quien mezcla y combina en él los datos «todavía imprecisos del ser difuso del mundo», para alcanzar «las riquezas de un universo ontológico que le desborda»<sup>10</sup>. Una Ontología, pues, que aflora en íntima comunión con la subjetividad, entendida ahora como existencia corporal, erigiéndose, por ello mismo, en un auténtico «suceso metafísico», por cuanto sirve de índice cristalizado para el esclarecimiento de todo otro acontecimiento metafísico. Y una Ontología, en definitiva, que no puede constituirse en su plenitud

7. HEIDSIECK, F., *O.c.*, pg. 111.

8. *P.P.*, pg. 503.

9. *P.F.*, ed. cit., pg. 381.

10. LEFEUVRE, H., *Merleau-Ponty. Au delà de la Phénoménologie*, Lib. Klincksieck, Paris, 1976, pg. 96.

más que de forma «indirecta», aunque no sea por otro motivo que porque no podemos seguir sus «trazos» más que en una actividad operante que, no siendo autosuficiente, reenvía a un fondo sobre el cual se eleva<sup>11</sup>.

Es en, y por el cuerpo, donde se aprende a conocer el «nudo» de la esencia y existencia, tal como se nos decía en un texto anteriormente aducido. No puede, pues, caber duda ya de la intención y preocupación ontológica de M. Merleau-Ponty; con la temática del «ser» y con el problema del «mundo» se apunta, ya desde el principio, hacia una nueva Ontología que si sitúa fuera del idealismo o del realismo substancialista.

Cabría objetar que, por ejemplo, en la *Fenomenología de la percepción*, la incipiente ontología merleau-pontiana no ha logrado todavía su victoria definitiva en contra del fenomenismo y del idealismo. Con todo, debe reconocerse ya aquí una incuestionable primacía del ser y del mundo, y no del «sujeto trascendental», evidenciándose una ontología plena y positiva que se perfila y epifaniza en un entrelazado de cuestiones a las que da su pleno sentido y significación. Hay que rebasar el encaminamiento idealista de la metafísica, reconociendo que nuestra imagen del mundo no puede quedar configurada sin contar con el ser. Por ello dirá que:

«Notre image du monde ne peut être compossée qu'en partie avec de l'être, il faut y admettre du phénomène qui, de toutes parts, cerne l'être»<sup>13</sup>.

### 3. FENOMENOLOGÍA Y EXISTENCIALISMO EN MERLEAU-PONTY

Hemos comprobado la existencia de una vena indiscutiblemente ontológica y metafísica dentro de la filosofía fluida de M. Merleau Ponty. Se trata de un intento que, surgiendo en sus primeras obras, comienza a aflorar hasta alcanzar su pleno desarrollo y expresión más perfecta en *Lo visible y lo invisible*. También hemos tenido ocasión de referirnos a la necesidad de entender la filosofía del pensador francés a la luz de dicha preocupación. Ahora bien, nosotros deseamos centrar el trabajo en el estudio de las relaciones e implicaciones existentes entre Ontología y Gnoseología en dicho proyecto. Y aquí cabría entender que la inspiración ontológica de Merleau-Ponty se encuentra en dependencia y diálogo con los proyectos existencialistas de Sartre, y más aún de Heidegger, mientras

11. *O.c.*, pg. 95.

12. *O.c.*, pg. 107.

13. *P.P.*, pg. 318.

que su orientación gnoseológica procede, al menos en parte, de los postulados y exigencias marcados por la fenomenología. Pero, sin negar la existencia de esta doble línea de influencia, lo que no parece fácil de mantener es que la impronta que marca toda la cuestión gnoseológica dependa exclusivamente de la orientación husserliana, como si, por otro lado, los problemas propios desarrollados por la Fenomenología no desbordaran, con mucho, el campo de la Teoría del conocimiento. Tampoco es lícito suponer que el entramado ontológico de la filosofía existencial de Merleau-Ponty surge y se determina desde las directrices heideggerianas. Todo ello supondría, en primer lugar, que no existe una ontología fenomenológica, lo que, a todas luces, es falso. Bastaría la lectura del primer capítulo de *Ideas I*, para tener que rectificar tal opinión. Pero, en segundo lugar, también implicaría que una Metafísica del conocimiento está ausente de la problemática heideggeriana. Todo ello obliga, con el propósito de aclarar un mínimo la situación, a detenernos en el tema de la dependencia a la Fenomenología y en su diálogo con el existencialismo, porque ello habrá de ayudar no poco en el esclarecimiento de las relaciones entre la Ontología y el problema del conocimiento en M. Merleau-Ponty.

*a) La herencia fenomenológica:*

La intención fundamental del presente trabajo se concreta en un ángulo y perspectiva muy determinados. Intentamos poner de relieve las íntimas relaciones entre la Ontología y la Teoría del conocimiento en el pensamiento filosófico de Merleau-Ponty, considerando que no cabe establecer una radical separación entre ambas, lo que conduciría, inevitablemente, a una radical incomprensión de los problemas anudados en el campo relacional formado por ellas. Ahora bien, comprender el proyecto merleau-pontiano exige retrotraerse hasta sus raíces husserlianas, y ver cómo puntos muy concretos encuentran su origen en la Fenomenología, si bien habrán de ser sometidos a una singular transformación enriquecedora.

En primer lugar, encontramos que uno de los temas básicos para el pensador francés es su típica caracterización del problema de la experiencia que, para quedar perfectamente delimitado y comprendido, en su riqueza y más profundo sentido, exige recurrir, como pieza clave y decisiva, al mundo real y vivido. Y ello de tal manera que si se persigue dilucidar la relación existente entre la conciencia y el mundo o naturaleza, más que de incardinar el mundo a la conciencia, lo que se habrá de pretender será una «mundanización de la conciencia», mundanización que sólo puede ser llevada a cabo mediante una corporalización de la conciencia, y en virtud de tres singulares articulaciones, la del organismo, la del cuerpo y la de la carne. Todo ello significará una cierta repulsa del trascendentalismo clásico, pero que no exige su desaparición sino una transformación y explicitación de temas propios del tercer Husserl, así

como el desenvolvimiento de muchas de sus virtualidades.

Suele decirse que en dicha tercera etapa husserliana se produce un retroceso del trascendentalismo. Esto, en algún sentido y medida, es cierto, si bien habría que ver si tal «retroceso» no significa, a la vez, una especial radicalización. Sea cual fuere el caso, lo cierto es que en las últimas obras de Husserl se advierte una mayor atención e interés por el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), lo que va a propiciar, en cierta medida, la determinación del genuino punto de arranque de la meditación merleau-pontiana.

En el volumen primero de *Ideas*, ya había considerado Husserl que el enfoque más adecuado para la comprensión de la experiencia era aquél que se situaba en el propio sujeto cognoscente y en el modo cómo éste llega a constituir<sup>14</sup>, y, sin llegar a afirmar, por nuestra parte, que en su última etapa se renuncie a una tal concepción y consideración, a partir de *Erfahrung und Urteil*, se procederá, tras una cierta rectificación profundizadora en el modo de entender la «constitución objetiva», a entender con más rigor, que «constituir» no significa sacar de la nada, mediante una creación «metafísica», ya que los objetos son dados de antemano. Para comprender el ámbito experimental se recurre a un mundo de objetos previamente existentes a cualquier objetivación.

Todo aquello que puede afectar a la conciencia no es una «objetividad» si no «está ya presente a la conciencia en una captación objetiva, sobre el modo de anticipación, de la siguiente manera: el campo de percepción que pertenece a cada momento de la vida de la conciencia es siempre ya un campo de «objetos», que, como tales, son aprehendidos como unidades de experiencia posible, o, lo que viene a ser lo mismo, como sustratos posibles de actividades de conocimiento<sup>15</sup>. Así, la percepción remite a un «mundo», presente a la conciencia, pero presente como «horizonte», en el que destacan los objetos individuales, adelantándose, pues, un tema con presencia constante en Merleau-Ponty:

«Die horizonthaft bewusste Welt hat in ihrer ständigen Seinsgeltung den subjektiven Charakter der Vertrautheit im allgemeinen, als der im allgemeinen, aber darum doch nicht in den individuellen Besonderheiten bekannte Horizont von Seienden»<sup>16</sup>.

Consiguientemente, habrá que admitir que, al lado del ámbito de la

14. Vid. SINHA, D., *Studies in Phenomenology*, M. Nijhoff, La Haya, 1969, pg. 7.

15. HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil*, Herausgegeben von L. Landgreve, F. Meister Verlag, Hamburg, 1972, pg. 34.

16. *Ibid.*



constitución objetiva, existe y se da, como condición de posibilidad, una previa experiencia que manifiesta un nuevo ámbito a destacar y que se va a erigir en el horizonte ontológico en el que se situará Merleau-Ponty. Trátase de revalorizar la experiencia primaria de aquello que es individual y que lleva consigo la revitalización y reconquista del «mundo de la vida» y de la percepción en la que se me da tal mundo.

Si, para el segundo Husserl, el resultado de la actitud crítica fenomenológica y trascendental significaba una radical desconexión con respecto al mundo de la vida, al mundo natural, para instalarse en la conciencia pura<sup>17</sup>, y aunque consideremos que no se consiga de forma radical y sin vacilaciones el regreso al *Lebenswelt*, y que no se da un cambio tan radical en su tercera etapa, al menos de forma «intencional», cabe reconocer que en su etapa final comienza a manifestarse la adopción de puntos de vista más ricos. Y es así como, aunque el concepto «mundo» siga significando un conjunto de sentidos, hay que aceptar que la significación de una cosa no supone que ella sea fruto de una creación arbitraria del hombre, puesto que, en un preciso aspecto del problema, también dicha significación resulta ser independiente, siendo sólo aprehensible tras un laborioso ejercicio y aprendizaje<sup>18</sup>. Y es que, en cierto modo, Husserl pretende reconquistar la existencia de un mundo de significaciones independientes de la subjetividad, si bien habrá de resultar que, en última instancia, no se trate de una absoluta independencia, ya que, de manera similar y paralela a lo que sucederá con Merleau-Ponty, una significación sólo adviene a su total cumplimiento por la presencia del hombre en el mundo, siendo el sujeto humano quien habrá de desvelar y plenificar dicho sentido.

Ahora bien, la cuestión fundamental está en ver cuál sea ese mundo originario y cuál sea su sentido. Para llegar a él hay que comenzar diciendo que no se trata del noema «mundo» correlato de un «Ego» puro, ni tampoco, a otro nivel, se refiere al mundo de la ciencia o de la cultura, porque éste, cuando más, habrá de ser objeto de una experiencia predicativa. El mundo de la vida es el mundo dado en una experiencia inmediata<sup>19</sup>.

Frente a aquello que, ordinariamente, consideramos como lo auténticamente inmediato, el mundo genuinamente originario, mundo dado en la percepción, y sin mediatización alguna, es el que debe ser tomado como el auténtico punto de partida de donde ha de arrancar toda

---

17. Vid. p.e., *Ideas I*, Epílogo, prg. 3, Trad. de J. Gaos, México, 1949, pg. 381.

18. Vid. WILD, J., *La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas*, en «Cahiers de Royaumont, Paidós, Buenos Aires, pg.

19. HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil*, Ed. cit., pg. 39.

reflexión crítica, y al que ha de volver toda actitud fenomenológica. Trátase de regresar a un nivel originariamente primario de nuestro contacto con el mundo, en el que dicho mundo se nos presenta como un horizonte y campo universal, dentro del cual se posibilitan, desarrollan y se cumplen nuestros actos, tanto cognoscitivos como prácticos:

«Wir, die Subjekte, kennen im normalen ungebrochen einheitlichen Leben keine darüber hinaus reichenden Ziele, ja wir haben nicht einmal eine Vorstellung davon, dass es andere geben könnte. Alle unsere theoretischen und praktischen Themen, können wir auch sagen, liegen immer in der normalen Einheitlichkeit des Lebenshorizonts «Welt». Welt ist das Universalfeld, in das alle unsere Akte, erfahrende, erkennende, handelnde, hineingerichtet sind. Aus ihm her kommen, von der jeweils schon gegebenen Objekten her, alle Affektionen, sich jeweils in Aktionen umsetzend»<sup>20</sup>.

El «regreso» a dicho mundo se caracteriza por ser la búsqueda de una relación absolutamente original con el mundo, y no con meras cosas aisladas. Hay que llegar a un mundo-horizonte dentro del cual cada cosa se presenta en un contexto y se inserta en complejos superiores. Solamente después de haber alcanzado ese nivel originario, cabe destacar cada objeto de su campo, de su contexto<sup>21</sup>.

La tarea no es fácil, pero esto no debe ser excusa que nos dispense de la necesidad de alcanzar el «suelo originario», para alcanzar lo dado, y, con ello, la auténtica y originaria evidencia (*ursprünglich Evidenz*)<sup>22</sup>, lo que exige una profunda y real revalorización de la excepción, como acto fundante. No se trata, ni resulta esto una novedad exclusiva del último Husserl. Ya en *Ideas I* había reconocido que la donación original, la intuición y la percepción son una y la misma cosa, encontrándose textos en los que, incluso, viene a reconocer la importancia gnoseológica del cuerpo y de la percepción, aunque bien es verdad que tales textos se remiten a la actitud natural como a su contexto propio. Es en la última etapa de su producción filosófica donde esta temática resuena con más fuerza y precisión: Si el mundo de la vida es el mundo de las cosas mismas, la percepción es el único procedimiento de acceder a él<sup>23</sup>.

Toda actividad teórica posterior, toda evidencia predicativa ha de

---

20. HUSSERL, E., *Krisis der europäischen Wissenschaften*. Hrg. von W. Biemel, Haag, M. Nijhoff, 1954, Hua, Band VI, pg. 147.

21. Vid. GURWITSCH, A., *The last Work of E. Husserl*, en «Studies in Phenomenology and Psychology», Northwestern Univ. Press, Evanston, 1966, pg. 419.

22. HUSSERL, E., *Krisis*, ed. cit., 131.

recurrir, en búsqueda de su fundamento, a las evidencias perceptuales del mundo vivido, al mundo de la experiencia. Por ello dirá que el suelo universal de la creencia en el mundo es el presupuesto de toda praxis, tanto teórica como vital<sup>24</sup>. La búsqueda del fundamento de toda operación de conocimiento y de toda determinación científica remite a dicho mundo originario:

«Der Rückgang auf die Welt der Erfahrung ist *Rückgang auf die «Lebenswelt»*, d. i. die Welt, in der wir immer schon leben, und die den Boden für alle Erkenntnisleistung abgibt und für alle wissenschaftliche Bestimmung»<sup>25</sup>.

Creemos que, de este modo, se ponen de manifiesto la concomitancia y la presencia de temas comunes en Husserl y Merleau-Ponty. Muéstrase así lo que podríamos llamar «raíz fenomenológica» del planteamiento del pensador francés. No queremos decir que en este último no se produzca ninguna innovación. Muy por el contrario, habría que considerar que, a pesar de todos los esfuerzos mostrados por E. Husserl para alcanzar un adecuado basamento ontológico para su gnoseología, y aunque pretendiera, esforzadamente, reconquistar el mundo de la vida, este ámbito no fue alcanzado, en su totalidad, ni con pleno rigor. Husserl quedó siempre prendido en sus presupuestos idealistas, considerando que el recurso a la subjetividad trascendental seguía siendo la exigencia fundamental del proceder fenomenológico. Para él, el fundamento de la verdad y de la objetividad siguió, hasta el final, remitiendo a un «Ego» puro, residuo fenomenológico y polo originario de toda significación. Por ello terminaría con sus *Cartesianische Meditationen* del siguiente modo:

«Das Delphische Wort *gnósi seautón* hat eine neue Bedeutung gewonnen. Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muss erst in der Weltverlorenheit. Man muss erst die Welt durch *epojé* verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. *Noli foras ire*, sagt Augustin, *inte redi, in interiore homine habitat veritas*»<sup>26</sup>.

#### b) *La influencia del pensamiento existencial.*

La nueva orientación que va a tomar la filosofía de Merleau-Ponty exige, para ser comprendida, que se atienda a su diálogo y relaciones con el existencialismo. Es lo que, ahora, nos proponemos mostrar, aunque con la mayor brevedad posible. Y nada más a propósito, para comenzar,

23. *L.c.*, pg. 130.

24. *Erfahrung und Urteil*, ed. cit. § 7, pg. 25.

25. *O.c.* § 15, pg. 38.

26. *Cartesianische Meditationen*, Hua. Band I, pg. 183.

que hacer resaltar la estrecha afinidad y el profundo parentesco en el modo de hacer resaltar la estrecha afinidad y el profundo parentesco en el modo de entender la existencia humana, uno y otros:

«Le mérite de la Philosophie nouvelle est justement de chercher dans la notion d'existence le moyen de la penser. L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde. Tout engagement est ambigu, puisqu'il est à la fois l'affirmation et la restriction d'une liberté: je m'engage à rendre ce service, cela veut dire à la fois que je pourrais ne pas le rendre et que je décide d'exclure cette possibilité. De même mon engagement dans la nature et dans l'histoire est à la fois une limitation de mes vues sur le monde et ma seule manière d'y accéder, de connaître et de faire quelque chose. Le rapport du sujet et de l'objet n'est plus ce *rapport de connaissance* dont parlait l'idéalisme classique et dans lequel l'objet apparaît toujours comme construit par le sujet, mais un *rapport d'être* selon lequel paradoxalement le sujet *est* son corps, son monde et sa situation, et, en quelque sorte, *s'échange*»<sup>27</sup>.

Merleau-Ponty viene, de este modo, a tomar para sí la inversión llevada a cabo por el existencialismo, a la hora de entender las relaciones entre sujeto y objeto. Estas no se reducen a una relación de conocimiento sino a una relación de ser, dejando suficientemente de manifiesto la primacía y «principalidad» ontológica. Pero tal «primariedad» debe ser entendida desde el hombre, que se define como «ser-en-el-mundo».

Ahora bien, de los dos cauces por los que se fue desarrollando el movimiento existencialista, uno de clara ascendencia kierkegaardiana, y otro programado más precisamente por Heidegger y su «In-der-Welt-sein», Merleau-Ponty se aproximará más a este último, ya que significaba la presencia de un planteamiento que posibilitaba, mucho más fácilmente, un desarrollo dialéctico y pluridimensional, más acorde con la «ambigüedad» del francés<sup>28</sup>.

Si consideramos que el tema de la conciencia fue de esencial importancia para el desarrollo de la filosofía moderna, Merleau-Ponty, desde este nuevo presupuesto «existencial», intentará mostrar que ella no puede, ni debe ser considerada como una conciencia espectadora, puesto que su estructura no refleja ninguna pasividad. Tampoco puede tratarse de una «conciencia general o tras-

27. MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non sens* (S.NS), Ed. Nagel, París, 1958, pg. 125.

28. KUHN, H., *Existentialismus und Marxismus*. Zu Merleau-Ponty Philosophie der Zweideutigkeit, Philosophisches Jahrbuch, 62-2, 1953, pg. 331.

cidental», al modo kantiano, o incluso, husserliano. Si ha de clarificarse la relación hombre-mundo, la conciencia no puede dejar de prender sus raíces en ese mismo mundo, siendo necesario que se corporalice, para intervenir adecuadamente tanto en la constitución significativa del mundo como en la explicación de esa misma significatividad.

### 3. ONTOLOGÍA Y CONOCIMIENTO EN MERLEAU-PONTY

#### a) *Consideraciones previas.*

Para dar cumplida cuenta del fenómeno del conocimiento, los diversos planteamientos filosóficos, a lo largo de la historia, habían venido polarizándose alternativamente, ya en el polo subjetivo, ya en el objetivo. Se había venido considerando, por lo general, que sólo uno de ellos debía recabar para sí la primacía en la cuestión del origen y fundamento de la objetividad. No es que hubiesen faltado intentos de conciliación de ambas posturas: subjetivismo y objetivismo, pero quizás resultaran o meras posiciones eclecticistas, carentes de radicalidad, o, a la postre, no significaran otra cosa que meras transformaciones que seguían manteniendo un reductivismo exclusivista. El fin inevitable al que estaban destinadas ambas posturas era el de tener que absolutizar uno de los elementos de la estructura del conocer, imposibilitándole la compatibilidad, la interrelación, la solidaridad y comunicación que deben poseer los dos extremos del binomio gnoscitivo. De ahí su inviabilidad y su fracaso.

El proyecto merleau-pontiano, a la hora de explicitar el sentido de las relaciones sujeto-objeto, se determina en una teoría del conocimiento que habrá de debatirse entre tales extremos viciosos, para alcanzar una instancia superadora del dilema realismo-idealismo, en el que se había embarcado dicha rama del saber filosófico. Merleau-Ponty defenderá una posición que no se excluyese ni en los puros objetos-cosa, ni en un Ego puro, al buscar su base originaria en la realidad de mi ser en el mundo, en mi pertenencia al mundo. Tal como consideraba en sus *Notas de trabajo*, los problemas gnoseológicos planteados por la tradición de la filosofía moderna no podrán tener solución más que recurriendo a una situación originaria, la del hombre en el mundo, siendo esto lo único que puede dar consistencia ontológica al planteamiento filosófico del problema del conocer<sup>29</sup>.

En un intento de superar de la situación aporética a la que había llegado la moderna filosofía del conocimiento, Merleau-Ponty propugnará una solución que sintetice al objetivismo y subjetivismo extremos<sup>30</sup>, solución

29. Vid. *Notes de travail*, Juillet, 1959, en «Le visible et l'invisible» (V.I.), Ed. Gallimard, París, 1964, pg. 253.

30. *P.P.*, ed. cit., pág. XV: «La plus importante acquisition de la phénoménologie est sans doute d'avoir joint l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme dans sa notion du monde ou de la rationalité».

que llevará a cabo de acuerdo con los presupuestos iniciales establecidos en sus dos primeros estudios, aunque para ello sea preciso abandonar una puridad del criticismo, tomando una decisión acerca de las relaciones de la Fenomenología y la filosofía o la metafísica<sup>31</sup>.

Partiendo de la investigación y exploración fenomenológica del «mundo de la vida», que, frente a la posición clásica husserliana, no puede ser entendido como un mero estudio preparatorio, aunque necesario, la filosofía deberá reflexionar «sobre el modo de presencia del objeto al sujeto, tal como aparecen a la revelación fenomenológica», y no desde la perspectiva exclusivizadora, abstracta y formal, de la filosofía idealista de la reflexión total<sup>32</sup>. Ello significaría la aceptación de una conciencia acósmica y pancósmica<sup>33</sup>, como «si el sujeto filosófico fuera una conciencia constituyente ante la cual el mundo y el lenguaje fueran enteramente explícitos»<sup>34</sup>. No existe, pues, un contemplador absoluto, no hay un «punto de vista superior que tenga el mundo a los pies»<sup>35</sup>, rechazándose, de un lado, toda teoría del conocimiento y toda filosofía de «visiones panorámicas», y de otro, cualquier forma de radicalización ya por parte del sujeto, ya por parte del objeto.

#### b) *El sujeto gnoseológico.*

La fenomenología de M. Merleau-Ponty se nutre efectivamente en la de E. Husserl. También puede decirse que, en algún sentido, la continúa. De su maestro toma el pensador francés el tema de la intersubjetividad, y no simplemente el de subjetividad trascendental, concepto que vendrá a ser rechazado en las nuevas coordenadas por Merleau-Ponty. El objetivo de su fenomenología, igual que lo había sido para Husserl, es el de la constitución de sentido, si bien, en sus formas de presentación, y en sus resultados, se encuentren sensibles diferencias. El maestro situaba en aquella conciencia pura el fundamento y el presupuesto indesplazable de toda objetividad, y el «discípulo» toma como punto de partida al sujeto en situación, a un sujeto preconstituido. El basamento del que hay que partir se encuentra en el hecho de la coexistencia, en cuanto es el acontecimiento perpetuo y el ámbito de toda praxis universal<sup>36</sup>. Por ello mismo resulta inadecuado el intento de fundar tanto

---

31. Vid. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Ed. Gallimard, París, 1960, pg. 116: «Ce problème, plus évidemment qu'aucun autre, nous oblige à prendre une décision en ce qui concerne les rapports de la phénoménologie et de la philosophie ou de la métaphysique».

32. Vid. *Ibid.*

33. *L.c.*, pg. 118.

34. *L.c.*, pg. 116.

35. Vid. *V.I.*, pg. 33, y *S.*, pg. 31.

36. *S.*, pg. 116.

la ontología como la teoría del conocimiento en un sujeto trascendental, ya se le entienda a este desde los presupuestos de la reducción trascendental, o desde las premisas del idealismo trascendental kantiano. El sujeto trascendental husserliano, sujeto puro o conciencia pura, no permite captar la posibilidad de los demás como otros «yo», ya que, tal como afirma el propio Merleau-Ponty, tener conciencia es constituir, no pudiéndose, por consiguiente, tener conciencia de los «demás», ya que ello significaría «constituirlos como constituyentes» con respecto al acto mismo por el cual yo les constituyo:

«La position d'autrui comme autre moi-même n'est en effet pas possible si c'est la *conscience* qui doit l'effectuer: avoir conscience, c'est constituer, je ne puis donc avoir conscience d'autrui, puisque ce serait le constituer comme constituant, et comme constituant à l'égard de l'acte même par lequel je le constitue. Cette difficulté de principe, posée comme une borne au début de la cinquième *Méditation Cartésienne*, elle n'est nulle part levée»<sup>37</sup>.

Frente al «Ego puro» husserliano, o al «Yo pienso» kantiano, así como también en contra de la concepción cartesiana del *cogito*, concepciones todas ellas en las que en mayor o menor grado se da una especie de desvinculación de lo sensible, aunque por otra parte se venga a exigir una cierta referencia a la sensibilidad, en Merleau-Ponty comienza a perfilarse una nueva concepción de la subjetividad definida primariamente por un *Yo puedo* en ejercicio, un sujeto «ejerciente», perteneciente y en congruencia con el individuo humano en situación. Entre los movimientos de mi cuerpo y las propiedades de la cosa que se revelan y manifiestan a tales movimientos existe una relación que va desde el «yo puedo» a las «maravillas que es capaz de suscitar». Por eso habrá que buscar un sujeto gnoseológico que no se diluya en una conciencia trascendental con poderes universales, ni que se dispare hacia ningún punto de vista superior, lo que sólo será factible mediante la rehabilitación del cuerpo y su propio poder, que le viene dado, precisamente, por el hecho de que existe un lugar desde donde él ve:

«Entre les mouvements de mon corps et les «propriétés» de la chose qu'ils révèlent, le rapport est celui du «je peux» aux merveilles qu'il est en son pouvoir de susciter, Il faut bien pourtant que mon corps soit engrené lui-même sur le monde visible: son pouvoir, il le tient justement de ce qu'il a une place *d'où* il voit»<sup>38</sup>.

---

37. *L.c.*, pg. 117.

38. *O.c.*, pgs. 209-210.

Para Merleau-Ponty el cuerpo, mi cuerpo, está, efectivamente, localizado y situado. Es una cosa, pero una cosa en la que yo resido. Entre mi cuerpo como cosa, aunque sea una cosa que siente, y el «yo» que reside en él, existe una relación que vale y sirve como *vinculum* del yo y de las cosas, por cuanto que mi cuerpo, en un sentido, es una cosa más<sup>39</sup>.

Por otro lado, de igual forma que mi cuerpo es capaz de sentir y de sentirse, también puedo captar la presencia no sólo de las demás cosas, sino también de los demás hombres, pues «no de otra manera es como el cuerpo de otro hombre se anima ante mí, cuando estrecho su mano o hasta cuando le miro». Son, pues, el «yo» y el «otro», los cuerpos y la conciencias los que se hacen presentes de forma recíproca; por eso puede decirse con palabras del propio Merleau-Ponty que «él y yo somos como los órganos de una misma intercorporeidad»<sup>40</sup>, sin que con ello quiera darse a entender, o significarse, que se postula una supersubjetividad, un «gran animal» de percepciones, del que nuestros cuerpos sean sus órganos<sup>41</sup>. Sería una hipótesis insostenible, en contra de la cual se pronuncia la concepción ontológica merleau-pontiana. Aunque el cuerpo humano, el sujeto humano, situado y encarnado, derive del tejido de un solo ser, se trata de un «derivado» con individualidad propia, poseedor de individualidad. En este sentido, Merleau-Ponty vendrá a afirmar que «los individuos se forman por diferenciación»<sup>42</sup>, son «prototipos» de la misma estructura de dos caras, cuerpo y espíritu, que el arquetipo o ser del que derivan. Por todo ello, cabe concluir, pues que la constitución objetiva, a partir de la nueva concepción ontológica del sujeto, no puede ser el resultado y fruto de la actividad creadora de una conciencia pura, sino el resultado de un proceso que, cuando más, remite al cuerpo, a una «carne animada». Por ello dirá el autor que «no hay constitución de un espíritu para un espíritu, sino de un hombre para un hombre»<sup>43</sup>.

Así pues, el sujeto merleau-pontiano, sujeto constituyente del *sentido* del ser, o del *ser de ese sentido*, y no de ninguna onticidad del mundo, ya que éste está previamente constituido, es el sujeto humano en situación, que coexiste con las cosas y con los otros sujetos, y que con ellos siente, además de sentirse a sí mismo y de sentir a los demás. Es un sujeto encarnado que, como espontaneidad y no como mero y simple organismo, tiene conciencia y experiencia de sí mismo y de los demás, a través de sus conductas. Se trata de un sujeto que, tal como indica el autor, se

---

39. *Ibid.*, pg. 210.

40. *L.c.*, pgs. 212-213.

41. *V.I.*, pg. 187.

42. *V.I.*, pgs. 148 y 153.

43. *S.*, pg. 213: «il n'y a pas constitution d'un esprit pour un esprit, mais d'un homme pour un homme».



siente constituido en el mismo momento en que funciona como constituyente, porque se trata de «mi» cuerpo. Y ese cuerpo no es, ni puede ser, consiguientemente, el cuerpo-extensión de Descartes, cuyo comportamiento habría de ser, por definición, idéntico al de cualquier otra cosa extensa, como el de una máquina compleja o un organismo exclusivamente fisiológico. Por el contrario, este sujeto, capaz de captar y acercarse al *alter ego*, ha de estar corporeizado, ha de ser cuerpo y pensamiento en una vida «encarnada»<sup>44</sup>. No se intenta, pues, reducir la subjetividad a la mera y mecánica corporeidad, ya que ella, sin ser puro pensamiento también es pensamiento «en cuanto modalidad de mi presencia en el mundo»<sup>45</sup>. Y todas estas exigencias no se cumplen ni, por un lado, en una conciencia pura, o en una subjetividad trascendental, al estilo de Kant o Husserl, ni, por otro, en el «cogito» cartesiano, y menos aún en el cuerpo entendido como «res extensa». La «transgresión intencional» sólo es posible desde un sujeto humano, situado en el mundo, coexistiendo en copresencia con otras conductas. Por ello, la situación ha de estar presente y formar parte del «cogito», porque sólo contando con esta condición la subjetividad trascendental husserliana podrá ser intersubjetividad real y concreta:

«Pour que l'alter ego et l'autre pensée m'apparaissent, il faut que je sois je de ce corps mien, pensée de cette vie incarnée. Le sujet qui accomplit la transgression intentionnelle ne saurait le faire qu'en tant qu'il est situé. L'expérience d'autrui est possible dans l'exacte mesure où la situation fait partie du Cogito»<sup>46</sup>.

#### b) *La estructura de lo real.*

Puede afirmarse que, desde los inicios de su producción filosófica, Merleau-Ponty se ve enfrentado con el problema de la organización, configuración y estructura de la realidad; y aquí también, en el planteamiento de la cuestión, así como en su intento de solución, el autor se verá enfrentado a todas aquellas posturas dualistas tradicionales que habían venido preconizando la escisión de la realidad en partes eternamente extrañadas entre sí. Frente a ellas, nuestro autor concebirá la realidad como un ámbito imposible de comprender desde los citados postulados tradicionales: el mundo resulta incomprensible en tales posiciones extremas. Consiguientemente, la descripción fenomenológica que Merleau-Ponty lleve a cabo, el tratamiento fenomenológico con el

44. *O.c.*, pgs. 117-118.

45. *O.c.*, pg. 214.

46. *O.c.*, pg. 119.

que se introduzca en la «realidad», habrá de llevarse a cabo teniendo en cuenta esta circunstancia. Es necesario partir, tal como hemos tenido ocasión de señalar, no de una mera conciencia-testigo, sino de una conciencia comprometida por su ser-en-el-mundo, según la exigencia clave del punto de partida para toda la fenomenología existencial.

Por todo ello habrá que afirmar la síntesis inicial del binomio indisoluble e indisociable: «conducta humana-existencias mundanas», del hombre-mundo, como fenómeno unitario, en el que aquellos dos polos aparentemente insolidarios o irreconciliables vienen a configurarse como momentos o vertientes de una estructura única en la que se funden sin confundirse<sup>47</sup>. Resulta imprescindible, pues, considerar que entre la existencia humana y el panorama mundano hay una profunda ambigüedad que obliga a concebir en íntima unión al hombre con el mundo: tan absurdo resultaría concebir una existencia humana sin estar-en-el-mundo, como impensable sería un mundo ajeno a la existencia humana.

Quede así, pues, constancia de la exigencia de un nuevo punto de partida, de una nueva situación originaria de la que se debe partir: una estructura de lo real que no puede quedar configurada ni entendida desde ningún punto de vista superior, sino contando con el sujeto humano situado en el mundo, y este a su vez preconstituido. La filosofía,

«elle ne tient pas le monde couché à ses pieds, elle n'est pas un «point de vue supérieur»<sup>48</sup>.

Se comprende ya que pueda decirse que el pensamiento de Merleau-Ponty se constituye como una «filosofía de la ambigüedad», y, efectivamente, si hubiera que seleccionar un término adecuado que oponer al de «lo ambiguo», con que queda designada tanto la situación originaria como la nueva estructura de la realidad, ese término habría de ser, sin duda, el de «lo absoluto». La ambigüedad, lo ambiguo, no se refieren, entonces, bajo ningún aspecto, al cómo del tratamiento fenomenológico que el autor lleva a cabo sobre cuestiones ontológicas y gnoseológicas. Por el contrario, la precisión, la claridad y la brillantez son notas que presiden los escritos de nuestro autor. En este aspecto no puede decirse que la obra de Merleau-Ponty sea ambigua, ni que su filosofía fuera realizada con ninguna intención de ambigüedad. Y sin embargo, a partir de los trabajos de A. Waelhens, cada día es más frecuente el uso de este término para referirse al conjunto del pensamiento filosófico de nuestro autor, y ello no debe resultar inadecuado con tal que se entienda en su

---

47. Vid. Prólogo de F. MONTERO, a *S.N.S.* Ed. Península, Barcelona, 1977, pg. 12.

48. *S.*, ed. cit. pg. 31.

preciso sentido el concepto de «ambigüedad». Podríamos decir con el propio Waelhens que esta ambigüedad se origina, en parte, por las propias dificultades de las que nace la reflexión de Merleau-Ponty, similares a las de Heidegger y Sartre, explicitándose ampliamente por cuanto por primera vez se afirma una filosofía existencial en la que el modo propio de ser del «para-sí» no se identifica con el de una conciencia testigo. Y, efectivamente, así debe reconocerse que la ambigüedad propia que caracteriza al pensamiento de Merleau-Ponty se refiere, principalmente, a la «naturaleza» y modo de ser de «lo tratado». Ello es lo ambiguo, concepto que apunta directamente a la singular organización estructural del contenido de todo asunto o tema objeto de tratamiento fenomenológico.

Todas las formas de ambigüedad, coincidentes con la variada gama de temas fenomenológicos, hacen relación y se insertan dentro de la ambigüedad general propia de la estructura «subjetividad-objetividad» a que lleva la estructura binomial «conducta humana-existencias mundanas».

Merleau-Ponty no dedicó ninguna de sus páginas a aclarar este concepto de «ambigüedad». Con todo, a partir de diversos textos, y siguiendo lo comúnmente aceptado en esta cuestión, podríamos decir que, en primer lugar, la «ambigüedad» puede ser caracterizada, en un primer sentido negativo, como opuesta a lo absoluto, mientras que en su significación positiva aludiría a una vía superadora de la alternativa excluyente subjetividad-objetividad: con la ambigüedad se intenta poner de manifiesto una «tercera dimensión», impuesta por la misma situación originaria, por el binomio indisoluble «existencia humana-panorama humano», exigidos por la propia consideración del «hombre en situación». Es, a fin de cuentas, lo que se desprende claramente en un texto de *Sens et non-sens*, anteriormente citado y que, por su importancia, volvemos a introducir: «La relación del sujeto y del objeto ya no es esta relación de conocimiento de que hablaba el idealismo clásico, en el cual el objeto aparecía siempre como construido por el sujeto, sino una *relación de ser* según la cual, de una manera paradójica, el sujeto *es* su cuerpo, su mundo y su situación, y, de alguna manera, *se cambia*»<sup>50</sup>. Claramente puede concluirse que los dos extremos de la relación no constituyen entre sí un conjunto antitético, sino, precisamente entre ellos un cambio de papeles.

El punto de partida para concebir de este modo la situación originaria no es ocultado por Merleau-Ponty en ningún momento. El mismo indica que en *Ideen II* Husserl ya reconoció que la reflexión fenomenología no

49. S.C. ed. cit., pg. XI.

50. S.NS., ed. cit., pg. 125.

nos entregaba ni situaba en un «medio cerrado» o «transparente»; antes bien, ella resultaba ser un método que hace surgir una tercera dimensión, en la que la distinción radical entre sujeto y objeto se torna radicalmente problemática<sup>51</sup>. Así pues, profundizando en el descubrimiento husserliano, Merleau-Ponty llegará a entender la realidad como una estructura esencialmente «ambigua», dentro de la cual tanto el sujeto como el objeto siguen teniendo su vigencia pero no con el estatuto de fundamentos en el proceso de constitución universal, sino como resultado constitutivo.

#### d) *El basamento ontológico.*

Al comienzo de sus *Notas de trabajo*, Merleau-Ponty, de manera concisa y abreviada mas no por ello menos elocuente o clara, viene a reconocer la necesidad de «regresar» a la ontología, proceder hacia la misma interrogación ontológica y sus «ramificaciones», entre las que se encuentran tres cuestiones: a) sujeto-objeto; b) la intersubjetividad; c) la Naturaleza; con lo que el autor muestra, no simplemente una subordinación de la teoría del conocimiento a la Ontología, sino, por el contrario, la profunda significación ontológica de una cuestión que exige desde sí misma su incardinación en un basamento, sin el cual quedaría en la precariedad de una indeterminación:

«Nécessité d'un retour à l'ontologie. — L'interrogation ontologique et ses ramifications: la question sujet-objet, la question de l'inter-subjectivité, la question de la Nature»<sup>52</sup>.

No es algo distinto de lo que el autor había reconocido ya en *El Filósofo y su sombra*, donde de la mano de las propias reflexiones husserlianas, e incluso donde «hablando de Husserl, Merleau-Ponty habla de sí mismo»<sup>53</sup>, muestra cómo tales cuestiones estaban abocadas indefectiblemente a un «destino ontológico». Es algo que, por nuestra parte, ya hemos tenido ocasión de ver, del mismo modo que hemos apreciado cómo, de alguna forma, la preocupación ontológica ya estaba presente en las dos primeras obras merleaupontianas, y cómo fue explicitándose. Pero, a la vista de su concepción del sujeto, cuestión

51. S., pg. 205: «Dès les *Ideen II*, il semble clair que la réflexion ne nous installe pas dans un milieu fermé et transparent, de l'objet ne nous fait pas passer, au moins immédiatement, de l'«objectif» au «subjectif», qu'elle a plutôt pour fonction de dévoiler une troisième dimension où cette distinction devient problématique».

52. *V.I.*, pg. 219.

53. LEFORT, C., *Sur une colonne absente*. Écrits autour de Merleau-Ponty, Gallimard, París, 1978.

ontológica, como decimos, estos desarrollos habrán de tener sus características propias. Y así es, efectivamente: la Ontología de nuestro filósofo habrá de significar una «rehabilitación de lo sensible». Si el cuerpo humano es el exigido elemento de síntesis, a su través se apunta hacia un «género de ser» que es el «fundamento de derecho para todas las construcciones del conocimiento»:

«Il y a là un genre de l'être, un univers avec son «sujet» et son «objet» sans pareils, l'articulation de l'un sur l'autre et la définition une fois pour toutes d'un «irrélatif» de toutes les «relativités» de l'expérience sensible, qui est «fondement de droit» pour toutes les constructions de la connaissance. Toute la connaissance, toute la pensée objective vivent de ce fait inaugural que j'ai senti, que j'ai eu, avec cette couleur ou quel que soit le sensible en cause, une existence singulière qui arrêta d'un coup mon regard, et pourtant lui promettait une série d'expériences indéfinie, concrétion de possibles d'ores et déjà réels dans les côtes cachés de la chose, laps de durée donné en une fois»<sup>54</sup>.

Dar una respuesta adecuada al problema del conocer implica tener que «regresar» al mundo de la Ontología, una Ontología que implica y se define por ser una rehabilitación de lo sensible, mediante la cual el mundo no es ni un fin, ni una idea. La solución a todos los problemas clásicos de la Teoría del conocimiento sólo puede quedar posibilitada cuando se interroga a esa capa de lo sensible, dejándonos aprisionar por sus enigmas:

«de tout cela, on rend compte aussi mal en faisant du monde une *fin* qu'en le faisant *idée*. La solution —si solution il y a— ne peut être que d'interroger cette couche du sensible, ou de nous appivoiser à ses énigmes»<sup>55</sup>.

Ahora bien, ¿qué es y qué significa esta «rehabilitación ontológica» de lo sensible? ¿Se trata, por otro lado, de una innovación o desviación de última hora, o, por el contrario, es algo que viene exigido desde sus primeras premisas? El propio autor puede haber dado pie para suponer que el tema significa una novedad y un giro doctrinal de última hora. Tal es el caso cuando escribe, refiriéndose a la «concepción del tiempo,

---

54. S., pg. 211.

55. L.c., pg. 212.

del *alma*, en sentido husserliano, de la intercorporeidad en tanto que *natural*», que «todo aquello que recoge, profundiza y rectifica mis dos primeros libros ha de ponerse totalmente en la perspectiva de la ontología», ya que así «la descripción del mundo percibido con que termina el primer volumen queda mucho más profundizada»<sup>56</sup>. Respecto a este punto, tal vez no fuera ocioso añadir que, en efecto, uno de los riesgos que se corren en el trance de intentar justificar las propias tesis es el de fiar demasiado a la literalidad de los párrafos, frases, o, incluso, de una sola palabra que pretendamos utilizar como punto de apoyo. Evidentemente, Merleau-Ponty emplea el término «rectificar», y con él se refiere a la necesidad de profundizar y buscar el contenido más pleno y rico del mundo perceptivo mediante una perspectiva ontológica. Pero creemos, no obstante, que, para la comprensión adecuada del problema, hay que tener en cuenta que también se trata de recoger y profundizar en el contenido de sus dos primeras obras, intentando dar al asunto no una perspectiva ontológica, sin más, cosa que, de alguna forma, ya poseía, sino ontológica. Por ello, podemos concluir que no se trata de una «rectificación», sino de la afirmación total de aquella necesaria perspectiva, proclamada reiteradamente, bajo la forma habitual de «rehabilitación ontológica de lo sensible»<sup>57</sup>, fórmula ésta con la que parece indicarse que dicho estatuto ontológico resultaba no una instauración nueva, sino el reconocimiento de algo consustancial al ser bruto, es decir, a lo sensible, o al mundo perceptivo.

Tal como hemos tenido ocasión de ver, esta rehabilitación ontológica de lo sensible se recogía de manera explícita y muy precisa en el artículo *El filósofo y su sombra*. En él quedan enunciados los puntos básicos de lo que hubiera sido el desarrollo y formulación de la nueva base ontológica que Merleau-Ponty se proponía en *Lo visible y lo invisible*. Y a este respecto queremos hacer notar, una vez más, la necesidad de una adecuada interpretación del sentido de los textos del autor. Así, con ocasión de la descripción de las relaciones entre los movimientos del cuerpo y las propiedades de la cosa que revelan tales movimientos, y donde concluye que «el cuerpo es cosa que siente», «sujeto-objeto», dirá que «tenemos que darnos cuenta también de que esta descripción trastorna nuestra idea de la cosa y del mundo»<sup>58</sup>. En este punto se encuentra, según nuestro parecer, una de las claves básicas para la comprensión de la Ontología de Merleau-Ponty. La consideración del cuerpo como cosa que siente, es decir, como sujeto-objeto, es una cuestión que incide

---

56. *V.I.*, pg. 222.

57. *S.*, pg. 210: «Il faut bien voir que cette description bouleverse aussi notre idée de la chose et du monde, et qu'elle aboutit à une réhabilitation ontologique du sensible».

58. *Ibid.*

directamente en lo que el autor llama «estrabismo de la ontología occidental», lo que daba lugar a una especie de «diplopía ontológica», en cuanto que, en Descartes, por ejemplo, la palabra «naturaleza» toma dos sentidos: «naturaleza en sentido de luz natural», o *lumen naturale* y naturaleza en el sentido de «inclinación natural», dando lugar a dos ontologías: ontología del objeto y ontología del existente<sup>59</sup>.

Por todo ello, cabe entender que cuando Merleau-Ponty habla del «trastorno» que sufre la idea de la cosa y del mundo, no se está refiriendo a sus propias concepciones, sino que es una advertencia en contra de un modo determinado de entender la Filosofía ontológica moderna.

Así pues, cabe insistir más en la temática retrocediendo hasta la *Fenomenología de la percepción*, donde, ya en el *Avant-propos*, nos dice que la Fenomenología es un modo filosófico «cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para, finalmente, otorgarle un estatuto filosófico»<sup>60</sup>. Hay que reconocer, con dicho movimiento filosófico, que el mundo está siempre ahí, antes de toda reflexión, aludiéndose a una capa preteórica que debe ser interrogada para que el «mundo salvaje, el espíritu salvaje», pueda despertar al «mundo de las significaciones».

Desde esa «capa preteórica» habrá que ir avanzando por pasos sucesivos hasta conseguir unos resultados adecuados, ya que «no se puede hacer alcanzar el campo de la ontología de una forma y con un proceder directo e inmediato, sin que, por otro lado, se pueda tomar posición en dicho campo antes de la serie de las reducciones:

«Je ne pourrai finalement prendre position en ontologie comme le demande l'introduction et en préciser exactement les thèses, qu'après la série de réductions que développe le livre et qui sont toutes dans la première mais aussi ne sont réellement accomplies que dans la dernière... *On ne peut pas faire de l'ontologie directe*»<sup>61</sup>.

Sin embargo, y en la medida en que lo permitan esos avances, «la necesidad de llevar los resultados de la *Fenomenología de la percepción* a una explicación ontológica»<sup>62</sup>, se irá decantando en resultados positivos:

59. Vid. *V.I.*, pgs. 219-220.

60. *P.P.*, pg. I: «Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur «facticité». C'est une philosophie transcendente qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours «déjà là» avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique».

61. *V.I.*, pg. 233.

62. *L.c.*, pg. 237.

«la experiencia, —nos dice en otro lugar—, anticipa una filosofía, tal como la filosofía no es más que una experiencia elucidada»<sup>63</sup>. Y más explícita aún resulta su convicción cuando, al referirse a la contingencia de la verdad, como consecuencia de nuestra situación en el mundo, señala que «la contingencia óptica está ahí, en el interior del mundo. La contingencia ontológica, la del mismo mundo, por ser radical, es, al contrario, lo que funda, de una vez por todas, nuestra idea de la verdad. El mundo es lo real, del que lo necesario y lo posible no son más que provincias»<sup>64</sup>. Y, por último, cuando caracterice al sujeto fenomenológico como un Yo, como Ser-en-el-mundo, es decir, situado, se perfilará con más nitidez ese estatuto ontológico de lo sensible, pues, tal como precisa el propio autor:

«Nous ne disons pas que la notion du monde est inséparable de celle du sujet, que le sujet se pense inséparable de l'idée du monde, car s'il ne s'agissait que d'une relation pensée, de ce fait même elle laisserait subsister l'indépendance absolue du sujet comme penseur et le sujet ne serait pas situé. Si le sujet est en situation, si même il n'est rien d'autre qu'une possibilité de situations, c'est qu'il ne réalise son ipséité qu'en étant effectivement corps et en entrant par ce corps dans le monde. Si réfléchissant sur l'essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde, c'est du monde, c'est que mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement *pri*, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci. Le monde et le corps ontologiques que nous retrouvons au cœur du sujet ne sont pas le monde en idée ou le corps en idée, c'est le monde lui-même contracté dans une prise globale, c'est le corps lui-même comme corps-connaissant»<sup>65</sup>.

#### e) Verdad y objetividad.

Para completar el cuadro de las relaciones existentes entre Ontología y conocimiento para Merleau-Ponty, al menos desde sus vectores más básicos y esenciales, se exige prestar un mínimo de atención al problema de la verdad y objetividad que, evidentemente, habrán de quedar profundamente afectadas, en virtud de los presupuestos desde los que se definen y comprenden.

Comencemos por observar que esta cuestión, tanto como otras que desarrolló el autor, lleva la impronta de la especial estructura de la ambi-

63. *P.P.*, pg. 77.

64. *O.c.*, pg. 456.

65. *O.c.*, pg. 467.



güedad, impuesta por la situación en el mundo del sujeto. Y así vemos, de entrada, que «el fenómeno de la verdad, teóricamente imposible, no se conoce más que por la praxis que la hace»<sup>66</sup>. Es evidente que el concepto de «praxis» que el autor presenta aquí no tiene ningún sentido restrictivo, debiéndose entender como una praxis universal, o acción del acontecer perpetuo, es decir, un hacer por oposición a «ideación»<sup>67</sup>. Consecuencia de nuestra situación en el mundo, la contingencia de la verdad, dependiendo inevitablemente de ello, está en relación con las operaciones de significación o de sentido. De igual manera que no se puede dar una percepción pura, no hay tampoco lugar para un sentido puro, y, correlativamente, el lenguaje presentará una cierta «opacidad» que no permite dejar sitio a dichas significaciones, puras e ideales. Consecuentemente, aunque en cada momento determinado nos entendemos al hablar, «lo que nosotros llamamos nuestra verdad, no lo contemplamos nunca más que en un contexto de símbolos que fechan nuestro saber»<sup>68</sup>. Podemos, pues, decir con propiedad que, en cada ocasión, con cada explicitación de sentido como un paso logrado en el proceso de significación, entramos en la verdad, en lo que debemos considerar «realmente nuestra verdad». Trátase de un inevitable «relativismo», pero no por ello cabe concluir que una verdad alcanzada y descubierta carezca de objetividad, ya que cada uno de nuestros pasos alcanza, realmente, la verdad, quedando cada uno de ellos salvado en la «verdad más comprensiva del futuro»<sup>69</sup>.

No puede decirse que en ningún momento nos encontremos en posesión de una verdad absoluta, ni que capturemos de una sola vez todo el sentido. Ello sólo sería posible si cesáramos de estar en el mundo. Por el mero hecho de estar en el mundo, por ser y estar situados en un mundo pre-constituido, la verdad para nosotros, la verdad humana, no es extraña a esa situación, y el sentido que viene a ofrecérsenos se consigue de modo sucesivo, por pasos alcanzados en cada momento y para cada situación:

*«Habemus ideam veram, nous tenons une vérité, cette épreuve de la vérité ne serait savoir absolu que si nous pouvions en thématiser tous les motifs, c'est-à-dire si nous pouvions d'être situés. La possession effective de l'idée vraie ne nous donne donc aucun droit d'affirmer un lieu intelligible de pensée adéquate et de productivité absolue, elle fonde seulement une «téléologie» de la conscience qui, avec se premier instrument, en forgera de plus parfaits, avec ceux-ci de plus parfaits, et ainsi sans fin»<sup>70</sup>.*

---

66. S., pg. 120.

67. P.P., pg. 120.

68. S., pg. 52.

69. *Ibid.*

70. P.P., pg. 453.