

# DEL 'LEBENSWELT' A LA 'WELTBILDUNG': LA EXPERIENCIA ANTEPREDICATIVA. HEIDEGGER EN MERLEAU-PONTY

LUISA PAZ RODRÍGUEZ SUÁREZ  
Universidad de Zaragoza

## RESUMEN

El propósito de este trabajo es investigar la presencia del pensamiento de Heidegger en la obra de Merleau-Ponty con la intención de contribuir a comprender el alcance de la original propuesta del filósofo francés. Intentaremos mostrar cómo este análisis permite poner en perspectiva la contribución de Merleau-Ponty, teniendo en cuenta la procedencia fenomenológica de Husserl y su transformación con la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. El trabajo está articulado por el tema de la *experiencia antepredicativa*. Para ello partiremos de la noción de «mundo vivido [*Lebenswelt*]» de Husserl, la aportación de Heidegger al respecto –centrándonos en las nociones de «*Dasein*», «ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*]» y «figuración de mundo [*Weltbildung*]»– y la propuesta de Merleau-Ponty desde las nociones de «*cuero propio* [*corps propre*]» y «*percepción* [*perception*]» especialmente.

Palabras clave: Merleau-Ponty, Heidegger, *Lebenswelt*, *Weltbildung*, experiencia antepredicativa

## ABSTRACT

The aim of this inquiry into the presence of Heidegger's thought in the work of Merleau-Ponty is to contribute to a more accurate understanding of the French philosophers's originality. This paper shows how such an analysis may place Merleau-Ponty's contribution in a wider perspective, taking into account the phenomenological provenance from Husserl and its transformation through Heidegger's hermeneutics of facticity. The paper is structured around the issue of *pre-predicative experience*, starting from Husserl's notion of «*Lebenswelt*», going on to an examination of Heidegger's contribution on this subject, with a main focus on the notions of «*Dasein*», «being-in-the-world»

and «figuration of the world [*Weltbildung*]», and concluding with Merleau-Ponty's contribution, especially as regards the notions of «one's own body [*corps propre*]» and of «perception».

Keywords: Merleau-Ponty, Heidegger, *Lebenswelt*, *Weltbildung*, pre-predicative experience

## 1. El «*Lebenswelt*» como punto de partida

Investigar la presencia de Heidegger en el pensamiento de Merleau-Ponty permite ponerlo en perspectiva, teniendo en cuenta la procedencia fenomenológica de Husserl y la decisiva influencia que los planteamientos de Heidegger han tenido en el suyo, al ser el filósofo alemán quien transformó la fenomenología husserliana en una hermenéutica de la facticidad. Merleau-Ponty es un gran lector de Heidegger, sobre todo porque ha pensado a partir de él sin perder su propia identidad como filósofo, lo que le ha permitido ser profundamente original. Su *Phénoménologie de la perception* está construida desde el diálogo con Husserl y Heidegger. Al comienzo del prólogo dice, refiriéndose a la fenomenología de ambos: «[T]odo *Sein und Zeit* ha surgido de una observación de Husserl y no es en suma sino una explicitación del “*natürlichen Weltbegriff*” o del “*Lebenswelt*” que Husserl, hacia el fin de su vida, daba por tema primero de la fenomenología» (1945, p. 1).

Esta breve referencia no hace sino confirmar la gran intuición filosófica de Merleau-Ponty, y sitúa al mismo tiempo su propio espacio de juego. Pero también nos plantea algunos interrogantes. De una parte, ¿hasta qué punto ha distinguido a uno de otro? De otra, ¿se aleja de Husserl para acercarse a Heidegger? Hay quienes piensan que lo que hace es simplemente interpretar correctamente a Husserl (Bello, 1979, p. 101). Por otro lado, ¿están tan lejos maestro y discípulo en lo que se refiere a la experiencia antepredicativa? ¿Qué les une y qué les separa? No pretendemos dar respuesta aquí a estas cuestiones que excederían, sin duda, el tema que nos ocupa, aunque quizá lo que digamos pueda contribuir de alguna forma a ello.

Tanto Heidegger como Merleau-Ponty parten de la que quizá sea la aportación más importante de la fenomenología husserliana por los efectos filosóficos que ha producido: la necesidad de explorar la dimensión antepredicativa de la experiencia, ya que para que algo pueda ser tenido como predicado es necesario que tengamos acceso previo, ante-predicativo, a él. Husserl acuña la noción de *Lebenswelt* [mundo vivido] para nombrar esa dimensión de la experiencia y, por eso —como ha subrayado Gadamer (1983, p. 29)— le corresponde el mérito de haber roto «el marco estrecho al que se veía reducido el concepto de experiencia, que se limitaba a las ciencias, e hiciese del “mundo

[vivido]” –esa experiencia vital verdaderamente vivida– el tema universal de la reflexión filosófica».

En el §16 de *Erfahrung und Urteil* [*Experiencia y juicio*, 1939] Husserl afirma que la «experiencia ante-predicativa» [*vorprädikative Erfahrung*] constituye el sustrato originario de la evidencia objetiva, y que por eso ha de ser «*el primer elemento intrínseco de una teoría fenomenológica del juicio*» (§6, 21). Este sustrato empírico «no es un puro caos, un simple “barullo” de “datos”, sino un campo de estructuras determinadas, de individualidades articuladas y de capas superpuestas». La experiencia antepredicativa tiene, pues, cierta articulación. Pero esta «unidad articulada», «esta capa aperceptiva inferior», «no es dada inmediatamente como objeto en la experiencia» (§16, 75). Una experiencia tal no puede ser objetivante y por ello es necesariamente pre-objetiva y pre-subjetiva. Por eso si queremos saber lo que significa la actividad categorial del juicio para el conocimiento de objetos, tenemos que investigar la *donación* de los mismos (Montero, 1987, p. 225). En nuestra opinión esta es la perspectiva esencial que abre Husserl y, como veremos, es la pregunta que retomará Heidegger ya desde su escrito de Habilidad de 1915. Dicha donación, este darse de los objetos, solo puede ser elucidada teniendo en cuenta los «últimos sustratos» de la experiencia, los complejos sensibles que se dan en ella. Esta es la experiencia antepredicativa, el «mundo vivido originario» (§10, 42). Su descubrimiento solo es posible mediante un modo de reflexión que «persiga ese estrato primordial del “mundo vivido originario” a partir de los sedimentos que sobre él ha depositado la ciencia y la cultura en general» (Montero, 1987, p. 226). «La experiencia del mundo vivido», es, pues, una experiencia del «origen último», una aprehensión fundamental «que no conoce ninguna de esas idealizaciones pero que es su fundamento necesario». Constituye, por ello, una «doxa originaria» de cuya certeza se nutren tanto la comprensión de la ciencia como la de la conducta ordinaria de la gente (§10, 43-44).

Husserl consagra gran parte de esta obra –que como dice su subtítulo versa precisamente sobre una genealogía de la lógica [*Untersuchungen zur Genealogie der Logik*]– a lo que había sido un tema menor hasta entonces en sus escritos –aunque en *Investigaciones lógicas* ya le da un mayor papel a lo sensible–: «a la exploración de la intuición empírica que llena la experiencia». Y al final de la obra advierte de algo que supondrá una guía fundamental para la filosofía posterior, «sobre las dificultades que entrañaría el intento de fijar unas estructuras sensibles que quedasen limpias de toda incrustación intelectual o de todo significado deparado por lo que se entiende del objeto que reviste esas estructuras sensibles» (Montero, 1987, p. 223). Aunque las teorías de Husserl de *Experiencia y juicio* no aparecen explícitamente en su *Fenomenología* –únicamente se menciona en algunas notas a pie de página–, en ella Merleau-Ponty parte de aquí: de la estructura empírica del mundo vivido. Su gran aportación a la teoría de la experiencia consiste, sin duda, en mostrar la

contribución que la corporeidad del sujeto que percibe aporta a la experiencia (p. 230).

Desde un punto de vista gnoseológico, el *Lebenswelt* aparece como un dominio de experiencia anterior a la relación sujeto-objeto. Y aunque ciertamente es un concepto que aparece con el denominado último Husserl –el de *La crisis*–, está presente ya como «*Erfahrungswelt* [mundo de la experiencia]» del primero –el de *Ideas*, de *Filosofía primera*, incluso el de las *Meditaciones cartesianas*–, tal como ha mostrado J. San Martín (2008, pp. 113, 126-128). Una noción que da nombre a un ámbito de la experiencia al que, en última instancia, se refieren los conceptos de la ciencia y respecto al cuál esta tiene, en última instancia, sentido. La noción de «*perception* [percepción]» de Merleau-Ponty es pensada a partir del *Lebenswelt*, y como este, hace referencia al mundo *pre-objetivo* del que procede la ciencia y en general la reflexión; es *lo percibido*. Y en correlación inseparable, el sujeto de la percepción no es una conciencia pura, sino una «conciencia encarnada», el «cuerpo propio» o *presujeto*. La percepción es así un encuentro originario, donde lo importante no son los elementos del encuentro, sino el encuentro mismo ocurrido en ella. Momento anterior ontológicamente a lo subjetivo y lo objetivo, este «encuentro» es la fuente inaugural del sentido: la experiencia originaria.

Para que Merleau-Ponty haya podido ir más allá de Husserl y desarrollar de un modo propio la noción de *Lebenswelt*, es fundamental su recepción de Heidegger, y, en general, de la *filosofía de la existencia* de cuño kierkegaardiano, que, frente a la filosofía idealista y reflexiva, entendía la *existencia* no de modo abstracto como categoría universal, sino como *experiencia vivida*. De manera que la fenomenología como ciencia de la *experiencia vivida* de Husserl será comprendida en términos de una investigación sobre la *existencia*. En el mismo sentido, para Heidegger la existencia no es un objeto para la conciencia, sino *ser-en-el-mundo*; una noción con la que fue más allá de la intencionalidad husserliana al vincular el ser a la existencia. Este es, en mi opinión, el camino que sigue y que desde su propia óptica desarrolla Merleau-Ponty. De hecho, creo que hay que situar las propuestas de uno y otro en lo que podemos llamar «el giro de la existencia», desde la que, con matices diferentes, han elaborado las nociones de «*Dasein*» y «*corps propre* [cuerpo propio]», dos de sus respectivas aportaciones fundamentales, con las que ambos van más allá de la teoría tradicional de la subjetividad.

## 2. El Heidegger de Merleau-Ponty

Como dice Merleau-Ponty, su contacto con la «filosofía de la existencia» se produce hacia 1930 «tal como nos llegaba a través de Husserl, a través de Jaspers, a través de Heidegger, y en Francia, a través de Gabriel Marcel y, en

particular, también a través de la revista *Esprit*». <sup>1</sup> Pero, centrándonos en el filósofo de Friburgo, ¿quién es el Heidegger de Merleau-Ponty? Muy brevemente intentaremos una pequeña reconstrucción que nos ayudará a comprender la presencia de Heidegger en Merleau-Ponty a partir de la recepción que el filósofo francés hizo de su obra y de la de Husserl.

Dejando aparte la influencia de Jean Wahl, quien desde 1927 familiariza con sus estudios al público del momento con la distinción de Marcel entre *existencia* y *objetividad*, es la presencia de Heidegger la que más ha influido en el existencialismo francés; más, si cabe, que la de Husserl. Aunque en 1929 da las conferencias en la Sorbona conocidas como *Méditations cartésiennes*, es más fuerte la presencia de *Sein und Zeit* publicado en 1927. Precisamente fue el eco de esta obra el que despertó indirectamente el interés por la fenomenología y Husserl, cuya obra *Ideas* no fue traducida al francés por P. Ricoeur hasta 1950 (Bello, 1979, pp. 20 y ss.). El nombre de Heidegger es pronunciado por primera vez en la Sorbona por Gurvitch, en 1928, quien durante esos dos años –de 1928 a 1930– impartió cursos de filosofía alemana contemporánea. Merleau-Ponty asiste a su curso de 1930.

Como ha señalado D. Janicaud, <sup>2</sup> durante los años treinta, además de los cursos de J. Wahl que transformaron la escena académica, los pioneros que comienzan por entonces a difundir los temas existenciales –como el de la angustia y el del ser-para-la-muerte– son Lévinas y Koyré, quienes fascinan a los jóvenes intelectuales que hasta entonces lo que conocían era el racionalismo que imperaba en la Sorbona. Por eso cuando en 1938 aparece la traducción de Henry Corbin con una selección de textos de Heidegger, el público estaba preparado y expectante. Este volumen será capital para la recepción de Heidegger en Francia, pues influye decisivamente y con grandes repercusiones filosóficas no solo en Merleau-Ponty, sino de una manera muy diferente, aunque igual de profunda, en Sartre –por citar dos casos emblemáticos de la filosofía francesa del momento.

Aunque hay que decir que tres de los textos incluidos en esta selección de Corbin aparecieron publicados por primera vez en diferentes revistas unos años antes. Concretamente, en 1931 apareció la conferencia de 1929 «¿Qué es metafísica?» en la revista *Bifur*. Igual que la traducción de «De la esencia del fundamento» (1929) que fue publicada en ese mismo año en las *Recherches Philosophiques*. Y en 1937 *Mesures* publica la primera conferencia de Heide-

---

1. En su «La filosofía de la existencia», traducción de J.M. Cuartas R., *Praxis Filosófica*, 28, 2009, p. 233.

2. En una entrevista realizada por S. Floccari y aparecida en *L'Humanité* el 30 de agosto de 2002 a propósito de su libro *Heidegger en France*, Albin Michel, 2001 (2 vols.) en el que aborda ampliamente la recepción francesa de Heidegger (véase [http://www.humanite.fr/2002-08-30\\_Cultures\\_Heidegger-en-France](http://www.humanite.fr/2002-08-30_Cultures_Heidegger-en-France)).

gger sobre Hölderlin titulada «Hölderlin y la esencia de la poesía», que había sido pronunciada el año anterior. Estos textos forman parte del volumen que traduce Corbin que incluye además extractos de dos obras capitales del filósofo alemán. Unos, procedentes de *Ser y tiempo*, concretamente selecciona los §§ 46-53 sobre «El *Dasein* y la temporalidad» y los §§ 72-76 sobre «Temporalidad e historicidad». Y el otro texto es la parte final de *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Como hemos dicho, la influencia de esta traducción de Corbin sobre Merleau-Ponty será decisiva.

Antes de la publicación de este volumen de Gallimard en 1938 con el título genérico *¿Qué es metafísica?*, Jean Wahl afirmaba en su *Vers le concret. Études d'histoire contemporaine* (1932) que *lo concreto* es el «ser-en-el-mundo». En esta obra hace una comparación entre Marcel y Heidegger que resultará fundamental para Merleau-Ponty (Bello, 1979, p. 23). Dejando aparte las publicaciones de Marcel y la comunicación personal que Merleau-Ponty tuvo con Sartre a su vuelta de Berlín, también fue fundamental el papel de Lévinas en la fenomenología francesa de los años treinta por su difusión de la fenomenología alemana. En este sentido, son decisivos sus artículos sobre *Ideas* de Husserl (en 1929) y su fenomenología (1930, 1934, 1937), de los que destacamos ahora su trabajo «Martin Heidegger y la ontología» (1932), en el que expone la ontología existencialista del alemán. Con lo que Merleau-Ponty ha podido estudiar a Heidegger a través de los trabajos de Lévinas y de H. Corbin. Todo ello, unido a que en 1937 tiene lugar la célebre discusión de la «Sociedad francesa de filosofía» sobre Kierkegaard, Heidegger y Jaspers, no hace más que alimentar, aún más si cabe, el interés de Merleau-Ponty por Heidegger, cuya influencia se nota en la *Fenomenología*, especialmente en el capítulo sobre la temporalidad.

Merleau-Ponty comienza a leer a Husserl a principios de 1939. Un año antes ha terminado *La estructura del comportamiento* y prepara su *Fenomenología de la percepción*. En enero de 1939 aparece un número especial de la *Revue Internationale de Philosophie* dedicado a Husserl, fallecido el año anterior. Este número contiene, entre otros, un artículo de E. Fink, «El problema de la fenomenología de Husserl», y otro de Landgrebe titulado «La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación». En este mismo año consulta los Archivos de Lovaina, una investigación que fue decisiva para elaborar su *Fenomenología*. En 1942 Van Breda le envía su tesis sobre la última filosofía de Husserl, que incluye un apéndice con textos póstumos. Y en 1944 consulta *Die Krisis III*, el texto en alemán de las *Meditaciones cartesianas*; otro texto de 1909, el curso de Husserl la *Idea de la fenomenología y su método*, además de otros que tratan sobre el problema de la temporalidad. En 1945 aparece su *Phénoménologie de la perception* (Bello, 1979, pp. 30-31). En lo que sigue nos centraremos en los planteamientos que atañen a la lectura que ha podido realizar a través de Corbin y de los estudios de Lévinas. Especialmen-

te, *Ser y tiempo*, así como algunos de los escritos situados en su órbita, como *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo] y *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* [Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad], *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Los problemas fundamentales de la fenomenología], «¿Qué es metafísica?» y *Kant y el problema de la metafísica*.

### 3. Dasein y cuerpo propio

En *Le visible et l'invisible* profundiza en los planteamientos del primer periodo y comienza preguntándose por lo mismo que Husserl y Heidegger, por la experiencia originaria de la que parten tanto la ciencia como la filosofía, pues también asume que nuestra posición en la realidad es ya teórica. Como supo ver Heidegger, nuestro contacto primordial con el mundo no es el teórico, en el que las cosas aparecen como una abstracción, sino que es algo derivado de nuestra relación primaria con ellas. Una relación en la que se produce una interpretación que supone una determinación presupuesta o implícita del ente respecto a otras determinaciones derivadas.

Lo que expresa el problema de la percepción en Merleau-Ponty es el problema del sentido o de la racionalidad (Bello, 1979, p. 98). La objetividad es el criterio de la ciencia. Pero, a fin de cuentas, ¿qué es lo que hace posible esa objetividad? La racionalidad supone una reflexión sobre lo que no es reflexivo, es explicitación del sentido. Por eso lo que busca el filósofo francés es un planteamiento nuevo del *fenómeno* de la percepción, más allá de la objetividad empirista (objetivismo) y del absoluto subjetivismo, partiendo de que hay ser, «hay sentido» (Merleau-Ponty, 1945, p. 342), pero también de que «el sentido es invisible» (Merleau-Ponty, 1964, p. 269).

En mi opinión la filosofía de Heidegger del primer periodo hasta *Ser y tiempo*, incluyendo los escritos inmediatamente posteriores, puede ser vista como una *fenomenología del sentido*. Para él, como lo fue para Husserl y también lo será para Merleau-Ponty, el asunto de la fenomenología no es el sentido sedimentado –que es tarea de la lingüística o de otras ciencias–, sino la «génesis del sentido» (Merleau-Ponty, 1945, p. xiv), su surgir mismo, que ya Husserl planteó como problema fundamental en las *Meditaciones*. Y el punto de referencia para Heidegger y Merleau-Ponty será la *existencia* del ser humano. Quizá por eso Ricoeur ha definido la fenomenología como una filosofía del sentido. Una forma del pensamiento que Merleau-Ponty cifra en el intento de «captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente» (1945, p. xvi), lo que para él significa –siguiendo al Husserl de la fenomenología genética– explicitar el vínculo, la *relación* de la conciencia con el mundo (1945, p. v) (Bello, 1979, pp. 96-97). Como veremos, la mediación que supondrá la filosofía de

Heidegger es básica para ello, ya que el filósofo francés asume –como lo harán otras aportaciones del siglo xx– su planteamiento de la diferencia ontológica plasmada en el ser humano –como diferencia *Mensch-Dasein* [individuo-dimensión de lo prepersonal]– y en el lenguaje mismo –como diferencia *Rede-Sprache* [habla-lenguaje]–. Un planteamiento que permitirá disolver la conciencia en el lenguaje y que, en última instancia, justificará el paso de ambos filósofos de un pensamiento fenomenológico a uno más ontológico, trascendiendo así cualquier tipo de dualismo metafísico. Merleau-Ponty partirá del *ser-en-el-mundo* de la analítica existencial de Heidegger, aunque con matices propios; así, en lo que atañe a la dimensión de la conciencia se acerca más a Husserl, especialmente en la 3.<sup>a</sup> parte de su *Fenomenología*.

El final de *La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción* es «una vuelta del mundo construido por la ciencia hacia el mundo de la experiencia originaria o mundo vivido; es la descripción del encuentro originario entre el cuerpo y el mundo» (Bello, 1979, p. 163). Para el filósofo francés lo impensado es precisamente el mundo de la experiencia vivida, porque –a su modo de ver– ni la tradición filosófica ni la psicológica le han hecho justicia. El problema fundamental es que lo objetivado –es decir, el mundo construido por la ciencia– «ha quedado desconectado de lo vivido» (ibídem). Por eso, como reconocerá en uno de sus cursos del Collège de France (1968, p. 154), el tema propio de la filosofía es «este ser preobjetivo». Para comprender la razón, por tanto, «hay que buscar [...] en lo preobjetivo el sentido de lo vivido». El *Lebenswelt*, en su duplicidad constitutiva como lo preobjetivo y lo prepersonal, aparece como «el “lugar” para una fundamentación de la ciencia». Y en la medida en que remite a la perspectiva epistemológica de Husserl, este *mundo vivido* haría referencia a lo «antepredicativo», lo «prelógico», lo «precientífico». En su *Fenomenología de la percepción* descubre el sentido de la existencia como «ser en situación». En ella pregunta por el ser interrogando por la *percepción* (Bello, 1979, pp. 163-164, 47 y 98) y, evocando la perspectiva ontológica del *Dasein* heideggeriano, hablará de «*cuerpo propio* [*corps propre*]». Así, en la 1.<sup>a</sup> parte habla del cuerpo como lugar de la relación entre conciencia y mundo: «La conciencia no es originariamente un “yo pienso”, sino un “yo puedo”. [...] La conciencia es ser en la cosa por intermedio del cuerpo» (1945, pp. 160-161).

Con su análisis fenomenológico de la percepción rechaza tanto el mentalismo como un mecanicismo de lo anímico. Sobre todo, entiende que «el campo fenoménico no es un “mundo interior”, que el “fenómeno” no es un “estado de conciencia” o un “hecho psíquico”» (pp. 69-70). Como Heidegger, se situará contra el psicologismo e irá más allá de la intencionalidad husserliana. El cuerpo es visto al margen del mecanicismo cartesiano que lo entiende como fragmento de *res extensa*. Y tampoco se queda en su mera existencia biológica, sino que al hablar de «cuerpo» se refiere a dos niveles de existencia: la existen-

cia objetiva y la existencia vivida. Esta es *prepersonal* –relativa al campo de la sensorialidad y de la percepción– y la otra, que supone un segundo nivel, es *personal* –el de la existencia consciente y libre–. Su fenomenología se dirige, en primer término, a lo prepersonal o existencia anónima, aunque en vistas a lo personal, pues, en última instancia, esta arraiga en aquella. Y así concibe el cuerpo –más allá de cualquier planteamiento anatómico o fisiológico– como «el vehículo del ser en el mundo» (Merleau-Ponty, 1945, p. 97), aquello que «vive en íntima fusión con la experiencia que se tiene de las cosas», lo que «se funde con la presencia del mundo que percibe». Mi cuerpo aparece así como «el conjunto de perspectivas desde el que son percibidas las cosas» (Montero, 1987, p. 232). Es «aquello por lo que hay objetos. No es tangible ni visible en la medida en que lo es lo que ve y toca. El cuerpo no es, pues, uno cualquiera de los objetos exteriores, que ofrecería solo esa particularidad de estar siempre aquí» (Merleau-Ponty, 1945, p. 108). Como dirá en la conferencia de 1951 recogida en *Signes* (1960, p. 285), el hombre es el ser que tiene como característica esencial no coincidir consigo mismo, como si fuera una cosa más, «sino que se representa a sí mismo».

Por su perspectiva existencial Heidegger y Merleau-Ponty podrán rebasar la subjetividad inmanente de Husserl. El *Dasein* no es una entidad encerrada en sí misma, sino que es trascendencia. Está en contacto íntimo con las cosas, porque es ser-en-el-mundo. Él mismo, su existencia, su yo esencial es *relación*, como descubrió Kierkegaard, una filiación compartida por ambos filósofos. Recordamos cómo el pensador danés define el yo del hombre entendiéndolo como una «síntesis», «una relación derivada»:

El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma [...] y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose con otro (2008, pp. 33-4).

Merleau-Ponty llama a la dimensión del cuerpo propio –que es lo prepersonal– «presente preobjetivo» (1945, pp. 495 y 470), ya que designa el *modo* de ser-en-el-mundo que es la *presencia* anterior a toda objetivación: el sentido de la existencia en su aparecer originario. Heidegger vinculó el sentido a la existencia, cuya elaboración explícita encontraremos en *Ser y tiempo*. Pero ya mucho antes, en su tesis de Habilitación, interpreta la conciencia como «espíritu viviente [*lebendiger Geist*]», y la concibe como el topos donde «lo que tiene valor vive ya de manera profundamente original, en la medida en que ella es una acción viviente con sentido y que realiza el sentido, que se está muy lejos de haber comprendido, si se la neutraliza en el concepto de una ciega actividad biológica» (1978, p. 406). Con este concepto –que prefigura la noción de *Da-*

*sein*— enraíza el sentido en la vida, en su intento de rebasar el planteamiento heredado sobre la conciencia y la estaticidad del sentido. Para él este aspecto es crucial si se quiere una respuesta satisfactoria al problema de las categorías: el de saber cómo el sentido «trascendente» (según la acepción tradicional heredada) puede garantizar «la verdadera realidad efectiva y la objetividad» (ibídem). Pero de lo que también se da cuenta es de que la esencia del sujeto pensada metafísicamente no puede dialogar con el tiempo, con la historia y el sentido. Por ello es necesario pensar de nuevo lo subjetivo para satisfacer las exigencias de la teoría de la significación, para poder pensar, en definitiva, de una manera más fructífera el problema de las categorías y de la objetividad. El *espíritu viviente* no es un *sujeto noético*, sino histórico [«*historischer Geist*»], cuya dimensión temporal quedaba ahogada en la concepción del sujeto trascendental. Y es histórico porque «la plenitud de sus producciones, esto es, su “historia” [*Geschichte*], es asumida en él» (p. 408). Heidegger piensa esta dimensión temporal de la subjetividad como *unidad viviente*, con lo que pretende superar la escisión tradicional sujeto-objeto. Con el concepto de «espíritu viviente» quiere salir de la intencionalidad y superar la escisión ser real-ser ideal de la metafísica de Lotze. En la conciencia husserliana el ser se expone como objeto de la intencionalidad, porque la conciencia es absoluta en la medida en que se concibe como el fundamento último de la realidad, ella es «lo a priori» (Heidegger, 1988a, pp. 144-145). En cambio, para él la «cosa misma» de la fenomenología no es la conciencia, sino el ser del ente (Heidegger, 1988b, p. 87).

Como verá años más tarde, precisamente en *Kant y el problema de la metafísica* (1929), una forma de aproximación como la que él pretendía necesitaba superar el concepto de experiencia que había sido heredado del neokantismo. Y así, reinterpreta la *Crítica de la Razón Pura* concluye que esta obra de Kant no es una teoría de la experiencia, en el sentido de una teoría de las ciencias positivas, ya que en ese caso se reduciría a ser «una teoría del conocimiento óptico», sino que investiga lo que hace posible dicho conocimiento (1951, pp. 25 y 21). Esta reinterpretación de Kant será fundamental para Merleau-Ponty, a la que accede, como hemos dicho, a través de la traducción de Corbin. Heidegger se percató de que «lo que posibilita el comportamiento con respecto al ente [...] es la comprensión previa de la constitución de [su] ser», esto es, «el conocimiento ontológico». Una comprensión que se da «antes de toda experiencia óptica, aunque debe servir precisamente a esta» (pp. 20 y 23). Para él, el acontecimiento fundamental que Kant intentó captar es el fundamento que hace posible la experiencia de objetos. Este acontecimiento (la verdad ontológica) es para él el verdadero fenómeno que hay que pensar. Un fenómeno que «no es una cosa objetivamente existente [*vorhandenes Ding*]» (Heidegger, 1962, p. 188), sino una dimensión apriorística; entendiendo dicha aprioridad de manera fáctica, existencial.

Así pues, «el ente debe ser dado al conocimiento en cuanto que objeto» (Heidegger, 1951, pp. 25 y 109). Y para que un objeto pueda darse como tal tiene que haber entrado en juego previamente este comprender ontológico que constituye el horizonte trascendental que hace posible su darse, su *donación* como objeto. Este horizonte –en palabras de Heidegger– «debe estar abierto de antemano y, como tal, ser perceptible» (p. 110). Este comprender apriorístico que «figura [*bildet*]» la trascendencia es el fundamento de todos los juicios sintéticos –que son los juicios cognoscitivos finitamente (p. 112)–. A dicho comprender se refiere Heidegger como «acaecer [*Geschehen*]», «apertura [*Offene*]», «Entre [*Zwischen*]», mencionando el espacio originario «entre nosotros y la cosa» (1962, p. 188). Una apertura que concibe como preaprehensión o anticipación de sentido [*Vorgriff*] de la cosa, un espacio de construcción que «va más allá de cosa y al mismo tiempo retrocede detrás nuestro». Por eso dirá que «la pregunta: ¿Qué es una cosa? Es la pregunta: ¿Quién es el hombre?» (p. 189). Este espacio de comprensión queda oculto, es invisible para la ciencia y la experiencia cotidiana, pero supone la concreción primaria del sentido, el «horizonte dentro del cual el ser del ente llega a captarse previamente» (Heidegger, 1951, p. 115), y que funda, en definitiva, el conocimiento óntico, que es el de los objetos al que se refieren las ciencias positivas.

De ahí que hable de la necesidad de una «fenomenología del *Dasein*» en los *Prolegomena* (1925, p. 200), un curso que puede considerarse una elaboración previa de *Ser y tiempo*. Con una fenomenología tal se supera la pregunta por el ser de la intencionalidad (Kapferer, 1984, p. 55), pues *Dasein* tiene «por constitución la existencia» (Heidegger, 1977, pp. 57-58). Pero esta no se refiere a la *existentia* tradicional situada en el plano de la objetividad del mero «ser ante los ojos [*Vorhandenheit*]», sino que se refiere a su existencialidad [*Existenzialität*] (p. 59). Que «el *Dasein* existe» quiere decir, entonces, que es un ente que *vive* comprendiendo su ser (p. 71). La existencia es, pues, una *referencia* al ser que se construye como comprensión [*Seinsverständnis*] (Heidegger, 1983a, p. 92); y en ella se basa la posibilidad esencial de nuestra existencia (p. 88). Esta dimensión de la comprensión ontológica es pre-subjetiva y pre-lógica. Como dirá en su curso de 1925-1926 *Lógica. La pregunta por la verdad* (Heidegger, 1976, p. 141), se trata de un fenómeno «pre-lingüístico [*vor-sprachlich*]» que ha sido olvidado por la tradición metafísica. Lo que llama más ampliamente el olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente (Heidegger, 1983a, p. 213).

En este mismo sentido, Merleau-Ponty afirmará que en la dimensión de la experiencia *vivida* no hay aún objetos como tales. En esa dimensión hay un sujeto natural o presujeto que percibe, «en relación inmediata con un mundo de significaciones perceptivas», que existe por su cuerpo –que es lo que hay en él de mundano–, lo que llama una «conciencia encarnada», que es el sujeto de la percepción. El *cuerpo propio* no es el cuerpo-objeto propio del discurso

científico, ni el cuerpo-idea del de la reflexión intelectual. El *cuerpo propio* es mi cuerpo desde la perspectiva de mi *existencia*: mi *cuerpo vivido*, el que aún no es un objeto exterior ni totalmente transparente a sí mismo (Bello, 1979, p. 99). Con el *Dasein* Heidegger cartografió este nivel presubjetivo de la experiencia. La analítica describe los existenciaros, lo que podríamos llamar los puntos cardinales del *Dasein*: «encontrarse», «comprender [*Verstehen*]» –con su dimensión ontológica de la interpretación [*Auslegung*]– y «habla [*Rede*]» –que es el elemento trascendente del «lenguaje [*Sprache*]»–. A mi modo de ver, la percepción en Merleau-Ponty se situaría en el mismo nivel de la comprensión como interpretación primaria [*Auslegung*] tal como la entiende Heidegger. El *cuerpo propio* encontraría su correspondencia en la comprensión primaria del *Dasein*, que está articulada por el habla [*Rede*]. Una comprensión que, como es sabido, está atravesada por una afectividad, un estado de ánimo que es inherente al encontrarse originario. De este modo el *cuerpo propio*, en cuanto que presujeto, sería la correspondencia ontológica del *Dasein* al que define en *Ser y tiempo* como «lo *apriori* de la *real* subjetividad» (1977, p. 229). Así como el *Dasein* respecto del *Mensch* (hombre como individuo en un nivel personal) y el objeto [*Gegenstand*], mi cuerpo propio, *vivido*, es el lugar del intercambio del para-sí y del en-sí. Este intercambio es una relación de inherencia, de encarnación: «Somos de parte a parte relación al mundo» (Merleau-Ponty, 1945, p. VIII). Como el *Dasein*, está referido al mundo. La textura de la «carne» es el mundo. Y ser-en-el-mundo significa estar «*condenado al sentido*» (p. XIV).

#### 4. Ser-en-el-mundo y percepción

Para Heidegger, el ser, como el mundo, no tiene nada que ver con un ente. Tampoco es nada aislado (1983b, pp. 431-434). Cuando el mundo deja de ser pensado como temporalidad originaria, deviene *extensio* (1983a, pp. 70-71), y, por consiguiente, conjunto de objetos. *Dasein* y mundo se encuentran en el nivel previo a la lógica (1983b, p. 423). El fenómeno del mundo es la totalidad de significatividad disponible en la que es posible para el *Dasein* ser Ahí [*Da*]. Este mundo, que es un «acaecer» que atraviesa y sobrepasa al *Dasein*, es un espacio de sentido en el que las cosas tienen un lugar. Solo en este acaecer puede mostrarse el ente como ente (Rodríguez Suárez, 2004, pp. 97-98). Esta apertura de mundo es captada «como una comprensibilidad en la que el *Dasein* se mueve» (Heidegger, 1976, p. 150). Con ello Heidegger ha tematizado la raíz existenciaría del sentido.

Merleau-Ponty muestra a través de su fenomenología de la percepción la existencia como *ser-en-el-mundo* por medio del *cuerpo*. Este ser-en-el-mundo es el origen de la verdad y en esa medida el fundamento de toda evidencia y certeza. «El brotar inicial del sentido tiene lugar en el encuentro original [...]

cuerpo propio-mundo percibido, fundamento de toda verdad posible y de toda racionalidad.» Por eso el mundo de la ciencia es un derivado del mundo preobjetivo, de ese mundo *percibido y vivido*. (Bello, 1979, pp. 46, 168-169). Así pues, Merleau-Ponty parte del *ser-en-el-mundo* de la analítica existencialista desde sus propias coordenadas filosóficas. Dejando aparte la diferencia que le distingue de la dimensión de la conciencia, el cuerpo en Merleau-Ponty es el medio donde se da la relación entre la conciencia y el mundo (1945, p. 160). La dimensión clave de la existencia es, pues, la corporeidad. Este es quizá el rasgo original más importante de su aportación. Aunque no coincide exactamente con él, «el “ser vertical” no difiere radicalmente del “*In-der-Welt-sein*”» (Bello, 1979, pp. 164 y 124). Cada uno a su manera ha explicitado el ser-en-el-mundo como estructura fundamental del hombre desde el punto de vista de su ser, en el que se sitúa el nivel presubjetivo y preobjetivo de la experiencia. La *relación* entre conciencia y mundo es entendida por Merleau-Ponty desde la noción de *trascendencia* en el sentido que le da de Heidegger al comprenderla como ser-en-el-mundo. Trascender implica un movimiento y nosotros no somos algo distinto de ese movimiento, de tal modo que la *existencia* es el movimiento mismo. Como dice en las líneas finales de su *Fenomenología* «el hombre no es más que un nudo de relaciones» (1945, p. 520).

Toda percepción de una cosa, de una forma o de una magnitud como real, toda constancia perceptiva remite a la posición de un mundo y de un sistema de experiencias en el que mi cuerpo y los fenómenos están rigurosamente ligados. Pero el sistema de la experiencia no se despliega ante mí como si yo fuera Dios, sino que lo vivo desde un cierto punto de vista, no soy su espectador, soy parte, y mi inherencia en un punto de vista es lo que hace posible, a la vez, la finitud de mi percepción y su apertura al mundo total como horizonte de toda percepción (p. 350).

Efectivamente, la percepción no termina en cualidades aisladas, sino que *significa* la totalidad. En eso estriba «la índole *significativa* de la percepción», de la que ya Husserl advirtió que era el problema fundamental. El anticartesianismo de Heidegger es compartido por el filósofo francés, pues para ambos no es legítimo separar en compartimentos estancos lo sensible y lo inteligible. Como ha indicado con acierto Montero Moliner, aunque Merleau-Ponty «no aluda explícitamente a ello, en su teoría de la significación está implícita la que había mantenido Heidegger en *Ser y tiempo*: algo es significativo, lo mismo sea un signo o una cosa percibida, porque *remite* a otras cosas y, en definitiva, a un mundo». Desde este punto de vista la significación no es una entidad espiritual (un concepto, una idea o representación puramente mental) que acompañasen al signo y le representaran. «Ello supone que la significación constituye también una estructura de los objetos percibidos [...]. No es el juicio el que añade la significación sobre la simple percepción: esta ya es de suyo significa-

tiva [...] por su inserción en una cierta situación» (1987, pp. 233-235). Por eso, siguiendo a Heidegger, afirmará en su *Fenomenología de la percepción* –que Ricoeur califica de «filosofía de la significación»<sup>3</sup> que el juicio explicita, es decir, es derivado respecto de las significaciones producidas «en la percepción efectiva y tomada en estado naciente, antes de toda palabra» (1945, pp. 46 y 48). Como en Heidegger, «no es la mente la que, por medio del juicio, otorgue una significación a la sensación. Ello sería posible si esta constara solo de un amasijo caótico de formas [...]. Pero lo sensible posee una organización altamente estructurada que se recorta sobre un fondo constituido», tal como apuntaba Husserl, tiene una significación originaria propia. En suma, que «la significación que aporta el lenguaje contribuye a la constitución de los objetos» (Montero, 1987, pp. 234, 236-238).

En *Ser y tiempo* Heidegger había hablado de un «percibir [*Wahrnehmen*] antepredicativo» que es el que se da ontológicamente antes de la proposición, de la enunciación verbal. La percepción antepredicativa es percepción articulada interpretativamente, esto es, significada. Por lo tanto no es posible afirmar la existencia de percepciones puras. Como él dice, la percepción es siempre interpretativo-comprensora (1977, p. 199). No es posible percibir un ente intramundano separándolo de su contexto significativo, desligándolo de su mundo, reduciéndolo, en fin, a la pura exterioridad a la manera cartesiana (*res extensa*). Esto quiere decir que las cosas no se nos dan al margen de su significado; un universo significativo en el que se inscribe todo ente y que constituye la precomprensión de esa comprensión. Que la estructura existencial fundamental del ser humano sea «ser-en-el-mundo», indica la radical facticidad del significar primario que tiene lugar como comprensión, y mienta, por ello, la pertenencia originaria del *Dasein* al sentido (*ser-en-el-sentido*) (Rodríguez Suárez, 2004, pp. 65, 46-47 y 49). La estructura del comprender originario pertenece al comportamiento del *Dasein*, a la «estructura hermenéutica del comportarse» (Heidegger, 1976, pp. 144-146 y 149). Este comprender originario consiste en una interpretación que se da en el nivel de la existencialidad que le es peculiar al *Dasein* –como hemos dicho, una estructura previa ontológicamente a la constitución del sujeto como tal y así del nivel reflexivo–. Desde esta interpretación primaria «nuestro ser se encuentra orientado a las cosas y a los hombres» (ibídem).

Todo lo dicho nos permite entender que, tal como pensaba Merleau-Ponty, fenómenos como el cuerpo y el mundo no existen *porque* los pienso –como hace la filosofía reflexiva–, sino que «*existen antes* de mi pensamiento y los vivo (los existo) *antes* de pensarlos» (Bello, 1979, p. 116). Nuestra corporeidad se encuentra «en el espesor del presente preobjetivo» donde se da asimismo lo

---

3. Como recuerda Bello (1979), p. 46.

que él llama «la preexistencia del mundo», que –como en Heidegger– constituye «el fundamento de nuestra libertad» (Merleau-Ponty, 1945, p. 495). Se trata, como hemos dicho, del fenómeno de la *presencia* anterior a toda explicitación objetiva, lo que llama en su obra póstuma «quiasma». El lugar de esta *presencia* es el *cuerpo propio*, el arjé que es la «carne [chair]» (cf. Bello, 1979, p. 121). Como dirá en *Lo visible y lo invisible*: «el mundo está ya ahí, en su trascendencia objetiva» (1964, p. 226), es anterior a todo acto constituyente, anterior también a todo para-sí. Pero no es algo «exterior» sino que originariamente es lo que en la *Fenomenología* llamaba el *Lebenswelt*, el mundo vivido, percibido (1945, pp. 418-419). Por lo tanto, la percepción es «el *acto de trascendencia* por el cual el sujeto se abre al mundo y se rebasa a sí mismo. Tal acto, *intencional*, es la percepción, o mejor, el cuerpo-percipiente, “intencionalidad operante”, actualidad de la existencia» (490) (Bello, 1979, p. 117). Así, no busca la trascendencia en una conciencia constituyente, como haría la filosofía reflexiva, sino en el *mundo sensible*, por eso hablará de «carne del mundo», de «carne del cuerpo». Por lo tanto, la corporeidad que, según lo dicho, no es un objeto ni una idea, «designa el hecho de la *presencia* del yo en el mundo, y viceversa» (p. 122). Por eso el cuerpo no es una cosa más entre las cosas o un objeto de pensamiento, sino que es expresión de lo invisible. La diferencia heideggeriana *Mensch* (individuo)-*Dasein* (lo prepersonal), y la de Merleau-Ponty *conciencia-cuerpo propio* –expresiones ambas de la diferencia ontológica en lo humano mismo–, no implica dualismo metafísico alguno, sino que es expresión de la diferencia ontológica concretada en la propia subjetividad. Esta es en mi opinión una de las aportaciones fundamentales de Heidegger y, al hacerla suya, Merleau-Ponty hace una descripción absolutamente original desde sus propios planteamientos: la de la corporeidad como dimensión de mi ser en el mundo.

Así, el aspecto preobjetivo del presente no es «el momento en que mi existencia es presencia objetiva para la conciencia, sino su dimensión *pre-consciente*, pre-objetiva» (Bello, 1979, p. 133). En este nivel sitúa Merleau-Ponty la dimensión existencial de la corporeidad, «de tal modo que mi cuerpo es también “intencionalidad operante, ya en acción”» (1945, p. 490), «antes de toda posición consciente de una significación explícita» (Bello, 1979, p. 133). El cuerpo propio es, pues, lo que permite que la conciencia exista en el mundo. Por lo tanto

Nuestra *presencia* en el mundo [se da] mediante el cuerpo propio; mediante él la conciencia está *arraigada* –y no es un «Ego trascendente» o un «para-sí»– en la naturaleza o en el mundo donde existen otros. Por otra parte, el mundo no es la esencia trascendente constituido en la inmanencia subjetiva, sino que es un mundo que nos preexiste, como los demás, un *mundo vivido* (*Lebenswelt*) en la presencia preobjetiva y objetiva (p. 157).

## 5. Del «Lebenswelt» a la «Weltbildung»: el «lenguaje que nadie habla»

La aportación de Heidegger supone una verdadera topología de lo invisible que resultará fundamental para la construcción de la filosofía de Merleau-Ponty. Según Heidegger, antes de que el ente devenga objetivo hay una comprensión previa respecto a la representación que es expresada en la forma de la proposición y, a la vez, irreductible a ella: un dominio pre-objetivo y ante-predicativo, que sitúa el momento de pre-aprehensión [*Vorgriff*] del ente. La hermenéutica del *Dasein* puede verse en este sentido como el intento de determinar dicha dimensión, pues pensar el ente antes de que devenga objeto, supone, correlativamente, pensar lo que es anterior al yo constituido como sujeto de conocimiento. El momento originario que fundaría lo que tradicionalmente se conoce como los dos lados del conocimiento, lo subjetivo y lo objetivo. De tal suerte que el aparecer, la objetividad, está dominado ontológicamente por la invisibilidad, por la fuerza de la ocultación.

Como ya hemos indicado, la diferencia ontológica se plasma como diferencia en la comprensión misma. Llegados a este punto podemos desarrollar brevemente el alcance de esta cuestión. Según ello, en la hermenéutica del *Dasein* la comprensión [*Verstehen*] tiene dos modalidades que se refieren respectivamente, a los niveles hermenéutico y apofántico de la concreción del sentido: interpretación [*Auslegung*] y proposición enunciativa [*Aussage*]. Como veremos, para que se produzca esta interpretación primaria no es necesario que se dé bajo la forma de la proposición, ya que, precisamente, «es anterior a toda proposición temática sobre ello» (Heidegger, 1977, p. 198). La comprensión originaria –que se dice como interpretación– y el encontrarse [*Befindlichkeit*] –que consiste en un estado de ánimo [*Gestimmtsein*] fundamental que abre al *Dasein* a su Ahí– son estructuras existenciales que arrojan al *Dasein* a su estado de abierto (pp. 179-180). Y este es articulado por el habla, la estructura existencial que –junto a las otras dos a las que determina– forma, como decíamos, los puntos cardinales del estado de abierto del *Dasein*. Por eso estar arrojado significa, en última instancia, estar arrojado en el mundo del sentido (Rodríguez Suárez, 2004, p. 64). El habla [*Rede*] se muestra así como el horizonte trascendental que confiere al lenguaje [*Sprache*] su función significativa, en la medida en que es la articulación significativa originaria. Sería el «lenguaje que nadie habla», por utilizar la expresión de Blanchot (1992, p. 42). En mi opinión, la tematización que hace Heidegger supone una respuesta a Husserl, quien –recordamos (cf. apartado 1)– suponía «cierta articulación» a la experiencia antepredicativa. Por otra parte, como es sabido, el lenguaje es uno de los problemas que más le interesan a Merleau-Ponty, ya que con él la experiencia vivida es trascendida.

Desde esta perspectiva, el sentido ya no se reduce a ser sin más el contenido de una proposición (juicio), sino que al estar arraigado en la existencia, es

un «fenómeno existencial» (Heidegger, 1977, p. 207). Su sentido, en última instancia, se deriva del fenómeno originario de la interpretación primaria. Por eso: «Formular una proposición no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene siempre ya por base el ser-en-el-mundo» (pp. 208, 215), el plexo de significaciones y referencias que configura el horizonte del mundo (Heidegger, 1988a, pp. 329-330). Por lo tanto, el habla es lo que articula la concreción primaria del sentido que se realiza en una dimensión antepredicativa. Se trata, pues, de una dimensión trascendental-ontológica referida al *Dasein* (Heidegger, 1977, pp. 219-220), y constituye por ello uno de los momentos estructurales de la existencia. Mediante el habla –que es el fenómeno de la articulación originaria de la significación (pp. 220-221)– el *Dasein* se apropia su estructura como existente. Por ello la califica de «lenguaje existencial» (p. 214). Esta es la razón por la que Heidegger pretende elaborar una lógica más originaria que considere este fenómeno, lo que él llama una «fenomenología del habla» que desarrolla temáticamente en el capítulo v de *Ser y tiempo*, que es una fenomenología de la significación. De ahí que califique su fenomenología de hermenéutica, es decir, una «analítica de la existencia» (p. 51). Por su parte, en el mismo sentido, Merleau-Ponty subraya en *Signes* (1960, p. 108) la necesidad de superar la perspectiva objetivista del lenguaje en favor de lo que también él denomina «una fenomenología del habla [*parole*]».

Como hemos dicho anteriormente, el habla es un «apriori del sujeto fáctico», un ingrediente constitutivo de la «facticidad del *Dasein*». Una «*Faktizität*» que consiste en estar arrojado al mundo, entendido como horizonte de significatividad originaria, hecho último, punto de partida de la existencia. Merleau-Ponty llama «situación primordial» a esta facticidad de la existencia, que expresa una relación con el mundo que se produce «antes de llegar a comprendernos a nosotros mismos como yo». Aquí resuena otro de los textos incluidos en el volumen de Corbin: «De la esencia del fundamento». Al afirmar la existencia como relación, Heidegger rechaza la prioridad del *cogito*, del «yo pienso» kantiano y del «ego trascendental» husserliano. Del mismo modo, para el filósofo francés la corporeidad es la dimensión clave de la existencia. El cuerpo propio es la piedra angular de la *relación* que es la *existencia*. La «conciencia encarnada» lo es, porque «la *conciencia* –[en su] dimensión de existencia consciente y libre– *se hace presente a ella misma a través del Lebenswelt*», «*a través de la densidad de lo vivido*» (Bello, 1979, pp. 176-177, 162), que es la densidad o

espesor del presente preobjetivo, donde encontramos nuestra corporeidad, nuestra sociabilidad, la preexistencia del mundo, es decir, el punto postulante de las «explicaciones» en lo que tienen de legítimo –y al mismo tiempo el fundamento de nuestra libertad (Merleau-Ponty, 1945, p. 495).

Concibiendo el habla como articulación de la comprensión primaria –que se dice como interpretación–, Heidegger disuelve la conciencia en este lenguaje existencial, con lo que consigue romper el encapsulamiento y las aporías de la conciencia idealista de tipo husserliano. A mi modo de ver, con el modelo de Husserl como único punto de partida es más que probable que Merleau-Ponty no hubiera desarrollado su planteamiento como lo hizo, ya que en él –como hemos intentado mostrar– la recepción de las nociones de *Dasein* y *ser-en-el-mundo* son cruciales. De hecho –como explica J.M. Bech (2005, p. 160)– en Merleau-Ponty sucederá con la conciencia algo similar por el carácter originario que acabará adquiriendo el lenguaje, ya que este no se limita a designar la vida perceptiva, sino que articula la percepción, pues esta es siempre ya significada. Así, es este lenguaje originario y no la conciencia la realidad primordial, la única «archifacticidad». Con sus respectivos planteamientos ambos intentan, en definitiva, dar forma a esa diferencia ontológica como diferencia o quiasmo habla-lenguaje.

Así pues, teniendo en cuenta lo anterior, si la apertura del ser acaece siempre con el habla (Heidegger, 1977, p. 214), hay que reconocer dos figuraciones del ser: una, antepredicativa y otra, predicativa. Esta es la de la proposición, mientras que la figuración antepredicativa del ser se articula en lo que Heidegger llama «habla viviente» [*lebendige Rede*] (1989, p. 303). Por eso afirma: «Hay lenguaje solo porque hay habla, no al revés» (1988a, p. 365). Lo que quiere decir que el lenguaje –en la medida en que es lo expresado del habla– alberga una comprensión e interpretación, una dimensión que no está ante los ojos, sino que es invisible. Y es que para efectuarse como tal, la forma primaria de la interpretación no necesita hacerse expresa en la forma lingüística de una proposición –y de hecho tampoco es visible en su estructura–. Pero, en cambio, la articulación de sentido proposicional no puede darse prescindiendo de este horizonte significativo de la interpretación primaria. Lo que da una idea de la ocultación constitutiva del lenguaje mismo. El «*ver antepredicativo* [*vorprädikative Sehen*]» (Heidegger, 1977, p. 198) designa entonces la constelación de referencias, de significatividad, en la que se da el ente en el nivel primario de descubrimiento. Por él se produce la apertura originaria en la que se percibe<sup>4</sup> el ente. En última instancia, el modo de ser en el que se fragua la significación. El «determinar cognoscitivo [*erkennende Bestimmen*]» (p. 82) se realiza, así, en un nivel derivado de descubrimiento que es articulado predicativamente por la proposición. Desde el punto de vista de su articulación, la significación se produce en el habla y como habla, no es algo distinto de ella. Por eso es el fundamento ontológico-existencial del lenguaje (pp. 213-214).

---

4. En *Sein und Zeit* (199) se identifica «percibir [*Wahrnehmen*]» con «ver antepredicativo».

El significar es, pues, lingüisticidad primaria, una apertura de sentido, que es simultáneamente apertura al sentido, y que hace posible cualquier concreción óptica particular y a la vez cualquier proposición sobre ello.

Intentando pensar a una esta estructura bifronte del lenguaje, Heidegger dice que la proposición es «habla que muestra [*aufzeigende Rede*]», esto es, *logos apofantikós* (1983b, p. 452), lenguaje [*Sprache*] –en su dimensión óptica–. La síntesis predicativa –que hace referencia a la dimensión lógica de juicio afirmativo y negativo– encuentra su fundamento en una síntesis antepredicativa, de donde le viene la posibilidad de un ser verdadero o falso. El filósofo alemán define dicha síntesis antepredicativa como «el previo percibir que figura la unidad de algo como algo» (p. 456). Este es para él el misterio del *logos*. Lo que –a su modo de ver– ha olvidado la lógica tradicional desde Aristóteles, quien al centrarse en la síntesis predicativa, ha identificado el problema del ser con esta síntesis derivada (p. 469).

Dado que el ser se manifiesta en la comprensión, la duplicidad que encierra la síntesis, y que muestra la diferencia ontológica, es la duplicidad o, si se prefiere, el desdoblamiento que constituye el lenguaje mismo en su doble articulación habla-lenguaje. La proposición se muestra de este modo como la forma lingüística que, en cuanto que *logos apofantikós*, se funda en una apertura antepredicativa del ser, lo que el filósofo alemán llama «verdad preológica» (p. 494). Dicha síntesis antepredicativa consiste en lo que denomina «el acacer de la figuración del mundo» [*Weltbildung*] –que, recordemos, se constituye como habla–. Precisamente por ello definirá el *Dasein* del hombre como «figurador de mundo [*weltbildend*]» (pp. 288 y 401), y lo es porque tiene acceso a la experiencia, esto es, porque él accede al ente como tal, esto es, en su ser. Por eso dirá que la existencia en su fundamento es poética en su escrito sobre Hölderlin (Heidegger, 1981, p. 62) –que, recordemos, también está incluido en el volumen de Corbin–, pues la existencia se entreteje como habla, es decir, tiene en su base dicha figuración. La figuración es un fenómeno que consiste en que el *Dasein* «produce [*herstellt*]» el mundo, lo «expone [*darstellt*]» al darse una imagen [*Bild*] de él, y lo «forma [*ausmacht*]» en el sentido de que lo contiene (Heidegger, 1983b, p. 408). Este triple sentido de la figuración del mundo denota un juego originario y fundante de *Dasein* y mundo –entendido como plexo de significaciones y referencias que articula su horizonte–, este es el «juego del lenguaje [*Spiel der Sprache*]» –del que también hablará Merleau-Ponty en sus cursos en el Collège de France de 1955-59 y 1960-1961 (1996, p. 134)–. Un juego que «procede de una legalidad que está antes de toda lógica» (Heidegger, 1983b, p. 408). Con ello estaríamos en el espacio genealógico de la lógica que Husserl había intentado comprender, un aspecto que le acerca a Heidegger y que Merleau-Ponty supo ver como nadie.

## Referencias bibliográficas

- BECH, J.M. (2005), *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos.
- BELLO, E. (1979), *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Publicaciones Universidad de Murcia.
- BLANCHOT, M. (1992) [1955], *El espacio literario*, Barcelona, Paidós.
- CORBIN, H. (1938), *Qu'est-ce que la métaphysique*, París, Gallimard.
- GADAMER, H.-G. (1983), «Fenomenología, hermenéutica, metafísica», *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2001.
- HEIDEGGER, M. (1951) [1929], *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, traducción de G.I. Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1986.
- (1962) [1935-1936], *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübinga, Niemeyer, traducción de E. García y Z. Szankay, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Buenos Aires, Alfa, 1975.
- (1976) [1925-1926], *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21.
- (1977) [1927], *Sein und Zeit, Gesamtausgabe* [en adelante GA] 2, Frankfurt, Klostermann, traducción de J. Gaos, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1980.
- (1978) [1915], «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des D. Scotus», en *Frühe Schriften*, GA 1.
- (1981) [1936-1968], *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann, traducción de J.M. Valverde, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983.
- (1983a) [1935], *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, traducción de E. Estiu, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1972.
- (1983b) [1929-1930], *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30.
- (1988a) [1925], *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20.
- (1988b) [1962-1964], *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, Niemeyer.
- (1989) [1927], *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. [http://www.humanite.fr/2002-08-30\\_Cultures\\_Heidegger-en-France](http://www.humanite.fr/2002-08-30_Cultures_Heidegger-en-France).
- HUSSERL, E. (1972) [1939], *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
- KAPFERER, N. (1984), *Denn eigentlich spricht die Sprache. Die Fährte Heideggers im Post-Strukturalismus*, Frankfurt, Berna, Lang.
- KIERKEGAARD, S. (2008), *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta.
- LÉVINAS, E. (2005) [1949], *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis.
- MERLEAU-PONTY, M. (1942), *La structure du comportement*, París, Presses Universitaires de France.
- (1945), *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, traducción de E. Urruga, *Fenomenología de la percepción*, México, FCE, 1957.
- (1959), «La philosophie de l'existence», *Dialogue*, 5, 1966, pp. 307-322, traducción de J.M. Cuartas R., «La filosofía de la existencia», *Praxis Filosófica*, Nueva Serie, 28, 2009, pp. 229-242.

- (1960), *Signes*, París, Gallimard.
  - (1964), *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, traducción de J. Escudé, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1966.
  - (1968), *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, París, Gallimard.
  - (1996), *Notes de cours au Collège de France, 1955-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard.
- MONTERO MOLINER, F. (1987), *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, L.P. (2004), *Sentido y ser en Heidegger: una aproximación al problema del lenguaje*, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- SAN MARTÍN, J. (2008), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Biblioteca Nueva.