

MAURICE MERLEAU-PONTY: EL ANCLAJE CORPÓREO EN EL MUNDO

Xavier Escribano. Universitat Internacional de Catalunya

«Oh perfección: dependo
Del total más allá,
Dependo de las cosas!
¡Sin mí son y ya están

Proponiendo un volumen
Que ni soñó la mano,
Feliz de resolver
Una sorpresa en acto!»

(Jorge Guillén, *Cántico*, VI)

En este trabajo se intentará mostrar en sus trazos fundamentales la concepción del «yo corpóreo» o «sujeto encarnado» del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty quien dijera, en una de sus innumerables reflexiones al respecto: «yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo.»¹ o también: «mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total.»² En efecto, la experiencia de esta tan profunda implicación entre el yo o sujeto y la dimensión corporal de sí mismo es la que conduce a Merleau-Ponty a sugerentes e iluminadoras investigaciones de las que se ofrecerá aquí una somera visión.

Nos ocuparemos en primer lugar de mostrar cómo la importancia concedida a la existencia corpórea en la concepción del yo tiene que ver con una actitud fundamental del filósofo frente a la naturaleza, marcada por la voluntad de recuperar un contacto vital y directo con la misma; expondremos a continuación el rechazo que implica a una ontología dualista y una gnoseología representacionista; seguiremos con algunas de las consecuencias fundamentales que una existencia corpórea del yo entraña en su relación consigo mismo, con el mundo de las cosas y con los otros sujetos; por fin, veremos cómo este fenómeno enigmático de una materia que se anima con un espíritu o de un espíritu que se encarna en un trozo de materia y que la convierte en un núcleo o centro de significados y de comportamientos, llega a constituir para el filósofo francés un «fenómeno central»³ e incluso un verdadero «paradigma filosófico»⁴, un punto de partida desde el que se interpreta toda la realidad y, por tanto, con una destacable dimensión ontológica.

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1994, p. 167. A partir de aquí utilizaremos las siglas FP y el número de página para referirnos a esta obra.

² M. Merleau-Ponty, FP, p. 215.

³ «Es de esta forma que el cuerpo expresa la existencia total, no porque sea su acompañamiento exterior, sino porque ésta se realiza en él. Este sentido encarnado es el fenómeno central del que cuerpo y espíritu, signo y significación son unos momentos abstractos.» FP, p. 183.

⁴ La expresión «paradigma filosófico», aplicada al cuerpo, no es de Merleau-Ponty. Sin embargo es utilizada, a mi parecer con acierto, por R. J. Devettere «The Human Body as Philosophical Paradigm in Whitehead and Merleau-Ponty», *Philosophy Today* 20, pp. 317-26.

1. *Volver a la naturaleza*

La idea de exponer una concepción del yo partiendo del examen de la actitud o modo de dirigirse a las cosas del filósofo, la sugiere el mismo autor cuando afirma que «el pensamiento de un filósofo no es más que una manera de explicitar su presa en el mundo, aquello que él es.» (FP,462) o que «el pensador nunca piensa más que a partir de aquello que él es.» (FP,18). De este modo, la reflexión filosófica no aparece como el desarrollo de una racionalidad anónima, que sería la de un sujeto purificado de toda inherencia en el mundo, sino como el discurso de un sujeto comprometido, que no es «espectador imparcial» (FP,375), «consciencia sin lugar» (FP,342), «sujeto acósmico» (FP,282) o «desinteresado» (FP,295). Esta inserción en el mundo, que es un cierto modo de estar situado en él, una manera o estilo de tratarlo, de comportarse, se proyecta a toda su filosofía y hace que ésta sea una explicitación racionalizada de ese punto de partida, ya dado, en el que se produce espontáneamente aquello que se quiere poner de manifiesto más tarde. Por eso, en frase sugerente, apunta Merleau-Ponty que un filósofo «se aprende a sí mismo poco a poco»⁵.

Esta actitud fundamental que se puede constatar fácilmente en toda la obra de nuestro autor es el asombro y, al mismo tiempo, el esfuerzo de adhesión al espectáculo visible del mundo. No es exagerado hablar de una verdadera «devoción al mundo visible»⁶, que se traduce en una repetida voluntad de inmediatez con el mundo percibido y en una insistencia en la necesidad de llevar a cabo una descripción directa y minuciosa de esta experiencia perceptiva. Esta es la razón por la que de una manera recurrente encontraremos en sus escritos expresiones como el famoso «volver a las cosas mismas» husserliano u otras como «aprender de nuevo a ver el mundo», «recuperar la experiencia irrefleja del mundo», el «retorno a los fenómenos» o «captar el sentido en estado naciente»⁷ que expresan de una manera u otra esa voluntad de permanecer apegado a la experiencia primera del mundo, de mantener la reflexión en las inmediaciones de lo vivido.

La tarea filosófica, emprendida desde este punto de arranque, se traduce en el esfuerzo de establecer en un discurso racional lo que se da espontáneamente en el orden vital⁸: el inexplicable vínculo del yo consigo mismo, con el mundo de las cosas y con los otros sujetos. La expresión de estos vínculos le parece la única tarea de la filosofía: «El filósofo trata de pensar al mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones.» (FP,19) La expresión filosófica de estas relaciones no es —como veremos— simplemente una constatación teórica, sino también una voluntad de afianzarlas, de fijarlas, de no perderlas. El convencimiento que se manifiesta por ejemplo en las palabras: «Estamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable.»⁹, no es una proposición neutra, sino que implica el empeño por no perder de vista, por *hacer ver* en un plano reflexivo la conexión viva e interior que se da efectivamente en el orden de lo irreflejo. Merleau-Ponty es vivamente consciente de que en el paso de uno a otro plano algo importante se puede perder, precisamente si es otra la actitud fundamental con la que el pensador, la reflexión, se acerca al mundo, a los fenómenos.

⁵ M. Merleau-Ponty, «Por doquier y en parte alguna», en *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 161.

⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, «La duda de Cézanne», en *Sentido y sinsentido*, Península, Barcelona, 1977, p. 35. Aunque Merleau-Ponty utiliza esta expresión refiriéndose al pintor Paul Cézanne, nos podemos servir de ella sin reparos referida a él mismo, ya que el pasaje señala precisamente las afinidades entre la tarea del pintor y la de la fenomenología, entendida mucho más como «manera» o «estilo» que como un conjunto de doctrinas.

⁷ Aunque estas expresiones aparecen diseminadas por toda la obra de Merleau-Ponty, se encuentran suficientemente documentadas en el conocido «Prólogo» de *Fenomenología de la percepción*, pp. 7-21.

⁸ «[...] es la ambición de igualar la reflexión a la vida irrefleja de la consciencia.», FP, p. 15.

⁹ M. Merleau-Ponty, «La novela y la metafísica», en *Sentido y sinsentido*, p. 71.

Frente a ese deseo de compenetración o comunicación interior con la naturaleza, de fusión extática —que en ocasiones adquiere acentos románticos y panteístas— o de entrelazamiento profundo entre el yo y todo lo que él no es, se alza otra actitud muy diferente: la de dominar el mundo a través de la objetividad científica, la de disponer de objetos manejables y controlables para el propio provecho. Ya no se trata de obtener una captación esencial de la realidad, sino de la «invención de un mundo dominado»¹⁰. La ciencia empírica es el exponente claro de esta actitud: «La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas. Saca de ellas sus modelos internos, y operando con esos índices o variables las transformaciones que su definición le permite, no se confronta sino de tarde en tarde con el mundo actual. Ella es, siempre ha sido, ese pensamiento admirablemente activo, ingenioso, desenvuelto, ese prejuicio de tratar a todo ser como *objeto en general*, es decir, a la vez como si no fuera nada para nosotros y sin embargo estuviese predestinado para nuestros artificios. (...) Pensar es ensayar, operar, transformar, con la única reserva de un control experimental en el que no intervienen sino los fenómenos altamente *trabajados*, y que nuestros aparatos más bien producen que registran.»¹¹

Pues bien, si la actitud de inmediatez y de comunicación real con el mundo halla su refugio —como veíamos— en el ámbito de lo vivido, y su intento de expresión y de adquisición de un estatuto filosófico lo encontraba a través de la tarea descriptiva de la fenomenología y de algunos intentos artísticos, esta otra actitud que hemos descrito, la que persigue el dominio sin resquicio del mundo, además de consolidarse a través de la ciencia empírica, implica su propia expresión filosófica: el «pensamiento objetivo», que incluye tanto la «explicación empirista» como la «reflexión intelectualista», cuyo «parentesco profundo» consiste, según Merleau-Ponty, en la «ignorancia común de los fenómenos» (cfr. FP, 348-9) y en que construyen el objeto en lugar de vivirlo, lo piensan en lugar de atender a la experiencia en la que se da de una manera inmediata.

El problema que ocasiona esta actitud y su proposición filosófica es la pérdida del contacto directo, del vínculo real del sujeto con el mundo y con los otros: «El análisis reflexivo ignora el problema del otro, así como el problema del mundo.» (FP, 11). Esta pérdida no acontece sólo en un nivel intelectual, sino que la misma experiencia ingenua se contamina y queda mediatizada por un cientismo que le hace percibir no ya el mundo que ella realmente vive, sino el mundo que el objetivismo tiene pensado. De esta manera, acaba apareciendo como más real, aquello que es más ideal y, como originario, aquello que es derivado: «Los átomos del físico siempre parecerán más reales que la figura histórica y cualitativa de este mundo, los procesos físico-químicos más reales que las formas orgánicas, los átomos psíquicos del empirismo más reales que los fenómenos percibidos, los átomos intelectuales, o las <<significaciones>> de la Escuela de Viena, más reales que la consciencia, mientras se querrá construir la figura de este mundo, la vida, la percepción, el espíritu, en vez de reconocer, como fuente próxima e instancia última de nuestros conocimientos al respecto, la *experiencia* que de ellos tenemos.» (FP, 45). El pensamiento ya no se ocupa de mi cuerpo, del tiempo o del mundo, tal como son vividos en el saber antepredicativo y preobjetivo, en la «comunicación interior»¹² que con ellos se tiene. Ya no se habla más que de la idea de cuerpo, de la idea de universo, de la idea de espacio, de la idea

¹⁰ Aunque la expresión en su contexto se refiera a la utilización de la «perspectiva» como técnica pictórica frente a la «mirada espontánea», éste es un ejemplo concreto de esa metamorfosis operada en el mundo percibido para convertirlo en un universo de objetos puestos a disposición de un sujeto; en M. Merleau-Ponty, «El lenguaje indirecto», en *La prosa del mundo*, Taurus, Madrid, 1971, pp. 91-2.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Paidós, Barcelona, 1985, pp. 9-10.

¹² «Ser una consciencia o, más bien, *ser una experiencia*, es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás, ser con ellos en vez de ser al lado de ellos.», FP, p. 114.

de tiempo, etc... Así es como se forma el «pensamiento objetivo», que se acaba instalando en el sentido común y en la ciencia, y que nos hace perder el contacto con la experiencia perceptiva de la cual es, en realidad, un resultado y una abstracción segunda. (cfr.FP,91)El rechazo de esta pérdida es lo que motiva el afán fenomenológico de retomar el contacto directo —y no mediatizado por construcciones conceptuales— con la realidad. Así la fenomenología es una filosofía «cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico.» (FP,7), o, como se dice un poco más adelante: «Es el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es, sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma» (FP,7). No se trata de explicar ni construir el mundo, sino de profundizar en nuestra inserción en el ser¹³. La conciencia de esta inserción, la capacidad de verla y de describirla, conducen a un concepto de la naturaleza muy diferente al que nos ha acostumbrado el «empobrecimiento de la percepción» que conlleva el objetivismo científico. La tarea que se impone (para recuperar a la naturaleza de su enajenación en la objetividad científica y, gracias a ello, recuperar el contacto vital con ella) es «redescubrir el mundo natural y su modo de existencia que no se confunde con el del objeto científico.» (FP,47).

2. La crítica al dualismo desde la experiencia del cuerpo

Esta voluntad de recuperación del contacto con el mundo tal como es vivido se pone de manifiesto en el rechazo constante que hallamos en la obra del fenomenólogo francés de una ontología dualista y de una teoría del conocimiento representacionista: la primera separa al sujeto del mundo por un abismo ontológico: pensamiento y extensión son dos realidades comunicables; la segunda introduce un abismo gnoseológico: sólo alcanzo representaciones de la realidad, pero no la realidad misma. Frente a esto, se alza la conciencia vívida de pertenencia al mundo, la experiencia constante de una familiaridad difícilmente explicable con el esquema dualista.

Pues bien, hemos procurado enmarcar la concepción de Merleau-Ponty acerca del yo en esta intención fundamental de re-situar el sujeto en el mundo, dentro de él, en comunicación vital consigo mismo, con las cosas y con los demás, porque creemos que ésta es la intuición básica y la motivación profunda de su filosofía. En efecto, la experiencia de un sujeto corpóreo, que participa simultáneamente de los dos órdenes escindidos por el dualismo y que no se dirige al mundo a través de la mediación de representaciones, supone para nuestro autor la garantía de que el yo está firmemente anclado o arraigado en el ser y en contacto directo con todo aquello hacia lo que su existencia se polariza.

El punto de partida de la posición de Merleau-Ponty acerca del yo es, por lo tanto, el rechazo de una ontología de corte cartesiano¹⁴, —según la cual sólo se existe o como sujeto pensante o como cosa—, gracias a la revalorización filosófica de la experiencia vivida: «La tradición cartesiana nos ha habituado a desprendernos del objeto; la actitud reflexiva purifica simultáneamente la noción común del cuerpo y la del alma, definiendo el *cuerpo* como una suma de partes sin interior, y el alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia. Estas definiciones correlativas establecen la claridad en nosotros y fuera de nosotros: transparencia de un sujeto que no es más que aquello que piensa ser. El objeto es objeto de cabo a cabo, y la conciencia es, de cabo a cabo, conciencia. *Hay dos sentidos, y*

¹³ Cfr. M. Merleau-Ponty, «De Mauss a Claude Levi-Strauss», en *Signos*, p. 150.

¹⁴ Merleau-Ponty habla de un «pseudocartesiano de la ciencia», por ejemplo en M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1957, p. 267.

solamente dos, del vocablo *exsist*: se *existe* como cosa o se *existe* como consciencia. La experiencia del propio cuerpo nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo. (...) Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad.» (FP,214-215)¹⁵. Para una actitud que persigue dominar el mundo existe una exigencia de claridad absoluta: un sujeto autotransparente en plena posesión de sí mismo, un objeto manejable que esté plenamente a su disposición. La concepción de un sujeto corpóreo, en cambio, introduce oscuridad en la autocomprensión y en la comprensión del mundo: aparece como un modo de ser «ambiguo» en el que no se discierne con claridad qué pertenece al orden del sujeto o del objeto, de lo activo o lo pasivo, de lo interior o lo exterior, del espíritu o de la naturaleza, que son las dicotomías clásicas del pensamiento moderno. Se introduce también la parcialidad y el «perspectivismo» en el conocimiento, ya que los sentidos se hallan sujetos a un cierto campo, ofrecen siempre aspectos parciales. Comparece la limitación, la eceidad de la existencia, la posibilidad de ser afectado o condicionado, el tener una situación de partida irrenunciable, el haber nacido del mundo y, en cierta medida, depender de él. En definitiva, se hacen presentes en el sujeto parcelas no racionalizables, sobre las que no se tiene poder de decisión y que manifiestan una trascendencia, algo que queda fuera del dominio de la conciencia.

Ese cuerpo que no es sujeto ni objeto, espíritu ni naturaleza, es el de la experiencia efectiva, mientras que el cuerpo-objeto es el resultado de un empobrecimiento de la percepción: «el cuerpo, como edificio químico o conjunto de tejidos, está formado por empobrecimiento a partir de un fenómeno primordial del cuerpo-para-nosotros, del cuerpo de la experiencia humana o del cuerpo percibido» (FP,363). Más aún, Merleau-Ponty expresa en muchos lugares el convencimiento de que «no es a partir de la bifurcación entre la naturaleza y el espíritu como tenemos que pensar el mundo y a nosotros mismos.»¹⁶, que es preciso llevar a cabo una búsqueda del ser antes de que se dé la «escisión reflexiva»¹⁷, esa búsqueda más acá del sujeto y del objeto ha de producirse en el ámbito de la experiencia vivida, porque en la vida se da espontáneamente la unidad de aquello que queremos componer con el entendimiento, ya que «la vida es quien comprende válidamente la vida del compuesto humano»¹⁸ y, por otro lado, «no se puede concebir ningún problema cuya solución no se halle esbozada en nosotros y en el espectáculo del mundo, debe haber un medio de componer en nuestro pensamiento lo que se encuentra en una pieza en nuestra vida.»¹⁹ Por eso Merleau-Ponty nos invita constantemente a «reencontrar, más acá de la idea del sujeto y de la idea del objeto, el hecho de mi subjetividad y el objeto en estado naciente, la capa primordial donde nacen las ideas lo mismo que las cosas.» (FP,235), es decir, a no descuidar como fuente de conocimiento originaria ese acceso privilegiado al ser tal como es vivido, antes de ser pensado por las categorías del pensamiento objetivante: «El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo» (FP,216). Desde una actitud fenomenológica, que busca describir, comprender, y no explicar causalmente para dominar los fenómenos, el cuerpo, tal como es vivido o experimentado, en su conexión vital con el mundo y con los otros, no es una cosa que se pueda considerar junto al resto de cosas, no es objeto:

«El cuerpo no es, pues, un objeto. La conciencia que del mismo tengo no es un

¹⁵ El subrayado es mío.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, «El filósofo y su sombra», en *Signos*, p. 198.

¹⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970, p. 123.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Posibilidad de la filosofía*, (Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960), Narcea, Madrid, 1979, p. 177.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, «El filósofo y su sombra», p. 215.

pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre algo diferente de lo que es, es siempre sexualidad a la par que libertad, enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado, superado. Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él.» (FP,215) La experiencia descubre en el cuerpo, además, una subjetividad sensitiva que no permite adscribirlo al orden de la «res extensa» carente de interioridad, ya que en virtud de esta actividad cognoscente no es sólo objeto sentido y constituido, sino objeto sensible y constituyente: «Lo que le impide ser jamás un objeto, estar nunca <<completamente constituido>>, es que mi cuerpo es aquello gracias a lo cual existen objetos. En la medida en que es lo que ve y lo que toca, no es ni tangible ni visible.» (FP,110)²⁰. Nunca es un objeto más: «mi cuerpo no es solamente un objeto entre los demás objetos, un complejo de cualidades sensibles entre otras, es un objeto *sensible* a todos los demás, que resuena para todos los sonidos, vibra para todos los colores, y que proporciona a los vocablos su significación primordial por la manera como los acoge.» (FP,251) Al cuerpo-cosa, cuerpo-máquina, cuerpo-instrumento de la conciencia se le opone el cuerpo-sujeto, cuerpo viviente y actuante, cuerpo percipiente que se descubre en la experiencia. Por la experiencia del cuerpo, que ni es cosa ni es conciencia, se lleva a cabo el rechazo de la ontología cartesiana que opone radicalmente una «res extensa» sin interior a una «res cogitans» sin exterior. Para Merleau-Ponty el cuerpo no es objeto y el sujeto no se identifica con la autoconciencia.

3. El anclaje corpóreo de la subjetividad

Una cita esclarecedora puede introducir las consideraciones que seguirán: «Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo, es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo. El mundo y el cuerpo ontológicos que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, es el mismo mundo contraído en un punto de presa global, es el mismo cuerpo como cuerpo cognoscente.» (FP,417) Así, después de descubrir esta vinculación estrecha entre el cuerpo y la subjetividad, el análisis fenomenológico debe mostrar qué implicaciones tiene para un sujeto esa existencia corpórea.

En primer lugar, algo muy definitorio de un sujeto corpóreo es su posición respecto del mundo: no se halla ante el mundo, o frente al mundo, sino en el mundo o —más estrechamente aún—, siendo «ser-del-mundo»²¹: «El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos.» (FP,100). El cuerpo está hecho de la misma substancia que el mundo: «las cosas y mi cuerpo están hechos de la misma tela»²². Es, por lo tanto, algo visible, tangible, que se mueve, que se dirige físicamente

²⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, p. 16. Aquí señala el autor cómo el cuerpo es a la vez «vidente» y «visible»; un «sí mismo», no por transparencia, sino por confusión con lo sentido.

²¹ Expresión recurrente que encontramos por ejemplo en *Fenomenología de la percepción*, pp. 97, 101, 104 y otras. Alphonse de Waelhens señala que esta noción se sitúa fuera de la alternativa del «Para sí» (conciencia pura) y del «En sí» (cosa). Cfr. A. de Waelhens, «Una filosofía de la ambigüedad», en M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p. 7.

²² M. Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, p. 18.

a las cosas, que se comporta o gesticula entre ellas, gozando de esa connaturalidad que se las hace próximas. Ahora bien, ese ser del mundo no consiste en que el sujeto corpóreo sea meramente localizable o ubicable en una coordenada espacio-temporal: el cuerpo no está en el espacio ni, tampoco, está en el tiempo, «*Habita el espacio y el tiempo.*» (FP,156)²³ Es decir que el espacio está revestido para él de significaciones vitales, anteriores al conocimiento intelectual y resultado de una verdadera «intimidad práctica con el espacio»²⁴. El espacio conocido es posterior al espacio vivido, el espacio de la geometría se construye por abstracción y depuración a partir del espacio de la experiencia: lo que me vincula a ese espacio no es un acto de conocimiento que me daría su concepto: es el espacio mismo en su dimensión vital, en el que puedo moverme, orientarme, dirigirme a las cosas o situarme sin pasar por una representación intelectual mediadora.

Un sujeto corpóreo es un sujeto comprometido²⁵ en el mundo: del mismo modo que el cuerpo no es un mero objeto para la conciencia, el mundo no es un mero objeto para el cuerpo, porque está en una conexión viva con él²⁶. Mediante su corporalidad vienen establecidos desde el principio una serie de lazos con el mundo, que no son fruto de una actividad constituyente, una serie de significaciones ya dadas, de caminos ya trazados, con los que se encuentra, y que son como una base (trasfondo o suelo) sobre el que se elevan, destacan o recortan los actos de decisión y la vida personal: «Por medio de la sensación capto, al margen de mi vida personal y de mis propios actos, una vida de conciencia dada de la que aquellos surgen, la vida de mis ojos, de mis manos, de mis oídos que son otros tantos Yo naturales. Cada vez que experimento una sensación, experimento que interesa, no a mi ser propio, aquél del que soy responsable y del que decido, sino a otro yo que ya ha tomado partido por el mundo, que se ha abierto ya a algunos de sus aspectos y se ha sincronizado con ellos. Entre mi sensación y yo, se da siempre la espesura de una *adquisición originaria* que impide el que mi conciencia sea clara para sí misma. Experimento la sensación como modalidad de una existencia general, ya entregada a un mundo físico, y que crepita a través mío sin que sea yo su autor.» (FP,231). Un sujeto corpóreo se halla desde el principio habiendo establecido una especie de «pacto originario» que le hará inmediatamente significativos ciertos aspectos del mundo, sin haber intervenido personalmente en su elaboración. De una manera indeclinable, nos encontramos con que el cuerpo sabe más del mundo que nosotros mismos (cfr. FP,383), es más viejo, posee un saber primordial en cuya formación nosotros no parecemos haber intervenido personalmente. Él se ha adelantado con una dinámica propia. La caracterización de ese saber latente como un «cogito tácito» (FP,413) en el que se produce el nacimiento de las significaciones es uno de los temas centrales de *Fenomenología de la percepción*: precisamente el concepto de «percepción» se corresponde con esta «posesión preconsciente del mundo en un cogito pre-reflexivo.» (FP,312) o, dicho de otro modo, con la «vida antepredicativa de la conciencia» (FP,15). En

²³ «En tanto que tengo un cuerpo y que actúo a través del mismo en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, como tampoco una infinidad de relaciones de los que mi conciencia operaría la síntesis y en la que ella implicaría mi cuerpo; yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo (à l'espace et au temps) y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca.», FP, p. 157.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Posibilidad de la filosofía*, p. 114.

²⁵ Según Alphonse de Waelhens la tesis fundamental tanto de *La estructura del comportamiento* como de la *Fenomenología de la percepción* es la de un Para-sí, cuyo ser último no sea el de una «conciencia testigo» sino el de una «conciencia comprometida». Cfr. A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 14. El mismo Merleau-Ponty reconoce en *La estructura del comportamiento* que «la conciencia se aprehende como comprometida» (cfr. p. 244).

²⁶ «El sujeto que percibe se encuentra ya comprometido con el ser mediante *campos perceptivos*, »sentidos«, y de modo más general, un cuerpo que está hecho para explorar el mundo.» (M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, p. 181.

tanto que la percepción originaria es una experiencia «no-tética», «pre-objetiva» y «preconsciente» (FP,256), supone una apertura a un mundo pre-personal, un «pre-mundo» cuyos trazos derivan de la generalidad de la existencia corpórea y no de la particularidad de la existencia personal. Por ello «El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo.» (FP, p.163) Por el cuerpo hay un fondo de generalidad en mi vida, una serie de dinámicas que se repiten y que no son históricas: «En cuanto habito un mundo <<físico>>, en que se encuentran <<estímulos>> constantes y unas situaciones típicas —y no solamente el mundo histórico en el que las situaciones no son nunca comparables—, mi vida comporta unos ritmos que no tienen su razón en lo que he optado por ser, sino que tienen su condición en el medio banal que me rodea.» (FP,102). La posesión del mundo en su generalidad a través del cuerpo y la presencia en el sujeto —también a través del cuerpo— de dinámicas que se repiten con constancia constituyen una base «natural», como un «yo natural, una corriente de existencia dada» (FP,187-188), sobre el que se erige el «yo personal»: «Así aparece, alrededor de nuestra existencia personal, un margen de existencia casi impersonal que, por así decir, se da por sentado, y al que confío el cuidado de mantenerme en vida —alrededor del mundo humano que cada una de nosotros se ha hecho, un mundo en general al que primero hay que pertenecer para poder encerrarse en el medio particular de una amor o de una ambición.» (FP,102-3) Por la presencia siempre latente de esta unidad dinámica del cuerpo y el mundo, de carácter general, siempre es posible para la existencia personal, renunciar al trabajo y al riesgo de elaborarse a sí misma y abandonarse a los ritmos ya establecidos de lo impersonal, puedo evadirme de mi vida conscientemente dirigida y arrojarme al torrente anónimo de las dinámicas corporales. Sin embargo, sólo es posible momentáneamente, ya que, ni la vida personal puede ser suprimida por el cuerpo: «El uso que un hombre hará de su cuerpo es trascendente respecto de este cuerpo como ser simplemente biológico.» (FP,103); ni el cuerpo por la vida personal. En último término, en su ser natural, en esa «zona de existencia generalizada y de proyectos ya hechos» (FP,457) el ser humano encuentra un esquema de su vida: «La existencia corpórea, que pasa a través de mí sin mi complicidad, no es más que el bosquejo de una verdadera presencia en el mundo.» (FP,182), un «sentido espontáneo» (FP,455) de su vida que habrá de acoger y modelar, pero no suprimir ni anular.

Ahora es pertinente tomar en consideración que el sujeto del que nos habla Merleau-Ponty no se define por la conciencia que tiene de sí mismo: «yo pienso», sino —a causa de su originaria inserción pragmática—, por su posible actividad en el mundo: «yo puedo»: «La conciencia es originariamente no un *yo pienso que*, sino un *yo puedo*.» (FP,154). La existencia no se reduce a la conciencia que de ella se tiene, sino que es la conciencia la que se reintegra a la existencia (Cfr.FP,393). La corporalidad y su dimensión intencional están al interior de la conciencia. Esta intencionalidad no es primariamente cognoscitiva. Para un sujeto corpóreo la motricidad es la «intencionalidad original» (FP,154) y no una «criada de la conciencia» (FP,156), esto es, posee una relación con el mundo que no está mediatizada por representaciones: «El movimiento del cuerpo sólo puede desempeñar un papel en la percepción del mundo si él mismo es una intencionalidad original, una manera de referirse al objeto distinta del conocimiento. Es necesario que el mundo esté a nuestro alrededor, no como un sistema de objetos de los cuales hacemos la síntesis, sino como un conjunto abierto de cosas hacia las cuales nos proyectamos.» (FP,396). Esta relación gestual y comportamental (antes que intelectual) con las cosas conduce a una visión de la sensación según la cual sentir es comunicar vitalmente con el mundo, responder a una sollicitación de lo sensible, adoptar una actitud, un modo de existencia, coexistir, comunicar, mucho más que asumir un contenido cognoscitivo o recibir pasivamente una información: «Al estar las relaciones entre las cosas o entre los aspectos de las cosas, siempre mediatizadas por nuestro

cuerpo, la naturaleza entera es la puesta en escena de nuestra propia vida o nuestro interlocutor en una especie de diálogo.» (FP,334) Precisamente en este sentido Merleau-Ponty critica la noción de «quale»²⁷. Sentir, entendido como comunicar o acoger un modo de existencia, conlleva aquella familiaridad con el mundo que calificábamos como motivación central de su pensamiento: «El sentir es esta comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como el lugar familiar de nuestra vida.» (FP,73). Los brillantes análisis fenomenológicos del conocimiento sensible que realiza nuestro autor son especialmente destacables cuando se refieren al sentido de la vista, al que siempre dedica una atención prioritaria.²⁸ Frente al «pensamiento de ver» de la tradición cartesiana, se analiza minuciosamente la significación vital de una «mirada en contacto con un mundo visible» (FP,363) cuyo papel no es meramente pasivo: «la mirada es este genio perceptivo por debajo del sujeto pensante que sabe dar a las cosas la respuesta justa que esperan para poder existir ante nosotros.» (FP,279). Por su parte, el ojo no es una «máquina de conocer» (FP,279), no es una pantalla en la que las cosas se proyectan, sino precisamente «un cierto poder de llegar a las cosas» (FP,294). El tema de la «expresión», que en una filosofía de la conciencia desarrolla el papel secundario de vehicular un pensamiento ya consumado de antemano, adquiere desde la perspectiva de un sujeto corpóreo el estatuto de lo originario, ya que el acto de expresión no es una operación segunda por la cual comunicáramos a los demás nuestros pensamientos, sino que es la misma «adquisición de significados», de tal manera que en la comunicación originaria «mis palabras me sorprenden a mí mismo y me enseñan mi pensamiento»²⁹. El sujeto, que no se define por la intelección de sí mismo, tampoco se posee por la autoconciencia: «la posesión de sí, la coincidencia consigo mismo, no es la definición del pensamiento: éste es, por el contrario, resultado de la expresión» (FP,398-399) El pensamiento queda ligado a la expresión porque ésta es su plena realización: «el pensamiento tiende a la expresión como a su consumación» (FP,194). El sujeto corpóreo necesita expresarse para disponer de sí mismo: «El *Cogito* tácito no es *Cogito* más que cuando se ha expresado a sí mismo.» (FP,413). Más aún, dado que «el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo.» (FP,163), ese «poder de expresión natural» (FP,198) que es el cuerpo, se continúa en el lenguaje, pues hay una «significación gestual inmanente a la palabra» (FP,196). La tarea de la filosofía y también la del arte son entendidas como tareas de expresión que desarrollan y amplifican esa expresividad corpórea primordial. Para un sujeto corpóreo el arte es una dimensión natural y un desarrollo espontáneo de sí mismo, que explicita lo que se halla contenido ya desde un primer instante en el comportamiento perceptivo³⁰.

Merleau-Ponty reconoce al menos dos motivos de admiración fundamentales: «la

²⁷ «Las sensaciones, las <<cualidades sensibles>> distan, pues, de reducirse a la vivencia de un cierto estado o un cierto *quale* indecibles, se ofrecen con una fisionomía motriz, están envueltas en una significación vital» (FP, p. 225).

²⁸ Se ha llegado a describir la evolución del pensamiento de Merleau-Ponty como un paso de una «fenomenología de la percepción» a una «ontología de la visión». Cfr. B. Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 73. Correlativamente, la importancia de los análisis fenomenológicos de la pintura y las implicaciones filosóficas que nuestro autor ha sabido descubrir en ella han conducido a considerarlo un verdadero «filósofo de la pintura». Cfr. A. de Waelhens, «Merleau-Ponty philosophe de la peinture», *Revue de Métaphysique et de Morale* 67 (1962), pp. 431-49.

²⁹ M. Merleau-Ponty, «Sobre la fenomenología del lenguaje», en *Signos*, pp. 106-7.

³⁰ «Es la operación expresiva del cuerpo, comenzada por la más pequeña percepción, lo que se amplifica en forma de pintura y de arte.» M. Merleau-Ponty, «El lenguaje indirecto», en *La prosa del mundo* (p. 130). También es ilustrativa la siguiente afirmación: «El pintor toma y convierte justamente en objeto visible aquello que sin él quedaría encerrado en la vida aislada de cada conciencia: la vibración de las apariencias que constituye el origen de las cosas.» M. Merleau-Ponty, «La duda de Cezanne», en *Sentido y sinsentido*, p. 45.

inherencia del yo en el mundo y del yo en los demás»³¹. La relación del yo y el otro, la intersubjetividad, es especialmente difícil de explicar desde una filosofía de la conciencia: la «pura conciencia» hace imposible toda otra conciencia³², porque acaba convirtiéndose ella misma en un absoluto, que no deja lugar ni para el absoluto divino: «La pluralidad de las conciencias es imposible, si yo tengo conciencia absoluta de mí mismo. Tras lo absoluto de mi pensamiento, es incluso imposible acertar un absoluto divino. El contacto de mi pensamiento consigo mismo, si es perfecto, me cierra en mí mismo y me impide el sentirme nunca sobrepasado, no hay apertura o <<aspiración>> a Otro para ese yo que construye la totalidad del ser y su propia presencia en el mundo, que se define por la <<posesión de sí>> y que nunca halla al exterior más de lo que él puso. Este yo bien cerrado no es ya un yo finito.» (FP,383) La filosofía de la conciencia desvaloriza la percepción del otro, porque enseña que el yo es únicamente accesible a sí mismo, lo define como autoconciencia. Desde esta perspectiva no hay ningún espectáculo que pueda sugerirme la existencia de otros yo, ya que sólo de mí poseo autoconciencia. La consecuencia evidente de este planteamiento es el solipsismo.

En cambio, desde una noción de la subjetividad que no la escinde de su existencia corpórea, resulta que yo también soy mi exterior y el cuerpo del otro es él mismo. Descubro que el yo no sólo está presente ante sí mismo, sino que cabe además la posibilidad de un espectador ajeno. Mi exterioridad es una grieta en mi identidad perfecta y autoconclusa, es como una debilidad que me impide ser absolutamente individuo y me expone a la mirada de los otros. A partir de este momento no sólo cuenta lo que yo sé de mí mismo, sino también lo que ellos saben de mí y lo que yo sé de ellos (FP,12). Un sujeto encarnado es, por tanto, un sujeto expuesto y accesible a otros.

En último término, gracias a que yo tengo exterior, los demás tienen interior. Es decir, descubriendo en mí la conexión que existe entre el sujeto y la corporalidad estoy en condiciones de descubrirla fuera de mí: si yo, que soy sujeto, tengo cuerpo, entonces esos otros cuerpos, pueden ser sujetos: «Si mi conciencia tiene un cuerpo, ¿por qué los demás cuerpos no <<tendrían>> conciencias?» (FP,362). Una vez que se ha experimentado la inherencia de la conciencia a su cuerpo y a su mundo, la percepción del otro y de la pluralidad de las conciencias no ofrecen ya las dificultades insuperables del intelectualismo (FP,362,383).³³ El otro se me da con evidencia como comportamiento y como modo de estar en el mundo³⁴ y «este instrumento expresivo que se llama un rostro puede ser portador de una existencia, como mi existencia es llevada por el aparato cognoscente que es mi cuerpo.»(FP,363). La intersubjetividad se entiende, en cierto sentido, como una «intercorporeidad» y los actos de relación con los otros, a través de los gestos o del lenguaje hablado, no se comprenden desde un «yo puro» que los llevaría a cabo como algo exterior a sí mismo y para el cual no significarían una verdadera apertura. Sólo un «yo dotado de un

³¹ M. Merleau-Ponty, «El cine y la nueva psicología», en *Sentido y sinsentido*, p. 104. «Buena parte de la filosofía fenomenológica o existencial consiste en asombrarse de esta inherencia del yo en el mundo y del yo en los demás, en describir esta paradoja y esta confusión, en *hacer ver* la unión del sujeto con el mundo, del sujeto con los demás, en lugar de *explicarlo*, como hacían los clásicos, recurriendo al espíritu absoluto. (...) La filosofía contemporánea no consiste en encadenar conceptos, sino en describir la mezcla de la conciencia y el mundo, su compromiso en un cuerpo, su coexistencia con los demás. . . », p. 104.

³² Cfr. M. Merleau-Ponty, «La percepción del otro y el diálogo», en *La prosa del mundo*, p. 200.

³³ «Entre mi conciencia y mi cuerpo tal como lo vivo, entre este cuerpo fenomenal y el del otro, cual lo veo desde el exterior, existe una relación interna que pone de manifiesto al otro como consumación de un sistema. La evidencia del otro es posible porque no soy transparente para mí mismo y que mi subjetividad arrastra su cuerpo tras sí.» (FP, p. 364).

³⁴ El yo y el otro como «comportamiento». Cfr. M. Merleau-Ponty, «El cine y la nueva psicología», pp. 96-7 y *La Estructura del comportamiento*, p. 305.

cuerpo» puede ser abierto y vulnerable.

La comunicación no es una mera interpretación intelectual de las palabras del otro, sino que llega a ser una verdadera comunicación existencial a través de la palabra hablada o de la gestualidad que permite, más allá de una comprensión intelectual de un mensaje, una posibilidad de coexistencia real en la que es posible llegar a «pensar según el otro».³⁵

Para terminar con este recorrido a través de las implicaciones que la concepción de un sujeto corpóreo —que no es ni pura conciencia, ni cosa— comporta para las relaciones de la subjetividad consigo misma, con el mundo de las cosas y con los otros sujetos es interesante comprobar cómo se perfila bajo esta óptica la libertad: «Nacer es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación somos solicitados, bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es aún abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca conciencia desnuda.» (FP,460) El sujeto que nace del mundo, nace situado, y lo biológico, lo familiar, lo económico, lo social, etc...le condicionan, pero no lo determinan en tanto que la existencia humana, siguiendo el paradigma de lo que ocurre con el organismo biológico y el gesto corpóreo, es un continuo movimiento de superación de lo dado, partiendo de ello, pero abriéndose a nuevos significados. Esto es a lo que Merleau-Ponty llama «trascendencia»: «Llamaremos trascendencia a este movimiento por el que la existencia toma por su cuenta y transforma una situación de hecho.» (FP,186) La libertad no es absoluta porque siempre se apoya en algo dado: «La opción que de nuestra vida hacemos siempre tiene lugar sobre la base de un cierto dato.» (FP,462), pero este apoyo en el ser, en ese suelo de toda decisión, no anula la libertad, le proporciona motivos para actuar. Mi situación de partida, en estrecha conexión con mi existencia corpórea, no limita mi acceso al mundo, sino que me proporciona el medio de comunicar con él: «Es a base de ser sin restricciones ni reservas lo que actualmente soy que tengo la posibilidad de progresar; es viviendo mi tiempo que puedo comprender los demás tiempos, es ahincándome en el presente y en el mundo, asumiendo resueltamente lo que por azar soy, queriendo lo que quiero, haciendo lo que hago que puedo ir más allá.» (FP,462) Quizás quepa destacar, sin embargo, que este «ir más allá», tal como lo describe Merleau-Ponty —a pesar de ciertas ambigüedades— tiene un sentido de trascendencia «horizontal», intramundana, pero no parece contemplarse la posibilidad de una trascendencia «vertical». Para acabar, aunque sea simplemente para dejar constancia de ello, tampoco el tema de la muerte, como límite de esa trascendencia descrita más arriba, comparece en los escritos de nuestro autor. No parece, sin embargo, que sea un asunto obviaable desde la perspectiva de un «sujeto corpóreo» tal como se ha ido describiendo en este trabajo.

4. El cuerpo y el arte como paradigmas

La apertura corpórea al mundo y a los otros introduce un gran caudal de términos fisionómicos para describir ese modo de acceso al ser. En los textos del fenomenólogo francés abundan este tipo de expresiones para referirse a todo tipo de fenómenos. En las últimas páginas de su obra aparecerá con insistencia la expresión «ser carnal» para referirse

³⁵ Abundan en nuestro autor las descripciones fenomenológicas de situaciones intersubjetivas como «ver» y «ser visto», o «hablar» y «escuchar» y la implicación de la corporalidad en ellas, pero se hallan admirablemente ejemplificadas, respectivamente, en M. Merleau-Ponty, «Prefacio» a *Signos*, pp. 23-4 y «La ciencia y la experiencia de la expresión», en *La prosa del mundo*, pp. 33-81.

al ser en su conjunto³⁶. Este hecho obedece, sin duda, a la importancia de lo corpóreo, pero también, como se ha señalado al principio, a la voluntad de restaurar o conseguir una familiaridad con el mundo que en el fondo es anhelada. El pensamiento de Merleau-Ponty representa, a nuestro parecer, al sujeto humano que se percata de que ha perdido un contacto ingenuo, directo, primigenio con las cosas, que no las conoce más que a través de unas complejas y elaboradas abstracciones y depuraciones que las han convertido en más manejables, más dominables y previsibles, pero, por contra, menos reales y, desde luego, menos estimulantes. Nace una nostalgia de comunicación vital con el cosmos, de cercanía y de proximidad a la naturaleza, de ser interiores a la vida, al ser humano y al ser³⁷, que las exigencias de la objetividad científica limita siempre y a las que no se está dispuesto a renunciar a pesar de todo.

Precisamente, se puede decir que el cuerpo se constituye en paradigma ontológico de la filosofía de Merleau-Ponty. La concepción de un sujeto corpóreo se convierte en un paradigma que ilumina los fenómenos más diversos y que se entienden desde una corporalidad que no es cosa. El caso del cuerpo origina un enfoque no dualístico acerca de el resto de fenómenos. Resulta que el cuerpo es una «cosa que siente», un «sujeto-objeto». El hecho de que la distinción sujeto-objeto sea confusa en mi cuerpo, conduce a pensar que la distinción sujeto-objeto es confusa en la cosa.³⁸ Es así puesto que «Todo lo que se dice del cuerpo repercute en la totalidad de lo sensible de la que forma parte y en el mundo.»³⁹

En efecto, habiendo introducido la corporalidad en la esencia de la subjetividad humana, la relación de la subjetividad con el sentido de las cosas queda redefinida por el papel indispensable que juega el cuerpo (su motricidad, su gestualidad, su comportamiento) en la captación o dación de sentido. En consecuencia, la mente, los conceptos, no son los únicos portadores de sentido, a la manera intelectualista. Por eso Merleau-Ponty destaca aquellos fenómenos que, una descripción interiorizante de la subjetividad no nos deja entender como dotados de sentido en sí mismos, sino como exteriores al sentido, o meros revestimientos del mismo. Son aquellos fenómenos en los que se da un entrelazamiento entre lo interior y lo exterior: la palabra, que es sonido físico y significado intelectual a la vez; el gesto, que es movimiento mecánico y significado conductual o vital; el arte, que es disposición de la materia en ciertas configuraciones, pero que, al tiempo, emana de sí mismo una significación espiritual; e incluso la historia es entendida desde este paradigma. Lo que Merleau-Ponty pretende es arrojar la subjetividad al exterior y romper la frontera que separa al sujeto del mundo, mostrando que el compromiso del sujeto en el mundo le es esencial.

Correlativamente, el arte se convierte en un verdadero paradigma gnoseológico: el modo de percibir y expresar la realidad del artista se corresponde con el éxtasis casi místico, la admiración, la atención cuidadosa, que Merleau-Ponty considera que requiere el espectáculo increíble y apasionante de lo sensible. Esto es lo que pone de manifiesto el autor cuando acerca y vincula fenomenología y la tarea artística moderna: un amor a lo sensible, una atención a las apariencias que no consiente su pérdida y que se dedica con verdadero fervor a su descripción:

«La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido una historia relatada puede significar el mundo con tanta»profundidad « como un tratado de filosofía.» (FP, 20) «La fenomenología es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust,

³⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, pp. 181 y ss.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 148.

³⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, «El filósofo y su sombra», pp. 203-4. Aquí habla de una «rehabilitación ontológica de lo sensible.»

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 172.

la de Valéry o la de Cézanne: con el mismo género de atención y asombro, con la misma exigencia de consciencia, con la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente. Bajo este punto de vista, la fenomenología se confunde con el esfuerzo del pensar moderno.» (PhP.21) Con la centralidad que adquiere la existencia corpórea del sujeto, cuya significación es atestiguada por la experiencia vivida que de ella se posee, el mundo sensible y el arte adquieren un estatuto ontológico y gnoseológico nuevo que se integra en esa «imagen renovada del mundo»⁴⁰ y ese «ensanchamiento de la razón»⁴¹ que Merleau-Ponty declara como objetivo prioritario de la fenomenología en su conjunto.

* * *

Xavier Escribano
Universitat Internacional de Catalunya
Facultat d'Humanitats
c/ Inmaculada, 22
08017 Barcelona

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, p. 50.

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Signos*, p. 148.