

El problema del método en *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty

The problem of the method in *Phenomenology of Perception* by Merleau-Ponty

Martín Mercado V.*

Resumen**

La amplitud y ambigüedad en la definición de la fenomenología y el alejamiento del proyecto filosófico trascendental contenidos en la idea original de la fenomenología de Husserl permitieron que muchos de sus seguidores desarrollasen novedosas líneas de investigación. Uno de sus más creativos seguidores es Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), en torno a una de cuyas obras, *Fenomenología de la percepción* (1945), se formó una interesante tradición de intérpretes en lengua española. Uno de los temas de desacuerdo entre estos intérpretes es la comprensión de su método fenomenológico. Es objetivo de este ensayo exponer las principales interpretaciones del método fenomenológico en *Fenomenología de la percepción*. El texto se inicia con una nota sobre la im-

* Docente de la Universidad Mayor de San Andrés y de la Universidad Católica Boliviana "San Pablo", miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y miembro afiliado a la Sociedad de la Nueva Fenomenología (GNP). Recientemente ha publicado *Fenomenología del cuerpo* (Editorial Española, 2015) y *Al encuentro de la filosofía* (Rincón ediciones, 2016) y la traducción de la conferencia "Subjetividad del cuerpo. La obra de Hermann Schmitz" del Prof. Dr. Jens Soentgen.

Contacto: martin.mercado.v@gmail.com

** En señal de agradecimiento al Dr. Hans Werhahn y al Prof. Dr. Michael Großheim, de la *Gesellschaft für Neue Phänomenologie* (GNP).

portancia y actualidad de la fenomenología; después, se sitúa la *Fenomenología de la percepción* dentro de la obra de Merleau-Ponty; finalmente, se expone de manera crítica las principales interpretaciones en lengua española sobre el método fenomenológico de Merleau-Ponty. El resultado del ensayo demuestra que la comprensión del método fenomenológico en Merleau-Ponty, lejos de estar resuelta, se presenta como un estimulante problema de investigación filosófica.

Palabras clave: Fenomenología; Merleau Ponty; *Fenomenología de la percepción*; ser en el mundo; cuerpo; método fenomenológico.

Abstract:

The breadth and ambiguity with which phenomenology was defined, as well as the withdrawal from the transcendental philosophical project contained in the original idea of Husserl's phenomenology, led many of his followers to develop new lines of research. One of his most creative followers is Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), about one of whose works, *Phenomenology of Perception* (1945), an interesting tradition of interpreters in Spanish language was formed. One of the issues of disagreement between these interpreters is the understanding of its phenomenological method.

The objective of this essay is to expose the main interpretations of the phenomenological method in *Phenomenology of perception*. The text begins with a note on the importance and topicality of phenomenology; then, the Phenomenology of perception is placed within the work of Merleau-Ponty; finally, the main interpretations in Spanish on Merleau-Ponty's phenomenological method are critically exposed. The result of the essay demonstrates that the understanding of the phenomenological method in Merleau-Ponty, far from being solved, is presented as a stimulating problem of philosophical investigation

Key words: Phenomenology; Merleau Ponty; *Phenomenology of Perception*; being in the world; body; phenomenological method.

1. La importancia y actualidad de la fenomenología

La fenomenología, con sus objetivos, su método y su potencial crítico, es un referente ineludible para cualquiera que ponga atención a los aportes filosó-

ficos contemporáneos. Pese a que los denominados filósofos analíticos¹ han desarrollado su pensamiento al margen de muchos pensadores continentales, no dejan de mostrar una actitud receptiva con algunos filósofos de la fenomenología, como Merleau-Ponty², y la hermenéutica, como Gadamer y Ricoeur. Merleau-Ponty también es un filósofo tomado en cuenta en las investigaciones agrupadas en torno a la Sociedad para la Nueva Fenomenología, con sede en Rostock, Alemania, cuyo fundador es Hermann Schmitz y actualmente es dirigida por el profesor Michael Großheim³.

La fenomenología se originó en Alemania al final del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX y es, todavía hoy, uno de los movimientos filosóficos más importantes en el mundo. Husserl, el padre de la fenomenología, definió esta filosofía como “ciencia de ‘fenómenos’” (Husserl, 2013:77). Se debe reconocer que esa definición es muy general, por lo que precisar lo que en ella se comprende como fenómeno y logos ha conducido a la generación de muy diferentes concepciones de fenomenología. Dado que este texto es introductorio, no es posible determinar todas las variaciones en la comprensión de esa definición. Como ejemplo, basta tomar en cuenta a Antonio Zirió, el más importante traductor de las obras de Husserl al español, quien ha detectado alrededor de catorce concepciones de ‘fenómeno’ solo en Husserl (Zirió, 1987:290). Así, Zirió señala que el sentido ‘oficial’ de fenómeno en Husserl sería el concebido como una vivencia, como suceso o acto de conciencia de un yo. A partir de esta primera noción de fenómeno se diferencian aquéllas que son intencionales de las que no lo son; aquéllas en las que aparece un componente *hylético* (material) de aquéllas que no; aquéllas que son intuitivas como actuales (percepción) y las que son retenidas en la conciencia, aunque no estén presentes (los recuerdos); los fenómenos todavía no reducidos de los que están trascendentalmente reducidos; y otros más.

Zirió advierte que el concepto de fenómeno trascendentalmente reducido tiene semejanza con el concepto kantiano de fenómeno, lo que ha provocado confusiones:

- 1 Los filósofos analíticos son aquéllos que proponen una filosofía científica, fundada sobre la lógica y los resultados de las ciencias naturales y exactas, a diferencia de los filósofos continentales, cuya orientación es más humanista. Esto los conduce a considerar determinante la historia y a proponer la lógica como el “arte del logos”, más que como cálculo y computación. Carnap sería un ejemplo claro del primer grupo, y Heidegger, del segundo (D’Agostini, 2010). En adelante todas las obras citadas serán nuevamente referidas por el apellido del autor, el título abreviado y la página correspondiente, salvo *Fenomenología de la percepción*.
- 2 Al referirse a Merleau-Ponty, un autor señala, por ejemplo: “Considerado durante muchos años, al menos fuera de Francia, como ‘uno de los discípulos académicos de Sartre’, está adquiriendo ahora en el mundo de habla inglesa fama de ser el más ‘sensible’ de los existencialistas” (Passmore, 1981:506).
- 3 La Gesellschaft für Neue Phänomenologie brinda información sobre sus actividades en la siguiente dirección electrónica: <http://www.gnp-online.de>

La semejanza es obvia: en ambos casos el fenómeno se concibe como algo objetivo, no subjetivo, y sin embargo, en alguna forma, determinado o constituido subjetivamente; o bien: algo objetivo, pero que solo es objetivo para una subjetividad. (...) Es cierto que la noción de fenómeno navega por lo común en esas aguas intermedias, entre lo subjetivo y lo objetivo (Zirión, 1987:289).

Zirión recuerda que, no obstante las similitudes, las dos concepciones tienen una diferencia profunda. La diferencia fundamental entre las concepciones kantiana y husserliana de fenómeno aparece cuando se recuerda que para Kant el fenómeno se opone a la cosa en sí y, en cambio, en Husserl no existe algo así como cosa en sí. Zirión afirma que “Husserl sostiene que no hay más realidad que la que constituye el objeto de nuestras vivencias cuando percibimos, experimentamos, pensamos, juzgamos, teorizamos, inferimos científicamente, etcétera, y también cuando recordamos, deseamos, anhelamos, amamos y odiamos (Zirión, 1987:290)”

Zirión, siguiendo a Husserl, afirma que la fenomenología se encargaría de iluminar la zona intermedia que relaciona lo subjetivo y lo objetivo. Según Zirión, la fenomenología es “un estudio de la subjetividad, de las vivencias, de los fenómenos” (...). La relación entre lo subjetivo y lo objetivo solo puede describirse y aclararse describiendo la subjetividad, que es donde la objetividad aparece y donde cabe hablar de fenómenos en cualquier sentido” (Zirión, 1987:293). La fenomenología sería un tipo de reflexión centrado en la descripción y análisis de las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo, de la manera en que lo objetivo se constituye en medio de la subjetividad.

En este sentido, Ángela Ales afirma que

‘fenómeno’ significa aquello que se muestra, no solo aquello que aparece o parece. (...) Así consideramos la fenomenología como una reflexión sobre un fenómeno o sobre aquello que se muestra. Nuestro problema es, entonces, comprender qué es aquello que se muestra y cómo se muestra (Ales y Walton, 2013:17).

Es así que la fenomenología indagaría en el sentido de los fenómenos. Husserl afirma que “al sentido de todo lo contingente le pertenece tener precisamente una esencia y por tanto un *eidós* que hay que apresar puramente, y éste se halla sujeto a verdades de esencia de diverso nivel de generalidad” (Husserl, 2013:89)⁴. El sentido de los fenómenos es designado con la palabra latina *essentia*, que proviene del griego *eidós*, y se refiere a “aquello que se capta, aquello que se intuye” (Ales y Walton, 2013:20).

4 El texto citado aparece en el original y en la traducción con versalitas.

En Husserl, el estudio de las esencias de los fenómenos se realiza mediante diferentes procedimientos descriptivos, analíticos y reflexivos denominados reducciones. En estos procesos se llama intuición a aquello que se da originariamente como la fuente más adecuada de conocimiento. En ellos hay que reconocer los límites dentro de los cuales aparece lo que se da. Todo lo que se da (intuición) debe ser tomado como tal. Según Husserl, las personas vivimos en una postura natural; esto es, que cotidianamente no reflexionamos sobre nuestras vivencias, sino que solo vivimos en ellas; así, nuestra vida cotidiana es prereflexiva.

La fenomenología trabajaría, primero, como una ruptura de esa naturalidad a través de la reflexión de las vivencias. En esa ruptura, una vivencia (por ejemplo, 'estar mirando algo') se convierte en objeto, por lo que se puede reflexionar sobre ella (describir y analizar la manera en que la mesa mirada aparece). Cuando se reflexiona, la vivencia se convierte en un objeto intencional. Otra reflexión sería la que se concentra en la manera en que se mira, y ya no tanto en el objeto mirado, o aquélla que se concentra en un estado afectivo, como la felicidad o el dolor, en el que no hay propiamente un objeto intencional. La reflexión que se concentra en la manera en que la conciencia capta cualquier fenómeno, y no la reflexión que se centra en uno u otro objeto específico, es la que permite descubrir el terreno de la conciencia trascendental: "En la segunda etapa del método fenomenológico, propiamente sobre el sujeto, se apunta la reflexión, la cual tiende precisamente a definir quiénes somos nosotros" (Ales y Walton, 2013:22). Es por ello que, en términos generales, se puede denominar a la fenomenología de Husserl como una fenomenología reflexivo-trascendental.

Los estudiantes de Husserl adoptaron la consigna fenomenológica de describir la manera en que el mundo se presenta a la conciencia, la tarea de iluminar la relación entre lo subjetivo y lo objetivo. Muchos de ellos, sin embargo, no estuvieron de acuerdo con el desarrollo de una fenomenología reflexivo-trascendental. Advirtieron que la iluminación o la descripción de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo no podía agotarse en la investigación de la conciencia, sino también en la indagación de las cosas y los otros. Como afirma Waldenfels:

La conciencia está de muchas maneras entrelazada con aquello que en ella se constituye. Ello puede verse claramente cuando observamos las tres dimensiones decisivas del sentido: la experiencia a través de las cosas, la experiencia ajena y la auto-experiencia. Los lugares de descubrimiento fértiles son al mismo tiempo lugares de aporías y paradojas sensibles (Waldenfels, 1997:38)

Entre aquellos seguidores de Husserl que desarrollaron una investigación fenomenológica propia se encuentra Maurice Merleau-Ponty. ¿Qué caracteriza

la fenomenología por él propuesta? ¿En qué tipo de método fenomenológico se apoya su investigación? Presentar la manera en que los intérpretes de lengua española han respondido a estas preguntas es el objetivo del presente ensayo; por ello es importante brindar una exposición breve de la influencia de la fenomenología en América Latina.

En América Latina, después del positivismo y el marxismo, la fenomenología y la hermenéutica fueron las filosofías más influyentes. La fenomenología tiene ya más de ochenta años de trayectoria en nuestro continente⁵. En Latinoamérica, la fenomenología tuvo tres focos de difusión e influencia que permiten comprender su presencia e importancia en nuestro continente. El primero fueron las revistas especializadas dedicadas a traducir y publicar investigaciones relacionadas con la fenomenología y sus principales representantes⁶. El segundo fue el diálogo directo y abierto que estos filósofos europeos entablaron con los de nuestro continente⁷. Y el tercero fueron las cátedras e investigaciones dictadas a lo largo del continente sobre este movimiento filosófico⁸.

Gracias a estos tres focos de influencia, la fenomenología y el existencialismo promovieron una actitud reflexiva en nuestro continente. Esta influencia, el modo en que se desarrolló y la situación político-social del continente, permitieron que los filósofos latinoamericanos utilizaran estas filosofías para pensar desde sus propias perspectivas sus problemas y temas de investigación. Así lo sustenta la siguiente cita:

Una apreciación de conjunto permite decir que la fenomenología y la filosofía existencial no se redujeron a una exégesis. Ambas fueron incorporadas a los marcos conceptuales de los filósofos, para expresar su pensamiento, y aun más allá de este campo, como ha sucedido con la psicología y la literatura, por ejemplo. Además, la aplicación del método fenomenológico se extendió a la enseñanza de las ciencias naturales en bachilleratos y estudios de grado en universidades. Uno de los aspectos más fecundos se halla en la línea que resultó en la busca de un pensamiento que preguntaba por el ser de lo latinoamericano en general o bien de acuerdo con

- 5 Teniendo en cuenta esto, sería tiempo de llevar a cabo un estudio histórico detallado que explique cómo llegó la fenomenología a nuestro continente, cómo se desarrolló y cuál es su situación actual. Sin embargo, ése no es el objetivo de este trabajo.
- 6 Por ejemplo, la editorial *Fondo de Cultura Económica*, la *Revista de Occidente* y la revista *Eco*. En Bolivia, tal papel lo cumplieron las revistas *Kollasuyo*, *Signo* y *Qhana*, en las que encontramos lecturas sobre el existencialismo y la fenomenología tanto para tratar temas filosóficos como culturales.
- 7 Por ejemplo, la visita de filósofos como Mauricio Merleau-Ponty a México, en 1949, y Jean-Paul Sartre a Cuba y a Brasil, en 1961. Gabriel Marcel también estuvo en Brasil el año 1956. Estas visitas promovieron la discusión filosófica en torno a problemas comunes, lo que permitió el desarrollo de grupos intelectuales como el grupo Hiperión, en México. Actualmente se están realizando investigaciones sobre los posibles apuntes que el fenomenólogo francés utilizó para sus intervenciones en México.
- 8 Muchas de ellas dirigidas o regentadas por los estudiantes españoles y latinoamericanos de Husserl y Heidegger, entre otros. Lastimosamente, la presencia de profesores calificados no fue pareja en todos los países de nuestro continente; en gran medida los periodos dictatoriales fueron responsables de ello, ya que exiliaron a muchos de nuestros filósofos más interesantes, lo que repercutió en el estancamiento de las investigaciones filosóficas.

los países donde estuvo presente esta preocupación, constatable en la mayoría. La tarea llevada a cabo por el grupo Hiperión en México (fundado en 1948) fue emblemática en este sentido (Dussel, Mendieta y Bohorquez, 2009:279)⁹.

Esta recepción de la fenomenología en nuestro continente demuestra su importancia. Como la fenomenología exige al sujeto poner “fuera de juego” presupuestos teóricos para acceder reflexivamente al fenómeno, nuestros filósofos pudieron encarar la realidad de un modo renovado. La fenomenología busca dar cuenta de la reflexión de lo esencial y propio del fenómeno investigado y, también, busca acceder al modo en que la subjetividad conoce su modo de operar (operaciones téticas y pretéticas). Dicho de otro modo, al tiempo que conocemos un determinado fenómeno, vamos conociendo el modo en que nuestra subjetividad lo capta. La fenomenología, por tanto, permite también un acceso privilegiado al sujeto del conocimiento. Esta postura metodológica es la que permitió que la influencia fenomenológica no se atasque en la exégesis estéril o en la simple reproducción de manuales doctrinales, como, por ejemplo, ocurrió con el marxismo. Por lo tanto, la importancia de la fenomenología en nuestro continente radica en su labor crítica, ya que exige un conocimiento de los fenómenos y permite conocer el modo en que la subjetividad conoce y se relaciona con el mundo.

Ésta fue la razón por la que todos los temas tratados por los fenomenólogos latinoamericanos siempre tuvieron como finalidad última responder la pregunta por “el ser de lo latinoamericano”, por aquello que es esencial y propio en nuestro modo de conocer y crear cultura. Estas exigencias metodológicas permitieron que las investigaciones fenomenológicas latinoamericanas estén generalmente más cerca del ensayo que del sistema. Los temas privilegiados por la investigación fenomenológica fueron la metafísica, la ética, la axiología, la estética, la ontología del hombre y la antropología filosófica¹⁰.



Fotografía: Alejandro 'Paku' Céspedes Subirana

⁹ El tema puede ampliarse en Serrano Sánchez (2007:36-46).

¹⁰ Dentro de estas líneas se puede reconocer fácilmente a filósofos como Carlos Astrada, Francisco Romero y Enrique Dussel, todos ellos argentinos; a los brasileños Luís Washington Vita y Creusa Capalbo; al colombiano Guillermo Hoyos Vásquez y a su compatriota Germán Marquín Argote; a los chilenos José R. Echeverría y a Jorge Eduardo Rivera; a Oscar Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy, ambos del Perú; en México, a Emilio Uranga, Jorge Portilla y a los españoles exiliados allí Joaquín Xirau, José Gaos, David García Bacca y Eduardo Nicol (Dussel, Mendieta y Bohorquez, 2009; Serrano Sánchez, 2007; Sáez Rueda, 2003, en especial “I. Los caminos de la fenomenología”, pp. 31-108; Larroyo, 1978).

Actualmente encontramos desarrollos interesantes de la fenomenología en torno a grupos de investigación. Uno de ellos es el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN¹¹) que está bajo la dirección de los profesores Antonio Ziri6n Quijano¹² y Rosemary Rizo-Patr6n de Lerner¹³.

Si bien es cierto que en Bolivia el positivismo y, en especial, el marxismo tuvieron grandes representantes, es tambi6n innegable que la fenomenologfa jug6 un papel fundamental en la comprensi6n de la filosoffa. La mayorfa de nuestros fil6sofos m6s destacados pueden ser situados dentro de la corriente fenomenol6gica latinoamericana, tanto por los temas a los que se dedicaron como por el hecho de que sus referencias m6s frecuentes remiten a obras de otros fenomen6logos¹⁴.

Esto conduce a pensar que en Bolivia existe una tradici6n fuertemente marcada por el estudio de la fenomenologfa. Sin embargo, la realidad es otra¹⁵. Aquel gran inter6s por fil6sofos como Husserl, Hartmann, Heidegger, Scheler y Sartre fue menguando¹⁶. Actualmente Bolivia cuenta con dos miembros del C6rculo Latinoamericano de Fenomenologfa, V6ctor Quelca y el autor del presente texto. Solo hubo un miembro m6s, la fallecida Marfa Emma Iv6novic. Si bien este panorama no parece muy favorable para el desarrollo de la fenomenologfa en Bolivia, es importante se6alar que en estos dos 6ltimos a6os se han

-
- 11 El C6rculo Latinoamericano de Fenomenologfa posee una p6gina electr6nica en la que se difunden las actividades m6s importantes de este movimiento filos6fico: <https://clafen.org/directorio/>
- 12 Antonio Ziri6n Quijano es el responsable de las traducciones m6s recientes de *Ideas*, de Husserl, y creador del diccionario para traducir a Husserl.
- 13 Rosemary Rizo-Patr6n ha desarrollado importantes investigaciones sobre teorfa del conocimiento, antropologfa y 6tica, en di6logo con la obra de Husserl y observando las rupturas y filiaciones de la fenomenologfa con la filosoffa moderna.
- 14 Por ejemplo, *El hombre como m6todo*, de Humberto Palza, presenta referencias a Max Scheler. Tambi6n a Scheler y a Bachelard cita Guillermo Francovich en las conferencias de 1944 tituladas *El mundo, el hombre y los valores*. Importante de se6alar es el texto para colegio de Jorge Salinas y P. Vicente P6rez, en cuyo contenido vemos un cap6tulo 6ntegro dedicado a la fenomenologfa. Por su parte, Augusto Pescador fue uno de los m6s importantes mentores de la filosoffa fenomenol6gico-existencial en nuestro pa6s. Tras haber sido profesor en la Normal Superior Sim6n Bol6var, fue responsable, juntamente con Blanco Catacora y Rub6n Carrasco de la Vega de que toda una generaci6n de profesores de secundaria comprendiera la filosoffa como b6squeda del ser y como la encargada de responder al problema de la existencia humana. A esta 6poca tambi6n corresponde el libro titulado *Introducci6n a la antropologfa filos6fica* de Manfredo Kempff Mercado, obra en la que se toma en cuenta la filosoffa de Heidegger, Scheler y Sartre, entre otros. Roberto Prudencio, una de las figuras de mayor importancia en nuestro pa6s, fue fundador de la Facultad de Filosoffa y Letras de la Universidad Mayor de San Andr6s. Prudencio fue tambi6n el fundador de la revista *Kollasuyo*. Esta revista permiti6 en gran medida la difusi6n de reflexiones fenomenol6gicas y existenciales. Asf, en Bolivia, como en otros del continente, la fenomenologfa se difunde y practica tanto en el ejercicio de la c6tedra y en las investigaciones, como en los art6culos publicados en las revistas especializadas.
- 15 Saber qu6 ocurri6 con tan excelente movimiento filos6fico y su legado merecerfa una investigaci6n exclusiva, restringida a la historia de la filosoffa en Bolivia. Esta investigaci6n no puede aquf sino solo sugerirse.
- 16 Salvo las publicaciones del profesor jubilado Rub6n Carrasco de la Vega, que hasta la fecha continfa investigando la obra de Heidegger. De este autor se deben tomar en cuenta los cuadernos de investigaci6n titulados *Heidegger y la formulaci6n por la pregunta por el ser* e *Insuficiencia de la formulaci6n tradicional de la pregunta por el ser*, ambos publicados por la Universidad Mayor de San Andr6s el a6o 1964.

estado realizando actividades de difusión y promoviendo la investigación por parte del grupo de investigaciones *Fenomenología en Bolivia*.

Ante la actualidad e importancia de la fenomenología, este artículo busca cumplir el objetivo de una introducción a este movimiento filosófico dentro del contexto boliviano. Se ha elegido la fenomenología existencial de Merleau-Ponty presentada en *Fenomenología de la percepción*, ya que en esa obra se tratan temas y tendencias que están relacionadas con temas de interés en Bolivia; por ejemplo, la finitud humana, el cuerpo sentido, la psicología Gestalt y el arte.

Dentro de estos temas, uno de los que ocupa al grupo Fenomenología en Bolivia es el tema del cuerpo sentido. Merleau-Ponty es un autor importante para el desarrollo de la investigación fenomenológica del cuerpo:

El siglo xx ha inventado teóricamente el cuerpo. Este invento surge en primer lugar del psicoanálisis (...): el inconsciente habla a través del cuerpo. Este primer paso decisivo abrió el tópico de las somatizaciones y sirvió para que se tuviera en cuenta la imagen del cuerpo en la formación del sujeto, de lo que se convertirá en el “yo-piel”. Después se dio otro paso, que podemos atribuir a la idea que Edmundo Husserl se hacía del cuerpo como “fuente originaria” de todo significado. Tuvo considerable influencia en Francia y llevó, de la fenomenología al existencialismo, a la concepción que elaboró Maurice Merleau-Ponty del cuerpo como encarnación de la conciencia, su despliegue en el tiempo y en el espacio como “pivote del mundo” (Courtine, 2006:21-22).

El cuerpo como objeto teórico de investigación se inventa en el siglo XX, y la fenomenología es uno de los campos teóricos en el que surge una de las propuestas más interesantes. La fenomenología se muestra relevante tanto por la crítica al dualismo cartesiano, que establecía una diferencia ontológica entre cuerpo y alma, como por el método descriptivo utilizado para criticar tal postura. La investigación de Merleau-Ponty es, entonces, relevante para la investigación fenomenológica en Bolivia; por esto también se la ha elegido como un camino a este movimiento filosófico.

2. Las características de *Fenomenología de la percepción* en el contexto de la obra de Merleau-Ponty

2.1. La fenomenología de Merleau-Ponty

Merleau-Ponty nació el 14 de marzo de 1908, en Rochefort-sur-Mer, y falleció en 1961 a causa de un infarto, a los 53 años de edad, en París. El itinerario

filosófico de Merleau-Ponty se divide en tres etapas¹⁷. La primera se inicia con recensiones a obras de diversos filósofos y acaba con la publicación de *Fenomenología de la percepción* (1945). La segunda corresponde a sus clases en el *Collège de France*, y está marcada por el problema del lenguaje; presenta la influencia de Saussure y corresponde a la amistad y posterior distanciamiento con Sartre. Y la tercera está marcada por el objetivo de elaborar una “intra-ontología” en la que debía profundizar la propuesta hecha ya en 1945. Lastimosamente quedó incompleta por su prematuro fallecimiento. Sin embargo, los avances de este tercer periodo aparecen en *Lo visible y lo invisible*. Aquí solo prestaremos atención al primer momento, pues nos interesa estudiar el método fenomenológico implícito en *Fenomenología de la percepción*.

A lo largo de toda esta primera etapa, Merleau-Ponty organiza y realiza una crítica a la noción de “hombre interior” de Husserl, indicando la imposibilidad de una reducción total en la conciencia trascendental. Esta crítica se origina con el estudio del comportamiento, del cuerpo y de la percepción a partir de la intencionalidad operante. Merleau-Ponty rechaza la noción de “hombre interior”, con el fin de elaborar una filosofía que no recaiga ni en el solipsismo, ni en el determinismo, ni en el positivismo. Como afirma Josep María Bech, uno de los especialistas en Merleau-Ponty:

En la primera etapa procedió a interpretar filosóficamente la percepción, partiendo de una crítica bifronte: por un lado, atacó el objetivismo y el realismo, y por otro, impugnó el punto de vista que denominó “intelectualismo” y que agrupa las múltiples variedades del análisis reflexivo (Bech, 2005: 14).

En este pasaje, Bech afirma que Merleau-Ponty critica dos posturas extremas: el “objetivismo” (término que usa como sinónimo de empirismo) y el “intelectualismo” (término al que subordina el idealismo, el racionalismo y toda postura filosófica que base su teoría del conocimiento en cualquier tipo de análisis reflexivo). Esta crítica bifronte procura abrir una vía crítica entre el objetivismo (empirismo) y el intelectualismo (racionalismo, idealismo). Repasemos brevemente la crítica hecha a las dos posturas extremas.

Para Merleau-Ponty, el intelectualismo se caracteriza por afirmar que la conciencia es el único ámbito del conocimiento. Solo la conciencia permite el conocimiento, en la medida en que puede retornar sobre sí misma. El sujeto autoconsciente es capaz de obtener conocimiento seguro e indudable mediante actos de auto-captación. La auto-captación del sujeto en el acto de conoci-

17 La mayoría de los lectores aceptan esta división (Bech, 2005: 14-15; Alloa, 2009: 22; Arias García; Garrido, 2009:72-74; Izuzquiza, 2002: 89-90 *passim*).

miento permite el acceso a la verdad. Ese proceso se produce de una manera reflexiva: el sujeto es capaz de autojuzgarse a sí mismo por sí mismo. Así, para el intelectualismo, la verdad se encuentra en la interioridad del sujeto, en el hombre interior. Esto produce inmediatamente una desconexión con la realidad, o por lo menos coloca a la realidad en segunda instancia. Como la realidad, o el mundo exterior, queda en segunda instancia con respecto al sujeto, las “sensaciones” se convierten en abstracciones de la conciencia. Por lo tanto, para el intelectualismo las “sensaciones” son datos abstractos elementales con los que la conciencia construye sus juicios.

Por ejemplo, la idea de rojo, que, por medio de una síntesis judicativa, se predica de la idea de ente material. Esta síntesis judicativa es el resultado de la acción de la conciencia que puede actuar independientemente de lo que suceda en el mundo exterior. Para el intelectualismo, la realidad no es más que un conjunto de datos que la conciencia se encarga de enlazar. Todo el peso gnoseológico cae en la conciencia, y no en el mundo. El resultado de esta postura sería que toda la realidad y la experiencia de ella no son más que componentes secundarios desvinculados del conocimiento verdadero. Así, la concepción de sujeto, reducido a conciencia, queda desvinculada de la realidad. Merleau-Ponty nos presenta a Descartes y Kant como dos representantes de esta postura:

Descartes y, sobre todo, Kant *desvincularon* el sujeto o la conciencia, haciendo ver que yo no podría aprehender nada como existente si, primero, no me sintiera existente en el acto de aprehenderlo; pusieron de manifiesto la conciencia, la absoluta certeza de mí para mí, como la condición sin la cual no habría nada en absoluto, y el acto de vinculación como fundamento de lo vinculado (Merleau-Ponty, 1994:9)¹⁸.

La autoconciencia reflexiva propugnada por el intelectualismo conlleva el menosprecio de su relación con la existencia cotidiana y con el mundo como ordinariamente es percibido. Y de ello se deriva que la relación de la conciencia con el mundo y los otros es reducida a una simple relación gnoseológica. Esta infravaloración de las relaciones entre el sujeto, los otros y el mundo es, desde la perspectiva merleau-pontyana, simplemente inaceptable. Entonces, la crítica al intelectualismo consiste en que degrada toda relación a una simple relación gnoseológica. Pero, ¿esto supone desechar al intelectualismo para aceptar una postura empirista? Y por lo tanto, ¿es concebible que Merleau-Ponty desarrolle

18 Esta traducción será citada como F. P. Cabanes y la página correspondiente. En la versión de Emilio Uranga (en adelante, F.P. Uranga), éste traduce: “Descartes, y sobre todo Kant, han disuelto el sujeto o la conciencia...” (p. VI). En el original (en adelante, Ph. P.) se lee: “Descartes et surtout Kant ont délié le sujet ou la conscience...” (p. 9). Merleau-Ponty trata de resaltar la pérdida del vínculo ejercida por este tipo de pensamiento entre el sujeto y el mundo. Esta desvinculación produce la separación entre realidad externa e interna, prejuicio que Merleau-Ponty denomina “prejuicio del mundo objetivo”, como veremos más adelante. En la versión inglesa se utiliza el término *detached* (Merleau-Ponty, 2005: X, en adelante, Ph. P. inglés) y en la portuguesa, *desligaram* (Merleau-Ponty, 1999: 4, en adelante, F. P. portugués).



Fotografía: Alejandro 'Paku' Céspedes Subirana

su fenomenología a partir de los postulados empiristas? ¿Solo en base a los postulados empiristas se puede elaborar una fenomenología que dé razón de la relación entre los sujetos y el mundo objetivo?

Desde un punto de vista empirista, el mundo objetivo se presenta al sujeto por medio de las sensaciones que un cuerpo, reducido a sus órganos sensoriales, recibe. Por lo tanto, el mundo objetivo se ofrece como datos o cualidades atómicas de las cosas que el sujeto sintetiza por medio de la facultad judicativa. De este modo, la fenomenología basada en el empirismo se reduciría a la recepción de datos sensibles. De lo que se sigue que el cuerpo, reducido a sus sentidos, es la máquina transcriptora de datos de la sensación. Estos datos serían utilizados por la conciencia para obtener el texto original del mundo. Pero afirmar eso sería un error, como veremos a continuación.

Merleau-Ponty critica al empirismo y al intelectualismo, en la medida en que ambos reducen la realidad a datos atómicos, sean abstracciones de la conciencia o sensaciones de los sentidos. Estos datos atómicos pueden ser ideas o conceptos que están dentro de la conciencia, o pueden ser datos sensibles producidos por los sentidos. En ambos casos, el mundo es una realidad que es la sumatoria de elementos atómicos que la conciencia registra nítidamente. La complejidad del mundo vivido es reducida a una relación gnoseológica del sujeto con la realidad, y la realidad es reducida a un conjunto de cualidades gnoseológicas. Ambas posturas reducen la percepción de la realidad a cualidades objetivas. De tal manera que para Merleau-Ponty, ambas posturas corresponden a dos modos de equivocarse con respecto a la noción de cualidad perceptiva:

Hay dos maneras de engañarse sobre la cualidad: una de ellas consiste en convertirla en un elemento de la conciencia, cuando es objeto para la conciencia, tratarla

como impresión muda, cuando tiene siempre un sentido (como el intelectualismo); otra es creer que este sentido y este objeto, la dimensión de la cualidad, son plenos y determinados (como el empirismo). Y el segundo error, al igual que el primero, viene del prejuicio del mundo¹⁹.

Este prejuicio compartido por el empirismo y el racionalismo o intelectualismo es el prejuicio del mundo objetivo. Este prejuicio opera básicamente como la reducción de la compleja relación perceptiva entre los sujetos y el mundo a datos sensoriales o categoriales que un sujeto abstracto trascendental debería sintetizar judicativamente. Para los partidarios de este prejuicio, el mundo se ofrece como datos sensibles que la conciencia unifica judicativamente.

Merleau-Ponty rechaza tanto el empirismo como el racionalismo o intelectualismo. El mundo objetivo del empirismo y del racionalismo con una construcción teórica que olvida que toda reflexión solo puede realizarse con base en un irreflejo, un estado previo a la conciencia reflexiva. Dicho de otro modo, el prejuicio del mundo objetivo olvida que su postura gnoseológica y predicativa (o judicativa) se funda en la experiencia ante-predicativa del mundo de la vida. La autoconciencia reflexiva, por ejemplo del *cogito* cartesiano, solo es tal en la medida en que vuelve o retorna o intensifica²⁰ una flexión hacia los otros y hacia el mundo.

Merleau-Ponty, por tanto, critica el prejuicio del mundo objetivo, compartido por el intelectualismo y el empirismo, afirmando que toda postura teórica se ejecuta como un cambio de postura frente al mundo. El mundo de la vida, captado perceptivamente, precede a toda postura teórica. En consecuencia, el mundo ya está ahí para nosotros, estamos brindados al mundo mucho antes de toda postura teórica. En este sentido, Merleau-Ponty afirma:

He comenzado a reflexionar, mi reflexión es reflexión sobre algo irreflexivo, no puede ignorarse a sí misma como acontecimiento, y por ello aparece como una verdadera creación, como un cambio de estructura de la conciencia, y le compete reconocer más acá de sus propias operaciones el mundo que es dado al sujeto porque el sujeto se ha dado a sí mismo²¹.

Por lo tanto, Merleau-Ponty afirma que la relación sujeto-objeto propuesta por los intelectualistas y empiristas es una perspectiva en la que se sobrevalora

19 En este pasaje la traducción de Uranga es mucho más clara que la de Cabanes (ver F. P. Uranga, p. 5. y F. P. Cabanes, p. 27). En las otras versiones, ver Ph. P., p. 27. F. P. portugués, p. 26 y Ph. P. inglés, p. 6.

20 Que son precisamente los tres sentidos del prefijo “re” de la *reflexio*.

21 F. P. Uranga, p. VIII. Este pasaje de la traducción de Cabanes yerra por oscura, pues traduce “*lors*” por “dado que” (F. P. Cabanes, p. 10.), cuando tal término es claramente un indicador de conclusión y no de premisa. Así, en la traducción inglesa se lee “so” (Ph. P. inglés, p. XI.) y en la traducción brasileña se lee “logo” (F. P. portugués, p. 5.) La traducción de Cabanes presenta como antecedente lo que es consecuente o, mínimamente, presenta oscuridad en el pasaje citado.

la postura teórica de la conciencia. Ambas posturas olvidan el hecho de que la postura teórica, que ejecutamos mediante la reflexión, es un cambio en la “estructura de la conciencia”, ya que pasamos de un estado irreflejo a uno reflexivo. Por ello, Merleau-Ponty sostiene que el sujeto ya está dado a sí mismo y al mundo, antes que realice el acto de reflexión. Esta postura pre-teórica es la que Merleau-Ponty estudia, ya que el mundo siempre se nos presenta con un determinado sentido antes que reflexionemos sobre él. En síntesis, todo acto de reflexión supone un estado irreflejo del sujeto con respecto al mundo.

Ante el rechazo de estas dos posturas que comparten el prejuicio del mundo objetivo, Merleau-Ponty propone que podemos acceder al estudio del estado irreflejo del sujeto mediante la descripción fenomenológica del mundo de la percepción. Para lograr este objetivo, Merleau-Ponty debía tener otro punto de partida: un sujeto psico-físico que está ontológicamente determinado por la relación con los otros en el mundo de la vida. Merleau-Ponty pensó que solo podría dar cuenta del mundo humano si atendía a la relación entre los hombres y el mundo. De este modo el comportamiento, la percepción, el cuerpo, la intencionalidad, la comunicación y la intersubjetividad serán los temas de mayor interés para este filósofo francés. Estos temas aparecen en el estudio del mundo de la percepción dentro del giro existencial que propone Merleau-Ponty.

2.2. La *Fenomenología de la percepción* y el mundo de la percepción: estado pre-tético, percepción y atmósfera perceptiva

El mundo de la percepción es el modo en que el mundo se nos presenta cotidianamente antes de toda postura teórica. Cuando no nos interesa conocer teóricamente el mundo, estamos en el mundo perceptivo, en él vivimos en un estado irreflejo. Percibir, en palabras de Merleau-Ponty

... es captar un sentido inmanente en lo sensible, anteriormente a todo juicio. Así pues, el fenómeno de la percepción verdadera ofrece una significación inherente en los signos, de los cuales el juicio no es más que la expresión facultativa²².

... y la percepción es justamente este acto que crea de un solo golpe, con la constelación de datos, el sentido que los conecta [*relie*] – de tal modo que no solo descubre el sentido *que tienen*, sino que hace que *tengan un sentido*²³.

22 F. P. Cabanes, p. 56. F. P. Uranga, p. 37. Ph. P., p. 60. F. P. portugués, p. 63. F. P. inglés, p. 40.

23 Ph. P., p. 61 (traducción mía), F. P. portugués, pp. 65-66, Ph. P. inglés, p. 42., F. P. Uranga, p. 39, F. P. Cabanes, p. 58. Nótese que aquí Merleau-Ponty utiliza el término “*relie*”, y que cuando acusa a los empiristas e intelectualistas de desconectar al sujeto del mundo, utiliza el término “*délié*”. Ninguna de las traducciones llama la atención sobre este uso (ver Ph. P., p. 251 y F. P. Uranga, p. 228).

La percepción es un acto pasivo de síntesis dinámica. Es un acto pasivo porque no requiere que asumamos una actitud teórica, puesto que ya está dado de antemano. Sin embargo, esta pasividad supone una actividad sintética no judicativa. La actividad sintética de la percepción es el establecimiento de una estructura a partir de lo percibido del mundo. Percibimos una mancha en la pared que poco a poco toma una forma, por ejemplo, los rasgos de un rostro. Sin esa mancha y sin la pared, es decir, sin lo percibido, nosotros no podríamos tener ninguna percepción.

Pero tampoco podríamos percibir nada si no fuera porque al mismo tiempo (“*d’un seul coup*”, dice Merleau-Ponty) lo percibido entra en una relación estructural: se destaca una figura sobre un horizonte (o fondo). La percepción es, pues, dinámica, ya que podemos revertir las figuras en horizontes, y viceversa. Ahora veo una mosca en la ventana. Pasa un avión. Dejo de ver la ventana por ver el avión. Nuevamente busco la mosca, pero ésta ya se fue y solo veo la ventana. La percepción siempre nos mantiene conectados (*relies*) al mundo antes de toda postura teórica.

La percepción es el modo en que nos relacionamos cotidianamente con los otros en un mundo intersubjetivo. Cada día nos despertamos en una cama. Miramos por la ventana. Comemos y realizamos nuestras actividades. Todas estas actividades se llevan a cabo irreflexivamente; en ese sentido, se producen sin la participación de un sujeto consciente de ellas. Si realizamos estas actividades sin necesidad de convertirlas en tema de reflexión, lo que supone un relajamiento de un sujeto consciente, entonces se puede afirmar que son actividades que se producen en el ámbito del anonimato. Este anonimato es la distinción del sujeto reflexivo en las actividades cotidianas de nuestra vida irrefleja. La distinción entre la conciencia reflexiva y la conciencia en estado anónimo podría expresarse como la distensión de la primera.

Una conciencia en estado de anonimato –o pasividad– está relajada y distendida en su relación con los otros y el mundo; no está temáticamente pensando lo que hace. Esta conciencia no se capta como conciencia individual, por ello es anónima. En cambio, una conciencia reflexiva está tensionada sobre sí misma, para captar lo que está captando como contenido de su pensamiento; la conciencia anónima o pre-reflexiva está distendida hacia los otros y el mundo. La percepción es el modo en que captamos a los otros, al mundo y a nosotros mismos por medio de nuestra conciencia distendida o anónima.

Percibimos a los otros y al mundo como una conciencia distendida y anónima/pasiva. Anónima/pasiva, pues no notamos los límites que nos separan de los

demás y del mundo. Solo en pocos momentos y muy precisos nos tensionamos como individuos. Por ejemplo, cuando ponemos en cuestión nuestra existencia o nuestra identidad.

El carácter anónimo/pasivo de la conciencia se basa en la relación perceptiva que nuestro cuerpo ha entablado mucho antes de toda actitud teórica o consciente. Todo esto permite comprender la siguiente afirmación de Merleau-Ponty: “Toda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior”²⁴.

La percepción capta el sentido inmanente en lo sensible, ya que toda percepción posee una estructura. Esta estructura se construye intencionalmente, puesto que se basa en lo percibido en el mundo como una determinada perspectiva subjetiva. Por ello, percibir es ver brotar de una constelación real un sentido inmanente que comprendemos dentro de una determinada atmósfera de ambigüedad²⁵.

Toda percepción es la percepción de algo entre algo; es decir: percibimos algo dentro del horizonte del mundo. El mundo se da como un horizonte. Por lo tanto, la percepción se produce como una estructura figura-fondo. Todo color se nos brinda como el color de algo, en ese algo mismo. Todo sonido se nos brinda en un horizonte temporal percibido. La percepción efectúa, antes de toda postura reflexiva o teórica, una síntesis dinámica del mundo. Las flechas de Müller-Lyer²⁶ se nos presentan en un halo de ambigüedad en el que nos parecen de tamaños desiguales; solo para el pensamiento objetivo son del mismo largo. La indeterminación que percibimos, antes de constatar objetivamente la extensión de las líneas, es propia del mundo de la percepción y de sus síntesis dinámicas y pasivas.

En el estado irreflejo, el sujeto no está exento de todo conocimiento. Al contrario, el sujeto en estado irreflejo capta el sentido de la percepción. El sentido de la percepción es un sentido ambiguo, pero estructurado. Al percibir el mundo, no encontramos un mundo objetivo, como querrían el empirismo y el intelectualismo, sino relaciones ambiguas. “Nos es preciso reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo. Es en esta atmósfera (*atmosphère*) que se presenta la cualidad”²⁷, dice Merleau-Ponty.

24 F. P. Uranga, p. 226, Ph. P., p. 249, Ph. P. inglés, p. 239, F. P., portugués, pp. 277-278, F. P. Cabanes, p. 222.

25 Ph. P., p. 46, F. P. Uranga, p. 23, F. P. Cabanes, p. 44, Ph. P., inglés, p. 26, F. P. portugués, p. 47.

26 Ph. P., p. 28.

27 Ph. P., p. 28 (traducción mía), F. P. portugués, pp. 27-28, Ph. P. inglés, p. 7, F. P. Uranga, p. 6, F. P. Cabanes, p. 28.

La atmósfera perceptiva supone que toda percepción no se reduce a uno de los sentidos, sino que varios sentidos intervienen en una percepción. Vemos un color, y éste nos evoca varias sensaciones que percibimos conjuntamente al recuerdo de un día de fiesta o de una persona que conocemos. Sentimos un sabor, y éste nos conduce a recuerdos varios. Una melodía puede suscitar en nosotros texturas y colores, como en la poesía y como creían los poetas modernistas. Merleau-Ponty afirma al respecto:

En todo momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de crujidos, de impresiones táctiles fugaces que no soy capaz de enlazar precisamente al contexto percibido y que, sin embargo, coloco desde luego en el mundo, sin confundirlos jamás con mis ensueños²⁸.

Por todo lo anterior, la descripción fenomenológica del mundo nos lleva al estudio de la percepción. “Buscar la esencia de la percepción es declarar que la percepción no se presume verdadera, sino definida para nosotros como acceso a la verdad”²⁹. El estudio de la percepción nos encamina hacia el estudio del sujeto encarnado y su relación con el mundo. Como afirma Merleau-Ponty, una “teoría del esquema corpóreo es implícitamente una teoría de la percepción”³⁰. En el mismo sentido, afirma el profesor Barbaras:

El primer período de la obra de Merleau-Ponty, que culmina con la *Phénoménologie de la perception*, está centrado en la noción de cuerpo: el descubrimiento de la encarnación constitutiva del sujeto permite superar todas las versiones idealistas e intelectualistas de la percepción y poner así en evidencia la inscripción esencial del sentido en lo sensible (ctd. en Alloa, 2009:9).

La relación que tienen el relámpago y el trueno es análoga a la relación que el estudio científico tiene con respecto a la relación del sujeto encarnado y el mundo de la percepción. Toda comprensión científica está siempre secundando la experiencia originaria del sentido del mundo. La percepción del mundo siempre precede como una fuente originaria de sentido a toda determinación conceptual:

El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. “Hay un mundo” o más bien “hay el mundo”: jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida. Esta facticidad del mundo es lo que constituye la *Weltlichkeit der Welt*, lo que hace que el mundo sea mundo³¹.

28 Ph. P., p. 10, F. P. Uranga, p. VIII.

29 Ph. P., p. 17, F. P. Uranga, p. XV, F. P. Cabanes, p. 16. Cuando el pasaje no revista mayor dificultad, me contentaré con citar la versión francesa y una de las traducciones.

30 Ph. P., p. 249, F. P. Uranga, p. 227.

31 Ph. P., p. 17, F. P. Cabanes, p. 16.

La percepción del mundo nos precede siempre que queremos captarla mediante conceptos. Preguntar qué es el mundo, qué es la percepción, “qué soy” y qué es la verdad presupone nuestra relación pre-teórica con el mundo. Así que el método exige tomar conciencia de aquello que ya conocíamos “de alguna manera”, eso que ahora se ha tornado objeto de indagación. Por ello, el objetivo de la fenomenología de Merleau-Ponty radica en describir la relación del sujeto consigo mismo, con los otros y con el mundo en estado naciente. Este tipo de fenomenología busca, sabiendo de antemano que es imposible, igualar el mundo irreflexivo a la dimensión del reflexivo y conceptual (Abbagnano, 1978: 770 y ss.). En este sentido, la fenomenología merleau-pontyana no es solo un método gnoseológico, sino que implica toda una teoría del ser.

En síntesis, Merleau-Ponty imprime un giro existencial a la fenomenología. Merleau-Ponty asume que la fenomenología es una filosofía que busca definir esencias, pero con la finalidad de insertarlas nuevamente en la existencia. En este sentido, se convierte en una filosofía de la facticidad. La facticidad comprende al sujeto en medio de relaciones intersubjetivas ya dadas antes de toda reflexión teórica, como también múltiples relaciones con el mundo mucho antes que podamos tomar conciencia de ellas. En este sentido, la facticidad es el terreno ontológico de la trascendencia-inmanente, es decir, es el terreno de las relaciones del sujeto con su mundo inter-humano, de los sujetos encarnados en su mundo.

Las relaciones que el sujeto posee con los otros y con el mundo en general no son relaciones teóricas, sino pre-téticas. De este modo, la descripción fenomenológica debe dar cuenta de lo propio de cada fenómeno, pero sin perder de vista sus relaciones presupuestas con la estructura del mundo. En este sentido comprendemos el giro existencial que Merleau-Ponty imprime en la fenomenología. De este modo la fenomenología se convierte en el estudio de la facticidad. Por estudio de la facticidad debemos comprender nada más que el esclarecimiento de nuestro estatuto ontológico: *ser en el mundo*. Así lo afirma Merleau-Ponty:

La fenomenología es el estudio de las esencias, y todos los problemas, según ella, se reducen a definir esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología también es una filosofía que re-conecta [*replacet*] las esencias dentro [*dans*] de la existencia y piensa que no se puede comprender al hombre y al mundo más que partiendo de su “facticidad”. Es una filosofía trascendental que pone en suspenso las afirmaciones de la actitud natural, con el objetivo de comprenderlas; no obstante, es también una filosofía para la cual el mundo “ya está siempre allí” antes de la reflexión, como una presencia inalienable y cuyo esfuerzo total consiste en reencontrar ese contacto ingenuo con el mundo

para brindarle (*pour lui donner*), finalmente, un estatuto filosófico. Es la ambición de una filosofía que sea una “ciencia exacta”, pero también la de una filosofía que dé cuenta del espacio, del tiempo y del mundo “vivos”. La fenomenología es el esforzado ensayo (*C'est l'essai*) de una descripción directa de nuestra experiencia tal cual es, sin tomar en cuenta su génesis psicológica y las explicaciones causales que el especialista (*le savant*), el historiador o el sociólogo puedan ofrecer...³²

Esta fenomenología se concentra en la descripción de nuestras vivencias como sujetos brindados al mundo. Describe la esencia del espacio, del tiempo y del mundo tal y como las vive el sujeto encarnado. Por ello, esta fenomenología es un esforzado ensayo, tanto en el sentido de un intento como de un género literario, de re-conectar las esencias con la existencia humana. Este ensayo es esforzado, puesto que debe poner en suspenso las teorías de los especialistas, como las creencias populares de la actitud natural. No debe interrogar por las causas, sino por el modo en que lo que existe aparece para la vivencia del sujeto encarnado. El mundo se nos ofrece como ya existiendo antes que nosotros queramos conocerlo. El mundo se ofrece y el fenomenólogo le brinda conceptos que den cuenta de su sentido mediante la descripción fenomenológica, por lo que la fenomenología es una filosofía trascendental. El fenomenólogo parte de la existencia irrefleja, pone en suspenso tanto la actitud natural como las posturas científicas, con el fin de crear los conceptos más adecuados a la ambigüedad de nuestra vivencia perceptiva del mundo. En este sentido la fenomenología reconecta la esencia con la existencia humana, tal como son vividas.

Todo cuanto sé del mundo, aun científicamente, lo sé a partir de una perspectiva mía o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querían decir nada. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido, y si queremos pensar en la ciencia misma con rigor y apreciar exactamente su sentido y su alcance, nos es menester despertar ante todo esta experiencia del mundo de la que la ciencia es la segunda expresión³³.

De este modo, la fenomenología está encargada de estudiar esta experiencia del mundo vivido (*le monde vécu*) del que la ciencia es expresión segunda (*l'expression seconde*). El sujeto como conciencia encarnada posee una relación con el mundo que es continua, inalienable y primaria. Este tipo de sujeto se

32 Ph. P., p. 7. Aquí presento una traducción propia del pasaje referido. Me parece que las traducciones existentes se apegan con la mayor fidelidad posible al texto original, salvo la versión inglesa que cambia la puntuación para ganar claridad. Este apego al texto original produce pérdidas de algunos sentidos. Por ejemplo, el término “*essai*” utilizado por Merleau-Ponty es correctamente traducido por “try” (Ph. P., p. VII), como por “tentativa” (F. P., p. 1), como por “ensayo” (F. P. Cabanes, p. 7) e “intento” (F. P. Uranga, p. V), pero se deja de lado que en francés este término también refiere al consolidado por Montaigne como género literario en el que prima la reflexión libre propia a partir de lo vivido. Merleau-Ponty, que estudió Letras, no podía colocar este término de modo neutral. Si solo hubiera querido fijar el significado de este pasaje a “intento” habría utilizado seguramente el término “*tentative*”, mucho más claro que el amplio “*essai*”. En base a esta interpretación, esta investigación no aspira a nada más que ser un “ensayo” fenomenológico.

33 Ph. P., pp. 8-9, F. P. Uranga, p. VI, F. P. Cabanes, p. 8.

encuentra situado dentro del mundo. El mundo se presenta, no como una totalidad abstracta que se le antepone, sino como un sentido primario que organiza toda percepción. El mundo es donde el sujeto se encuentra inmerso.

Esta inmersión en el mundo vivido implica tener siempre una determinada perspectiva dentro del horizonte inabarcable de la realidad. El cuerpo es el anclaje del sujeto encarnado al mundo, puesto que no permite que el sujeto se sustraiga de su situación existencial. Así por ejemplo, nadie puede enajenarse del dolor que siente en la enfermedad. Otro ejemplo: desde la perspectiva del sujeto encarnado, una mesa nunca aparece como la totalidad de sus caras vistas desde todas partes, sino que ella es percibida en una perspectiva recortada por la posición del cuerpo. Ver la mesa desde todas las perspectivas sería como no verla; lo que implica obviar el hecho mismo del acceso perspectivo del sujeto al mundo.

El sujeto encarnado rompe el esquema sujeto-objeto abstracto para conducirnos al estudio fenomenológico del *ser en el mundo*. No estamos en el mundo como lo están la mesa o la silla. Estamos en el mundo asumiendo, de manera constante, una determinada perspectiva desde la que el mundo se nos presenta con un determinado sentido. ¡Somos del mundo! Eso significa que no se puede obviar nuestra relación con el mundo, a riesgo de obviar inmediatamente nuestra existencia en él.

El mundo está ahí antes de cualquier análisis que yo pueda hacer de él, y sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que enlazarían las sensaciones, y las perspectivas del objeto, mientras que una y otras son justamente productos del análisis y no deben ser realizadas antes que él³⁴.

Cuando Merleau-Ponty afirma que el mundo ya está ahí y ya posee un sentido perceptivo que pre-existe antes de toda actividad consciente, logra distanciarse de la gnoseología, ontología y metafísica tradicionales del siglo XIX. Para las teorías tradicionales sobre el conocimiento, la realidad y el ser en general, sus objetos de estudio, solo pueden ser investigados por una conciencia abstracta y absoluta. Una conciencia abstracta supone relaciones objetivas que bien pueden ser reales o ideales, en el sentido clásico de estos términos. Debe ser capaz de captar como una conciencia que deja de estar determinada por aquellos rasgos accidentales que la particularizan y la articulan a un determinado momento histórico.

Una conciencia abstracta debe ser absoluta en el sentido de que debe ser capaz de captar las conexiones reales como conexiones ideales. Dicho de otro modo,

34 Ph. P., p. 10, F. P. Uranga, p. VIII, F. P. Cabanes, pp. 9-10.

debe ser capaz de captar las conexiones de la realidad como conexiones lógicas. El ámbito del conocimiento es un ámbito lógico en el que la realidad comparece sin que el sujeto haga nada más que conexiones judicativas o lógicas. Por lo tanto, para estas teorías tradicionales el sujeto, mediante su capacidad de judicación lógica, puede establecer el mundo como existente. A diferencia de estas teorías, Merleau-Ponty demuestra que el mundo que pre-existe a toda capacidad judicativa consciente es ya un mundo humano irreflexivo.

La percepción del mundo es el modo en que nosotros captamos el sentido del mundo sin necesidad de convertirlo en tema de reflexiones teóricas. El sujeto de la percepción no es un sujeto abstracto ni absoluto, sino un sujeto encarnado y situado, por consiguiente, es un *ser en el mundo*. La indagación del sujeto intramundano es lo que caracteriza a la ontología fenomenológica merleau-pontyana, por ello se concentra en el estudio de la percepción. En la percepción del sujeto encarnado y situado encontramos una dimensión de sentido pre-reflexivo y anónimo. Esta dimensión pre-reflexiva de sentido que supone toda percepción es el núcleo de la indagación ontológico-fenomenológica de 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”. 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 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 (Arce Carrascoso, 2011: 96)).

Este tipo de ontología supone que nunca se puede captar la totalidad de la realidad, pero tampoco se puede negar que estamos siempre en contacto con ella. Desde esta perspectiva, toda ontología exige también una indagación en el modo en que la conciencia del sujeto (subjetividad) encarnado y situado capta la realidad. En este sentido, la realidad se ofrece al sujeto encarnado mucho antes de que él la tome como objeto de un estudio sistemático. Por ello, el sujeto encarnado, antes que un *yo pienso*, es un *yo puedo*. Esto significa que la relación entre el sujeto encarnado y la realidad está ya establecida día a día por medio de una relación práctica con los otros y con el mundo. En las actividades cotidianas del sujeto encarnado y situado hay un sentido de comprensión de

la realidad por el cual podemos ejecutar todo acto. Poseemos de antemano a la realidad. Por lo tanto, si la fenomenología quiere dirigirse a las cosas mismas, deberá dirigirse temáticamente hacia la cotidianidad.

2.3. El giro existencial en la fenomenología de Merleau-Ponty

Esta inmersión en la cotidianidad supone un giro no solo existencial, sino también hermenéutico en la concepción ontológica de esta fenomenología. Lo que existe deja de presentarse como un objeto de abstracción neutral. Más bien, lo que existe se presenta como un objeto que no puede ser conocido de manera absoluta. Solo puede ser conocido atendiendo a la perspectiva de nuestra percepción. Y percibir un objeto significa captarlo en medio de un halo de ambigüedad.

Este halo de ambigüedad o atmósfera es producido por nuestra finitud. Finitud en dos sentidos: porque el sujeto encarnado no puede rebasar los límites impuestos por la perspectiva de su mirada, pero también porque su existencia se halla situada y recortada por la comprensión histórica y cultural en la que se halla inmerso. A tal punto la comprensión histórica y cultural interfiere en nuestro contacto con la realidad que Merleau-Ponty no duda al afirmar que

Es preciso comprender de todas las maneras a la vez; todo tiene un sentido, bajo todas las relaciones encontramos siempre la misma estructura de ser. Todos estos puntos de vista son verdaderos a condición de que no los aislemos, de que vayamos hasta el fondo de la historia y de que penetremos hasta el núcleo de significación existencial que se explicita en cada perspectiva³⁵.

Los entes intra-mundanos poseen sentido para nosotros solo porque forman parte de la estructura del mundo. El mundo es la estructura de los entes-intramundanos percibidos por el sujeto encarnado. Esta percepción posee un halo de ambigüedad. Esta estructura del mundo (entes intramundanos y sujeto encarnado) no posee un centro único y absoluto de sujeción. El centro de la estructura no está absuelto de las relaciones que la conforman, por ello no es un centro absoluto.

Por esta razón, como sujetos encarnados debemos “penetrar”, “ir hasta el fondo”, “reconectar” o “reunir” (*rejoigne*) nuestras perspectivas para salir del aislamiento de una supuesta conciencia absoluta. Debemos ser capaces de comprender nuestras percepciones dentro de sus aportes históricos y culturales, comprenderlas como los modos en que toda existencia se realiza. Cada sujeto es el

35 Ph. P., p. 19, F. P. Cabanes, p. 18, F. P., p. XVII.

modo en que se asume y se realiza “*l’unique noyau de signification existentielle*”³⁶, el sentido de su propia existencia. Cada sujeto es un modo de realización solo por el hecho de que somos seres en el mundo, por el hecho de que cada existencia particular remite fundamentalmente a los otros en el mundo humano. En esto consiste el descubrimiento de la racionalidad fenomenológica:

La más importante de las adquisiciones de la fenomenología consiste, sin duda, en haber unido el extremo subjetivismo y el extremo objetivismo en su noción de mundo o racionalidad. La racionalidad es la medida exacta de las experiencias en las cuales se revela. Hay racionalidad, es decir, las perspectivas se recubren, las percepciones se confirman, aparece un sentido³⁷.

Inclinarse por el sujeto o las cosas como centros de la estructura del mundo supondría caer nuevamente en el idealismo racionalista o en el empirismo o en algún tipo de irracionalismo. Si el sujeto forma una estructura con el mundo es gracias a que está en contacto irreflexivo con los entes intramundanos. De este modo, la verdad no surge solo como coincidencia entre los contenidos ideales del sujeto con respecto al objeto trascendente, sino por la relación que el sujeto tiene con los entes intramundanos con respecto a la estructura general del mundo. La más plena manifestación de la racionalidad está en la capacidad de crear un mundo en el que convivimos. La fenomenología se ocupa de describir el sentido intersubjetivo del mundo humano o mundo de la vida; se ocupa, por tanto, de describir la racionalidad humana en su estructura trascendental. En esta relación intersubjetiva surge la verdad como perspectivas perceptivas confirmadas, unas por otras, en medio del mundo:

El mundo fenomenológico no es el ser puro, sino el sentido que transparece en la intersección de mis experiencias y las del otro, por el engranaje de las unas en las otras, es pues inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad que integran su unidad por la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes, de la experiencia del otro en la mía³⁸.

La verdad solo surge como la constatación de un sentido intersubjetivo que cohesionan nuestro mundo. Por ello, la verdad no es pura adecuación entre los contenidos ideales del sujeto con respecto al objeto de conocimiento. La verdad solo acontece en la relación del sujeto encarnado, su objeto de conocimiento y la perspectiva de los demás sujetos encarnados en relación con la estructura general del mundo. Ningún sujeto puede poseer de modo absoluto

36 Ph. P., p. 19: “el núcleo único de significación existencial”.

37 Ph. P., p. 20, F. P. Uranga, p. XVIII, F. P. Cabanes, p. 19, F. P. portugués, p. 18, Ph. P., inglés, p. XXII. En esta última traducción el pasaje inicia de este modo: “Probably the chief gain from phenomenology is to have united...”.

38 Ph. P., p. 20, F. P. Uranga, p. XVIII, Ph. P. inglés, p. XXII, F. P. portugués, pp. 18, F. P. Cabanes, p. 19. Cabanes funde este pasaje con la oración siguiente, sin respetar un punto y seguido.

la verdad. Bien porque jamás es dueño de todas las perspectivas en las que el mundo comparece a los sujetos encarnados; bien porque, si en algún momento las poseyese, la muerte se la arrebataría más temprano que tarde.

En este punto, precisamente, la noción de verdad que sustentaba a la gnoseología, ontología y metafísica tradicionales se ve alterada. Ya no puede definírsela a partir de la adecuación plena del juicio teórico con el objeto abstracto, sino a partir de la imposibilidad de coincidir con él. No puede darse una coincidencia plena o total entre el juicio y la realidad como objeto. El sujeto encarnado y situado de la fenomenología merleau-pontyana supone una particular concepción de verdad:

Una definición de “verdad” que a todos los efectos substituya a la verdad convencional, una vez constatado el carácter aporético de ésta, deberá resignarse a aceptar una “coincidencia parcial” o, como Merleau-Ponty también dice, tendrá que contentarse con “una coincidencia de lejos (*de l'on*)” (Bech, 2005: 46-47).

Según propone Bech, esta noción de “verdad” es aporética, es decir, prevalece en ella una aporía. La aporía radica en que, siendo la verdad el producto del conocimiento de la realidad, es un hecho que la verdad nunca capta la totalidad de la realidad, ni la agota. Pero no por ello la realidad está fuera del alcance de este sujeto. La verdad solo surge como una relación abierta con la realidad. Ésta es una noción de verdad que habla del estrecho lazo cotidiano con la realidad, pero que nunca logra consumir la apertura de sentidos que en ella puedan ser captados.

La verdad no se reduce a la conexión de proposiciones dentro de un sistema teórico. Ningún concepto puede agotar la naturaleza compleja y dinámica del mundo percibido. Los conceptos de la ciencia son un tipo de lenguaje objetivo que expresa en cierto modo, jamás absoluto, la verdad del mundo. Como los conceptos de la ciencias nunca pueden dar cuenta plena de la complejidad y ambigüedad del mundo, entonces la fenomenología se encarga de indagar en aquellos aspectos del mundo que la ciencia deja de lado.

El dogmatismo y el escepticismo postulan que se debe obtener, o una verdad plenamente transparente o ninguna. En ambos casos la verdad se presupone como referencia a una idea diáfana y absolutamente cierta. En cambio, para Merleau-Ponty la verdad solo surge como verdad parcial, como una verdad que debe ser posteriormente confirmada y corroborada. Solo en el contacto con los otros puede surgir la verdad, no en el fuero interno de una conciencia desarraigada del mundo. En este mismo sentido explica Lyotard:

No existe, pues, una verdad absoluta, postulado común del dogmatismo y del escepticismo, la verdad se define en devenir como revisión, corrección y superación de sí misma, y esta operación dialéctica se realiza siempre en el seno del presente vivo (*lebendige Gegenwart*); de tal manera, contrariamente a lo que se produce en una tesis dogmática, el error es comprensible, pues se halla implícito en el propio sentido de la evidencia mediante la cual la conciencia constituye lo verdadero. Por lo tanto, (...) la verdad no es un objeto, es un movimiento, y solo se da si ese movimiento es *efectivamente realizado por mí* (Lyotard, 1963:23).

La filosofía fenomenológica trata de posicionarse antes de la objetividad extrema de las ciencias particulares, con el objetivo de igualar el lenguaje a la percepción del mundo. Este intento de igualación termina siendo mediado por las percepciones de los otros, pues éstas deben ser comunicadas y corroboradas o desechadas. Lo que se busca corroborar son las estructuras esenciales de las percepciones, aquello que permite reconocer a un fenómeno como tal. Estas esencias estructurales no provienen ni de las cosas ni del sujeto de un modo absoluto. La esencia estructural³⁹ proviene del modo en que la realidad se brinda a un sujeto que organiza el mundo desde una determinada perspectiva existencial y del modo en que ésta es reconocida por otros en el ámbito de la vida pre-teórica⁴⁰.

En virtud de lo expuesto, la ciencia es caracterizada como un lenguaje de segunda instancia, privada de la espesura subjetiva de las relaciones intramundanas: “La ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que solo es una determinación o explicación del mismo”⁴¹. Así que Merleau-Ponty aboga por una noción de verdad que corresponda a la capa pre-teórica que es nuestra existencia. A razón de ello, la fenomenología busca ser la revelación del mundo, una descripción del mundo de la vida que parta de nuestra percepción pre-teórica con lo que existe. Así lo afirma Merleau-Ponty:

La fenomenología en cuanto revelación del mundo se apoya en sí misma, o se funda en sí misma. Todos los conocimientos se apoyan en un “suelo” de postulados y, finalmente, en nuestra comunicación con el mundo como primer establecimiento de la racionalidad⁴².

En síntesis, la fenomenología de Merleau-Ponty parte no del sujeto ni del objeto, como lo hacen el intelectualismo y el empirismo, respectivamente. La fe-

39 En la explicación del método quedará más clara nuestra concepción de estructura esencial.

40 Esto puede verse corroborado por una lectura atenta de *El elogio de la filosofía* (Merleau-Ponty, 2006), en especial pp. 28, 31, 36-37 y 41. Además, también de Merleau-Ponty, “El filósofo y su sombra” (Merleau-Ponty, 1973), en especial pp. 206, 209 y 219.

41 Ph. P., p. 9, F. P. Cabanes, p. 8, F. P. Uranga, p. VI.

42 F. P., p. 20.

nomenología merleau-pontyana parte de “nuestra comunicación con el mundo”; esto significa que parte del modo en que existencial y hermenéuticamente percibimos la realidad. Nuestra comunicación con el mundo, como ya hemos visto, es finita, y por lo tanto el conocimiento nunca puede agotar el sentido de la realidad. La verdad, por lo tanto, es aporética y dinámica. Aporética, ya que expresa nuestra percepción de un mundo que no podemos abarcar completamente, por lo que toda aproximación es relativa pero necesaria. Dinámica, ya que toda descripción de nuestra percepción debe ser corroborada por los otros sujetos encarnados. Esta verdad nunca llega al plano de la certeza absoluta, sin embargo, apunta a describir la estructura esencial de toda percepción. No obstante, esta estructura esencial solo se corrobora mediante la comunicación con los otros sobre el mundo de la vida, solo se corrobora en el establecimiento de la racionalidad. Así, la empresa fenomenológica se plantea un proyecto de investigación que busca describir la espesura del mundo, no con la finalidad de clarificarla, sino con el objetivo de renovar nuestro asombro por el mundo fenomenológico.

Habitamos el mundo con otros sujetos. Aquí se funda el programa de una fenomenología intersubjetiva que tiene muy en cuenta el diálogo y la comprensión diferenciada de la realidad. En este punto la fenomenología de Merleau-Ponty se proyecta más allá de la tradición empirista e intelectualista, que ha rechazado explícitamente. De este modo, la concepción de verdad merleau-pontyana se mantiene en la frontera entre la fenomenología (por la exigencia de la descripción de la percepción), la hermenéutica (por el esfuerzo de comprender y constituir el sentido de la descripción realizada; toda descripción supone un componente interpretativo) y el dialogismo intersubjetivo (en la medida en que toda descripción expresada debe ser discutida con otros)⁴³.

Por todo lo expuesto hasta aquí sabemos que la fenomenología no es una simple doctrina de la existencia, ya que se separa críticamente del empirismo y del intelectualismo tradicional. La fenomenología es un modo de pensamiento que trata de llevar el torrente ambiguo de nuestra facticidad, de nuestra experiencia originaria del sentido del mundo humano, a la dimensión conceptual de la filosofía. Y si no es una mera doctrina de la existencia menos lo es del mundo; no busca ser ni subjetivista ni objetivista en sentido tradicional. La fenomenología es una indagación del mundo en estado naciente a partir de la comunicación que tiene con el sujeto encarnado. Esta filosofía es un modo

43 Éste es un aspecto de la filosofía de Merleau-Ponty que supondría una investigación autónoma, por lo que aquí no se puede más que señalarlo. He tomado en cuenta el texto de Karl Otto Apel, “¿Husserl, Tarski o Pierce? Por una teoría semiótico-transcendental de la verdad como consenso”, publicado en Nicolás y Frápoli (1997: 597-616).

de pensar que atiende a las variaciones históricas y culturales, para lograr esclarecer lo que siempre nos precede: la experiencia del mundo vivido y la coexistencia humana: “Somos en la verdad y la evidencia es ‘la experiencia de la verdad’”⁴⁴.

En este sentido, y como ya lo hizo con la ciencia, Merleau-Ponty también restringe todo exceso de poder al discurso filosófico:

Significa también que la filosofía no debe tomarse por algo sentado, por cuanto haya podido decir de verdadero; que es una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir este comienzo y, finalmente, que la reflexión radical es conciencia de su propia independencia respecto de una vida irrefleja, que es su situación inicial, constante y final⁴⁵.

De tal modo que la filosofía de Merleau-Ponty no es un existencialismo que eche mano circunstancialmente de la fenomenología, sino una fenomenología refrescada por una impronta existencial. La experiencia del mundo vivido, o la vida irrefleja, como también la denomina Merleau-Ponty, es el modo de vivir cotidiano. La vida irrefleja, como comunicación del sujeto encarnado con la realidad, es la fuente originaria del sentido del mundo. En consecuencia, la fenomenología es un esfuerzo filosófico que consiste en captar el sentido del mundo en estado naciente.

Sin embargo, no se puede comprender a cabalidad la fenomenología si no se atiende al método que la sustenta, ya que la fenomenología es accesible solo por un método fenomenológico⁴⁶. Pero ocurre que Merleau-Ponty no explicita debidamente su método. Así que a continuación comenzaremos a explicitarlo, tomando en cuenta la lectura dominante de los críticos más importantes.

3. Cuatro posturas sobre el método de *Fenomenología de la percepción*

La filosofía fenomenológica no es una filosofía doctrinal, sino una filosofía de trabajo. Husserl denomina ya a la fenomenología una *Arbeitsphilosophie*. Esto quiere decir que la fenomenología es una filosofía centrada en la investigación. La investigación fenomenológica se basa en procedimientos metódicos, aunque no se reduce a una concepción ‘epistemologicista’; es decir, la fenomenología no busca detenerse solamente en el estudio del método. El método

44 Ph. P., p. 17, F. P. Uranga, p. XV.

45 Ph. P., p. 14, F. P. Uranga, p. XII, F. P. Cabanes, p. 14.

46 Ph. P., p. 8: “*La phénoménologie n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique*”.

fenomenológico surge a la par de la investigación; se busca una clarificación de los procesos realizados en la descripción del ‘nacimiento del mundo de la percepción’. Por esta razón es importante atender a las características del método fenomenológico en *Fenomenología de la percepción*. A continuación, y a modo de cierre, se presenta las cuatro interpretaciones más importantes sobre el método en el famoso libro de 1945⁴⁷.

Según la primera postura, *Fenomenología de la percepción* está desarrollada con el tratamiento de una hiperdialéctica (Battán, 2004)⁴⁸. Los métodos dialécticos de argumentación contraponen dos perspectivas teóricas que son confrontadas. La confrontación permite que las diferencias se resuelvan en una síntesis que las comprenda, superando las deficiencias argumentativas. Pero éste no es el caso, ya que esta hiperdialéctica apunta a un tipo de argumentación en la que los términos contrapuestos no llegan a una síntesis final que los concilie, sino que opera como un preguntar sin término. Por lo tanto, opera como una dialéctica sin síntesis. Este proceder pone de relieve el movimiento circular y abierto que caracteriza al estudio de las relaciones entre el *yo* como *sujeto encarnado*, los otros y el mundo. Esto habilita a Merleau-Ponty para presentar una ontología del cuerpo en base a la concepción del *propio cuerpo*, a diferencia del cuerpo entendido como objeto de la fisiología o anatomía, un cuerpo del que se habla siempre de manera impersonal.

Según esta postura, Merleau-Ponty logra contraponer al empirismo y al intelectualismo, para derivar de ambos una postura intermedia mediante el ejercicio de su hiperdialéctica. Sin embargo, si se toma esta perspectiva al pie de la letra, parecería que Merleau-Ponty centra su atención en las teorías criticadas y que tras criticarlas accede a un ámbito nuevo. Pero como ya vimos, la atención central de Merleau-Ponty en el libro no recae tanto en las teorías como en la descripción de la percepción. Con esta descripción logra las herramientas necesarias para contraponerse a las teorías extremas. La vida irrefleja no es el

47 El lector puede confrontar estas tres lecturas con las intervenciones del coloquio internacional *Merleau-Ponty viviente, en el centenario de su nacimiento (1908-2008)*, realizado en Morelia, México, entre el 3 y el 6 de septiembre de 2008. Tenemos la seguridad que verá respetadas estas tres modalidades de lectura (González Di Pierro, Ramírez y García Salgado)

Disponible en: http://ramos.filos.umich.mx/coloquio_ponty/programa.htm Recuperado el 5 de mayo de 2010. Así también, puede consultarse Cantista

<http://repositorio-aberto.upp.pt/bitstream/10216/23071/2/mariajosecantistacongrsso000092899.pdf>

Recuperado el 17 de octubre de 2010.

Advertimos que aquí solo nos centraremos en la interpretación que los estudiosos hacen de *Fenomenología de la percepción*. Entre los lectores más reconocidos, pusimos mayor énfasis en los aportes hispanoamericanos (Bech, Arias García, Reguera, Battán,) en la lectura de la obra aquí indagada. Cabe resaltar que nuestra indagación tomó en cuenta las publicaciones en español y en portugués sobre la filosofía de Merleau-Ponty

48 Tesis de posgrado en la que se realiza un estudio a profundidad sobre el aporte de la fenomenología de la corporalidad de Merleau-Ponty ante el problema de la relación cuerpo- alma.

resultado de la hiperdialéctica, sino su punto de comienzo y final, ya que siempre está presupuesta. Por lo tanto, debería afirmarse que la hiperdialéctica es el modo en que Merleau-Ponty expone sus ideas y no necesariamente el método propiamente dicho.

La segunda postura afirma que la lógica expositiva utilizada es la de una retórica socrática (Belvedere, 2002). Este proceder supone la existencia de tres interlocutores específicos. A saber, el realismo, el idealismo o intelectualismo, “proclive de caer en abstracciones”, y, por último, el cartesianismo. El orden argumental consiste, primero, en asumir las premisas del interlocutor y exponerlas, después en mostrar las consecuencias contradictorias y absurdas que le siguen y, finalmente, desecharlas para sustituirlas por conceptos propios.

Si bien esta sustitución por conceptos propios es coherente con la denominada crítica bifronte⁴⁹ con la que Merleau-Ponty propone sus conceptos y nociones fundamentales, no deja de ser una lectura problemática. Y lo problemático radica en que Merleau-Ponty no toma en cuenta las distintas posturas que ataca solo para reducirlas al absurdo, sino que las analiza para re-conectarlas con el análisis reflexivo de la vida irreflexiva. Un pasaje del libro nos lo aclara:

El análisis reflexivo se establece llevando hasta sus consecuencias las tesis realista y empirista, y demostrando su antítesis por el absurdo. Pero en esta reducción al absurdo no se toma necesariamente contacto con las operaciones efectivas de la conciencia. Queda la posibilidad de que la teoría de la percepción, si arranca idealmente de una intuición ciega, desemboque por compensación en un concepto vacío, hueco, y que el juicio, contrapartida de la sensación pura, vuelva a reducirse a una función general de vinculación indiferente a sus objetos, o que incluso vuelva convertirse en una fuerza psíquica que podría averiguarse por sus efectos⁵⁰.

En este pasaje Merleau-Ponty afirma claramente que la reducción al absurdo no asegura un acceso al mundo de la vida, ya que solo criticando dos posturas teóricas entre sí, no damos ni un paso adelante. Mediante la reducción al absurdo solo logramos una prueba de la consistencia o inconsistencia lógica de una teoría, nada más. En cambio, lo que busca Merleau-Ponty no es centralmente la crítica de teorías contrapuestas, ni el simple eclecticismo. Todo lo contrario. El método merleau-pontyano exige una suspensión y crítica de las posturas teóricas, con el fin de acceder al mundo de la vida para expresarlo en conceptos filosóficos.

49 Crítica bifronte, pues ataca tanto al empirismo como al intelectualismo. Lo criticable en las dos posturas mencionadas es que parten de datos puros, sea de la conciencia o de la experiencia.

50 Ph. P., p. 56, F. P. Cabanes, pp. 53-54.

Así que lo que busca el método merleau-pontyano no es contrastar entre sí las teorías para desecharlas, sino de re-conectarlas a la existencia. De este modo, la interpretación del método merleau-pontyano como una retórica socrática, al igual que la anterior, me parece insuficiente. Esta postura sobre el método tiene otro punto problemático, ya que asume la participación de tres interlocutores: el realismo, el intelectualismo y el cartesianismo. Esto me parece insostenible, ya que Merleau-Ponty contrapone solo al empirismo y al intelectualismo. Entre estas dos perspectivas, el cartesianismo es una modalidad de intelectualismo; entonces, no son tres, sino solo dos posturas a criticar. Todo esto parece apuntar a una confusión entre el modo de exponer sus ideas con el método fenomenológico propiamente dicho.

La tercera postura corresponde a la presentada por el profesor Reguera en su *Introducción a la fenomenología de Merleau-Ponty*⁵¹, según la cual ésta es una filosofía ambigua. Según Reguera, el método utilizado por Merleau-Ponty es un método dialéctico existencial-descriptivo-reflexivo. De esta manera, debemos comprender nuevamente la lógica de exposición de *Fenomenología de la percepción* a la manera de una dialéctica negativa. Surge por tanto, nuevamente, la idea de una dialéctica que no se resuelve en una síntesis última. Una dialéctica que, por la descripción de la existencia como totalidad, halla siempre una imposibilidad de estancarse del lado del sujeto o del objeto. Una dialéctica que no se detiene ante las contradicciones, y siempre apunta a comprender la existencia encarnada en su totalidad, en la organización de su forma. En este sentido, la ambigüedad a la que refiere como superación solo lo es como correspondiente a la inadecuación total con la realidad del mundo de la vida.

Desde esta perspectiva, Reguera afirma que el método de Merleau-Ponty es “una dialéctica que supera las contradicciones en la ambigüedad de fondo de la trascendencia” (Reguera 180). Es decir, es un método que parte de la comprensión de la existencia humana como trascendencia, “como aquello que permanece, al tiempo que traspasa” sus propios límites. Sin embargo, esta “superación” no debe ser entendida como una “sublimación” en la que los momentos anteriores desaparecen, pues el carácter propio de la ambigüedad está en no determinarse a la manera un objeto delimitado, claro y distinto. Por el contrario, esta “superación” no puede anular las distintas propiedades de la realidad. De lo contrario, sería una interpretación incorrecta.

51 Reguera, Isidoro
 Disponible en:
<http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8283110181A/5165> Recuperado el 17 de febrero de 2009). Aquí tomamos esta cita solo con respecto a la lógica de exposición de *Fenomenología de la percepción*, y no así del método fenomenológico mismo.

Esta lectura permite una visión general sobre el carácter de la filosofía de Merleau-Ponty como un todo en el que solo existe un motivo central de indagación: “la *totalidad*, la plenitud, persiguiendo, por consiguiente, en cada momento una *síntesis* desde el mundo, desde el sujeto o desde ambos...” (Reguera 182). Esta lectura, si bien acertada con respecto a toda la obra de Merleau-Ponty, resulta empobrecedora para comprender la complejidad del método empleado en *Fenomenología de la percepción*.

A continuación, la cuarta y última de las posturas. Manuel Alloa presenta la lógica de exposición y argumentación del libro en tres dimensiones o enfoques metodológicos. El primero es un enfoque arquitectónico que se apoya en la estructura de la meditación merleau-pontyana. Esta arquitectónica se organiza por la relación constante entre el análisis del cuerpo y su relación con el mundo y, en sentido inverso, el análisis del mundo y su relación con el cuerpo. El enfoque arquitectónico asegura la relación entre cuerpo y mundo como primera dimensión de sentido. El segundo enfoque es epistémico, y se esboza mediante la discusión de las teorías clásicas de vertiente empirista (naturalismo-realismo) o racionalista (idealismo-intelectualismo), a fin de poner de relieve sus insuficiencias. A saber, el punto común de estas dos posturas teóricas es aquél que las hace insuficientes desde el punto de vista fenomenológico: el prejuicio del mundo objetivo. El enfoque epistémico se encarga de reprochar el carácter objetivista o idealista de las perspectivas empirista o racionalista, respectivamente. Se critican ambas posturas desde la criba de la percepción. En la dimensión epistémica opera lo que los otros lectores denominan la hiperdialéctica o crítica bifronte. La tercera dimensión es de análisis ontológico. En esta tercera dimensión, la metodología exige poner de manifiesto el estrecho lazo existente entre las posibilidades motrices de la corporeidad y la determinación del campo perceptivo.

Me parece que esta cuarta lectura se presenta como la más correcta para comprender la lógica de exposición de *Fenomenología de la percepción*, porque atiende tanto a cada uno de los movimientos críticos como a la intención total de la obra. Además, diferencia entre la dimensión arquitectónica y la epistémica. Este distinguo le permite mostrar que la crítica bifronte o hiperdialéctica es resultado del estudio sistemático del sujeto como conciencia encarnada y no solo el resultado de una prescripción metódica. Esta relación de la dimensión conceptual con la indagación del sujeto encarnado permite comprender el paso a la dimensión ontológica de la obra. Sin embargo, esta lectura es una aclaración de la lógica expositiva, y no exactamente la presentación del método fenomenológico utilizado.



Fotografía: Alejandro 'Paku' Céspedes Subirana

En síntesis, se puede afirmar que todas las posturas aceptan un proceder negativo y otro positivo en la exposición de Merleau-Ponty. En el movimiento negativo, se critican las posturas que parten del presupuesto del mundo objetivo (hiperdialéctica, crítica bifronte o enfoque epistémico). El movimiento positivo consiste en mostrar que, antes del prejuicio del mundo objetivo, está la experiencia del mundo de la vida. Esta experiencia solo aparece con el estudio del sujeto como conciencia encarnada (enfoque arquitectónico). De este modo, las teorías criticadas son herramientas que sirven para comprender la realidad, siempre y cuando sean reconectadas a la experiencia del mundo. Solo cuando se reconectan los conceptos a la experiencia del mundo vivido logramos acceder a una renovada comprensión de la realidad (enfoque ontológico, momento en que la ambigüedad del mundo se revela).

Finalmente, se debe señalar que estas exposiciones sobre el método de Merleau-Ponty abren varias preguntas basadas en las diferentes interpretaciones, y porque el filósofo nunca explicitó su método fenomenológico. Al considerar la diversidad de las interpretaciones en torno a este método fenomenológico se puede sugerir que hay una confusión entre la lógica de exposición y el método fenomenológico propiamente dicho. La lógica de exposición puede no corresponder exactamente con el método utilizado en una investigación. Así que se abre la posibilidad de pensar que el método utilizado por Merleau-Ponty no haya sido completamente esclarecido por las interpretaciones tradicionales. Es decir, es probable que por debajo de la comprensión de la lógica de exposición de *Fenomenología de la percepción* aún aguarde implícito el método fenomenológico utilizado. Esta sospecha nos permite preguntar: ¿Existe un método fenomenológico implícito y por debajo de la lógica de exposición del libro? En caso de que sí exista, ¿es posible explicitarlo o reconstruirlo? Y, una vez explicitado, ¿sería un método útil para otras indagaciones?, ¿es susceptible de perfeccionarse? Estas preguntas solo podrían ser respondidas en artículos venideros.

Referencias

1. Abbagnano, Nicolás. 1978. *Historia de la filosofía*, Tomo 3: *La filosofía del romanticismo. La filosofía entre los siglos XIX y XX*, 2ª ed., traducción del italiano de Juan Esterlich y J. Pérez Ballestar. Barcelona: Montaner y Simón, S.A.
2. Ales Bello, Ángela y Roberto Walton. 2013. *Introducción al pensar fenomenológico. Despliegue de la consigna de Husserl volver 'a las cosas mismas'*. Buenos Aires: Biblios.
3. Alloa, Emanuel. 2009. *La resistencia a lo sensible, Merleau-Ponty: crítica a la resistencia*. Traducción de Viviana Ackerman. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
4. Arce Carrascoso, José L. 2011. "Ontología y conocimiento en Merleau-Ponty", *Convivium*, 2ª Serie, (9), 92-116. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/73429/98698> Recuperado el 30 de diciembre de 2011.
5. Arias García, Benito. *Maurice Merleau-Ponty. "Prólogo" a la Fenomenología de la percepción*, traducción crítica. *Contrastes*, 5-25. Disponible en: <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Contrastes/009/Contrastes009-13.pdf> Recuperado el 17 de agosto de 2009. Universidad de Málaga.
6. Barbaras, Renaud. 2009. "Prefacio". En: Emanuel Alloa, *La resistencia a lo sensible, Merleau-Ponty: crítica a la resistencia*. Traducción de Viviana Ackerman. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
7. Battán, Ariela. 2004. *Hacia una fenomenología de la corporeidad, M. Merleau-Ponty y el problema del dualismo*. Argentina: Ed. Científica Universitaria.
8. Bech, Josep María. 2005. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos.
9. Belvedere, Carlos. 2002. *El desarrollo de la noción de mundo en el periodo fenomenológico de la obra de Merleau-Ponty: de la subjetividad a la intersubjetividad*. Argentina: Ed. Instituto de investigaciones Gino Germani. Disponible en: <http://lanic.utexas.edu/project/laop/iigg/dt29.pdf> Recuperado el 30 de marzo de 2009.
10. Cantista, María José. "X Congreso Internacional de Fenomenología". 167-171. Disponible en: <http://repositorio-aberto.upp.pt/bitstream/10216/23071/2/mariajosecantistacongrsso000092899.pdf> Recuperado el 17 de octubre de 2010.
11. Courtine, Jean-Jacques. 2006. "Introducción". En: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (coords.), *Historia del cuerpo*, 3 tomos, trad. de Alicia Martorell y Mónica Rubio, Las mutaciones de la mirada. El siglo XX, t. 3. España: Taurus.
12. D'Agostini, Franca. 2010. *Analíticos contra continentales. Guía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra.
13. Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohorquez (eds.). 2009. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300 -2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
14. Garrido, Manuel. 2009. "La fenomenología existencialista de Merleau-Ponty". En: Manuel Garrido, Luis M. Valdés y Luis Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid: Cátedra.

15. González Di Pierro, Eduardo, Mario Teodoro Ramírez y Alberto García Salgado (Comité organizador local). 2008. "Merleau-Ponty viviente, en el centenario de su nacimiento (1908-2008)". Morelia, México, 3-6 de septiembre de 2008, "Introducción". Disponible en: http://ramos.filos.umich.mx/coloquio_ponty/programa.htm Recuperado el 5 de mayo de 2010.
16. Husserl, Edmund. 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, introducción general a la fenomenología pura*. México: UNAM-FCE. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió Quijano.
17. Izuzquiza, Ignacio. 2002. *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*. Madrid: Alianza.
18. Larroyo, Francisco. 1978. *La filosofía iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*. México: Porrúa.
19. Lyotard, Jean-François. 1963. *La fenomenología*. Trad. de Aída Aisenson de Kogan. Buenos Aires: EUDEBA.
20. Merleau-Ponty, Mauricio. 1973. "El filósofo y su sombra". *Signos*. Trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral.
21. ----- . 1976. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
22. ----- . 2005 (1958). *Phenomenology of perception*. Traducción de Colin Smith. New York, London: Routledge and Kegan Paul.
23. ----- . 1994. *Fenomenología de la percepción*. Tercera edición, trad. de Jem Cabanes. Barcelona: Península.
24. ----- . 1999. *Fenomenologia da percepção*. Segunda edición, trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Livraria Martins Fontes.
25. ----- . 1957. *Fenomenología de la percepción*. Primera edición, trad. de Emilio Uranga. México: Fondo de Cultura Económica.
26. ----- . 2006. *El elogio de la filosofía*. Trad. de Amalia Letellier. Buenos Aires: Nueva Visión.
27. Nicolás, Juan Antonio y María José Frápoli (eds). 1997. *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Trad. de N. Smilg. Madrid: Tecnos.
28. Passmore, Jhon. 1981. *100 años de filosofía*. Trad. del inglés de Pilar Castrillo. Madrid: Alianza.
29. Reguera, Isidoro. "Introducción a la fenomenología de Merleau-Ponty". Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8283110181A/5165> Recuperado el 17 de febrero de 2009.
30. Sáez Rueda, José Luis. 2003. *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
31. Serrano Sánchez, Jesús Antonio (comp.). 2007. "Segunda Parte. La fenomenología en América Latina". En: Jesús Antonio Serrano Sánchez (comp.). *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*, Bogotá: San Pablo/Universidad Pedagógica Nacional.
32. Waldenfels, Bernhard. 1997. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Trad. de Wolfgang Wegscheider y revisión técnica de Joan-Carles Mèlich. Barcelona: Paidós.
33. Zirió Quijano, Antonio. 1987. "Equivocos y precisiones sobre los conceptos de fenómenos y fenomenología". *Dianoia*, México, 33, pp. 283-299.



Alejandro Salazar: Sin título (1987).