

MERLEAU - PONTY

y el mundo al nivel de la percepción

Por MANUEL VIRASORO, S. I. (San Miguel)

La fenomenología existencial de Merleau-Ponty se presenta, en cierto modo, a continuación de Husserl, como un intento por cicatrizar la antigua herida que laceraba la especulación filosófica. Por un lado, se presentaba la pretensión de reducir el saber sobre el mundo a una mera constatación de hechos, unida a la explicación causal que coligaría entre sí antecedentes y consecuentes. Por el otro, se pretendía hacer de lo justificable ante el tribunal de la diosa razón el único criterio de realidad. No podemos, sin embargo, conformarnos con esa noción de saber propugnada por el empirismo que no consistiría sino en el mero registrar de hechos por un pensamiento pasivo, ni tampoco aceptar la constitución a priori de la realidad por los caminos del logicismo o del idealismo subjetivista. El verdadero saber ha de ser cosa muy distinta del esfuerzo por unir dos substancias que, arbitrariamente, han sido declaradas, de antemano, como heterogéneas. Tal parece ser el caso en Descartes. Y si Husserl aceptaba el mismo punto de partida del *cogito*, adoptado por el filósofo francés, de ningún modo pretendía reducir la conciencia, en su presencia carnal, a las dimensiones de un sujeto pensante enfrentado sólo con su pensamiento. Esa pretensión de retirarse a una conciencia pura y desencarnada para constituir luego la realidad, en un movimiento de sístole y diástole espiritual, falsea la originalidad de la conciencia humana. El *cogito* que Husserl adopta como punto de partida es una intencionalidad, una presencia de la conciencia en las cosas mismas y una presencia de las cosas a la conciencia. El *cogito* encuentra entonces hechos *signifi-*

cativos. Podemos y debemos cerner esos hechos, y describirlos, procurando llegarnos a su *significación* original. Pero esto no significa que hemos de realizar un análisis para descomponer lo vivido en dos elementos: un hecho y una significación. La pretensión de romper la unidad del hecho-significativo no llevaría sino a falsear la vivencia, puesto que lo que permite la aparición del hecho es la intencionalidad o significación de que en su aparecer a la conciencia se halla investido. Husserl, sin embargo, habiendo partido de las matemáticas, se preocupaba especialmente por obtener las esencias en una descripción neutra de lo vivido que dejaba explícitamente la existencia, afirmada por el sentido común, entre paréntesis. Un tal planteamiento, hacía economía de la cuestión metafísica puesto que ésta pretende llegarse, no tanto a *lo que* las cosas son, cuanto al existir mismo de las cosas. Merleau-Ponty, fenomenólogo existencialista, ha suprimido el paréntesis e integrado la existencia a la esencia. Pero tal integración lanza a su filosofar por los senderos que conducen a la metafísica.

Aquí hemos usado el término *existencia* en una acepción que es ajena a la filosofía existencialista. Donde nosotros decíamos existencia, Merleau-Ponty dice realidad: "Si puedo hablar de sueños y realidad, interrogarme sobre la distinción entre lo imaginario y lo real, y aún poner en duda lo real, es porque esta distinción está hecha para mí antes del análisis, es porque tengo una experiencia de lo real y de lo imaginario, y el problema consiste entonces en explicitar nuestro saber primordially de lo real, describir la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No es necesario preguntarnos si percibimos verdaderamente un mundo, debemos decir, por el contrario: el mundo es aquello que percibimos"¹.

Esta afirmación radical de realidad proviene del punto de partida que la filosofía existencialista asume. Por *existencia* se designa el modo de ser propio del hombre. Y no ciertamente el hombre como naturaleza abstracta, sino ese ser

¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, 1945, pág. XI.

concreto que somos todos y cada uno de nosotros, siendo tal cual y no tal otro, colocado en este lugar y viviendo en este tiempo. Este modo de ser del hombre es señalado por las expresiones de *ser-en-el-mundo* y *ser-en-situación*, para indicar su contingencia y facticidad, al mismo tiempo que una capacidad para proyectarse fuera de toda situación dada. Una civilización y cultura determinadas han contribuido a modelarlo, y una familia y clase social han dejado sus huellas en las estructuras de su conducta, de tal suerte que todo su comportamiento traduce esas influencias. Pero, como queda dicho, el *ser-en-situación* connota más que una facticidad, que una pura situación de hecho. Esa expresión "no significa, como pretenden algunos, que el hombre no es más que su situación, sino que quiere recordar que ser hombre es hallarse insertado, en alguna manera, en el universo espacio-temporal y en un universo más amplio, del cual, el mundo del Espacio y del Tiempo, no es sino una expresión imperfecta y aproximativa"². El hombre se nos presenta, así, como entrando en íntima relación con los seres en medio de los cuales se halla, a partir de una situación que le es dada, no como una prisión, sino como el trampolín en que toma impulso para lanzar sus proyectos. Su trato y familiaridad con las cosas y con los otros le hace posible el conocerse y el conocerlos. No se trata, principalmente, del conocimiento teórico, sino, más bien, de ese saber "arreglárselas" con las cosas, constitutivo del conocimiento práctico, aunque el primero entra también en la cuenta como un modo *atenuado* del quehacer, un modo *deficiente* (Heidegger) de la preocupación humana en el mundo (Sorge). Y es precisamente en su entrar en contacto familiar con las cosas y los otros, que el hombre se nos manifiesta como *existencia*, es decir, como capaz de darse cuenta del ser³. Esta existencia, por la que el hombre sale en cierta manera de la situación original (ex-sisto), se nos manifiesta como la trascendencia misma⁴. Sin dejar de estar en el mundo, el hombre

² Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, París, 1940, pág. 32.

³ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Tübingen, 1916, pág. 218.

⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 1929, pág. 38.

se levanta por sobre él en un esfuerzo por transformarlo o, al menos, modelarlo. De esta suerte, ser-en-el-mundo significa idénticamente, para el hombre, hallarse dedicado al mundo, en una presencia transformante que es humanización del medio y de la naturaleza. La existencia no es sino esa trascendencia inmanente al mundo o, en otras palabras, el proyectarse transformador del ser-en-el mundo⁵.

Claro está que en esta perspectiva el hombre y el mundo nos son dados juntamente, en un entrelazamiento radical anterior a la conciencia misma refleja que el hombre pueda tomar de su situación. Husserl mismo había asignado como esfuerzo fundamental de la fenomenología la captación de esa plataforma universal de nuestra creencia en el mundo, presupuesta por toda *praxis*, tanto por la *praxis* de la vida como asimismo por la *praxis* del conocimiento teórico⁶.

Merleau-Ponty, aun reconociendo, en el prólogo a su "Phénoménologie de la perception" las hesitaciones de la fenomenología para definirse en su intención filosófica y asignarse un objeto preciso, sostiene, con mucho acierto, que ella parece salir al encuentro de las aspiraciones del hombre moderno. Reinaaría, en cierto modo, un determinado hastío por las explicaciones racionales y la humanidad estaría sintiendo, vivamente, la necesidad de caer en cuenta de la realidad. No es una explicación lo que ella necesita, sino un darse cuenta, lo más fielmente posible, de la situación en que se encuentra; una segunda lectura, en el nivel del pensamiento, de la experiencia humana total. Una reflexión será necesaria, pero ella procurará no romper el contacto con la situación fundamental que procura describir. "La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la conciencia, como fundamento del mundo. Ella toma, solamente, distancia para ver surgir las trascendencias, distiende los hilos intencionales que nos atan al mundo, para hacerlos aparecer"⁷. No otra cosa pretendía Marcel abogando por la *participación* y *reconocimiento* como métodos del filosofar. Pa-

⁵ Leo Gabriel, *Existenzphilosophie*, Wien, 1951, pág. 120.

⁶ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1948, pág. 25.

⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, pág. VIII.

ra que la reflexión no falsee la realidad es menester mantenerse durante ella en la *participación* al ser que caracteriza la actitud prerreflexiva. De esta suerte, lo que emerja en la conciencia será precisamente la participación al ser anterior a la conciencia, y que Marcel califica de participación inmergida⁸. Esta investigación de lo prerreflexivo conserva toda la contingencia y finitud de la situación humana, procurando sólo reencontrar las líneas de fuerza que precisan su significación⁹. Tal reflexión es muy otra que aquella calificada por Marcel como *espectadora*, que rompe el contacto primitivo de la conciencia con las cosas y hace desaparecer la significación que las animaba. Asimismo, es rechazada, por Merleau-Ponty, la reflexión que pretendiera remontarse a un absoluto para no aceptar el hecho primitivo sino al través de una cascada deductiva.

Lo interesante de la obra de Merleau-Ponty es que ella se constituye como centro de condensación de varias tendencias criticadas, reestructuradas y unificadas según los estudios originales que el autor ha realizado especialmente en el dominio de las ciencias humanas. "La structure du comportement", que es el título de la primera obra de Merleau-Ponty, resume, en modo original, las tendencias de la Psicología de la forma (*Gestalttheorie*) y del *behaviorismo* americano. En ellas realiza el autor la búsqueda de una *estructura* de la conciencia que respete la unidad, existente de hecho, entre esa conciencia y el mundo real que en ella se expresa, señalándonos, al mismo tiempo, el lugar donde se realiza dicha búsqueda que es el *comportamiento*. Se lleva así a cabo una síntesis que, negando privilegios a la interioridad, no se limita, sin embargo, a una mera descripción de lo exterior. Su intento es "comprender las relaciones de la conciencia con la naturaleza orgánica, psicológica y aun social"¹⁰. La misma tarea se prosigue en la segunda obra fundamental, que es la "Phénoménologie de la perception", donde se hace explícita referencia a una intención

⁸ Gabriel Marcel, *Le Mystère d'Être*, I, Paris, 1951, pág. 133.

⁹ Gusdorf, *Traité de Métaphysique*, Paris, 1956, pág. 145.

¹⁰ Merleau-Ponty; *La Structure du Comportement*, Paris, 1942, pág. V.

descriptiva de esa unidad original o irreductible que es el hombre, captado en su presencia corporal al mundo.

Observada en el nivel de la percepción, la realidad humana nos evidencia la imposibilidad de considerar la conciencia como una cosa enfrentada a otras, con las cuales entraría en relación causal. Manifestar tal imposibilidad es precisamente el objeto de la tesis que Merleau-Ponty defiende en su "Structure du comportement". La pretensión de coligar la reacción y el estímulo por un nexo causal, se revela inepta. La respuesta orgánica depende no sólo de la naturaleza del excitante, sino, conjuntamente, de la situación total del organismo y de la intención que lo anima en momentos de recibir el estímulo. La primera de estas dos condiciones, es decir, la situación global del organismo, toma en cuenta las investigaciones de la Psicología de la Forma en cuanto nos muestran que un mismo excitante puede provocar reacciones distintas y aun opuestas según las diversas disposiciones en que el organismo, como totalidad, puede hallarse. La segunda condición toma en cuenta la intencionalidad que anima al organismo excitado, y acepta así un elemento esencial de la fenomenología con todas las ampliaciones que él ha recibido del existencialismo.

En su segundo libro, "La Phénoménologie de la perception", como bien nota De Waelhens¹¹, se coloca Merleau-Ponty en el plano de la experiencia natural y espontánea para realizar una crítica implacable contra la pretensión de colocar la sensación como elemento de base de la experiencia humana. Aquellos que consideran así la sensación como último elemento constitutivo de la experiencia, pretenden afirmar una coincidencia del sujeto con lo sentido en un choque indiferenciado, instantáneo y puntual. Pero, precisamente, ese intento de construir la experiencia por medio de elementos inmutables, proviene, no de una narración fiel de la experiencia humana, sino del análisis tardío que una conciencia científica hace sobre la percepción original. Según la Psicología de la Forma: una figura sobre un fondo, es el dato más simple que podemos obte-

¹¹ De Waelhens, *Une Philosophie de l'Ambiguïté*, Louvain, 1951, pág. 10.

¹² Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, París, 1945, pág. 12.

ner. No se puede, por ello, establecer una correspondencia puntual entre la realidad y el organismo.

Todos esos análisis nos ponen de manifiesto la originalidad de la conciencia encarnada y señalan las relaciones íntimas que la ligan al cuerpo en que se encarna. Ese cuerpo, que está a la base de la percepción y por ende de la presencia consciente al mundo, no debe ser considerado como una cosa vinculada extrínsecamente a la conciencia. Él la constituye como punto de perspectiva sobre el mundo y lugar de arranque para toda acción posible. Sartre había ya señalado este carácter del cuerpo: "Nacimiento, pasado, contingencia, necesidad de un punto de vista, condición de hecho para toda acción posible sobre el mundo: tal es mi cuerpo, tal es él para mí. No es, por lo tanto, una adición contingente a mi alma, sino, por el contrario, una estructura permanente de mi ser, y la condición permanente de posibilidad de mi conciencia, como conciencia del mundo y como proyecto trascendental hacia mi futuro"¹³.

La descripción que se nos ha hecho de la conciencia encarnada nos permite ya caer en la cuenta que el mundo, presente en la percepción, no puede ser considerado como una totalidad de objetos independientes de aquél que los percibe. El mundo está penetrado de espíritu por la estructuración que en el aparecer a la conciencia alcanza. Y por ello, para penetrar en el mundo, debemos retomar el camino vivencial que le permitió estructurarse. Tal sería, según Merleau-Ponty, la tarea propia de este siglo, preocupado por darse cuenta del mundo; la de explorar lo irracional e integrarlo en una razón dilatada¹⁴. Ese irracional "es el mundo anterior al conocimiento y sobre el cual el conocimiento habla siempre, y con respecto al cual toda determinación científica es abstracta, señalativa y dependiente"¹⁵.

Al comienzo de nuestro artículo habíamos señalado la pretensión de la fenomenología existencialista por constituir una tercera vía que resolviera las antinomias del positivismo y del idealismo. La finalidad perseguida es, como conviene a toda filosofía, la de dar cuenta de la totalidad de la realidad, expre-

¹³ Sartre, *Être et Néant*, N. R. F., 1943, p. 392.

¹⁴ Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, 1948, pág. 125.

¹⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pág. III.

usada por las nociones de ser y verdad. Podemos, sin embargo, preguntarnos si el punto de partida propuesto, vale decir, el aparecer del mundo en la vivencia prerreflexiva de la conciencia encarnada y el método de la pura descripción fenomenológica son capaces de realizar la tarea asignada. En un artículo ulterior analizaremos la noción del cuerpo que tal planteamiento postula, para mostrar, desde el interior mismo de la actitud adoptada, el carácter secundario de dicha noción. La conciencia vivida del cuerpo, más que punto de partida, habrá de revelársenos como el fruto de una lenta experiencia, no sólo del individuo, sino aún de la misma humanidad.

Por ahora nos ceñiremos a hacer patente la limitación a que se condena la fenomenología existencialista por su actitud de menosprecio respecto de la conciencia positiva y el pensamiento causalista y objetivante. Todo lo que las ciencias antropológicas, sea la anatomía, fisiología, biología, sociología y tantas otras, nos han aportado para el conocimiento del hombre, es considerado como incapaz de suministrarnos un dato revelador sobre la situación del ser-en-el-mundo. Un filósofo como De Waelhens, que ha realizado estudios tan notables sobre Heidegger y Merleau-Ponty, nos dice lo siguiente: "Una filosofía que pretende fundarse sobre la experiencia que el hombre tiene en sí mismo y aportar una explicación integral de ella, debe negarse absolutamente todo punto de vista en que el hombre es considerado del exterior (como nosotros consideramos los insectos o el reino vegetal) y, en particular, toda consideración del ser humano como realidad biológica. Porque el equívoco consiste, justamente, en pensar que la experiencia que tenemos de nosotros mismos como existencia carnal, se halla traducida en el objeto de la ciencia biológica, y que así, no tenemos más que referirnos a ésta para comprender a aquella"¹⁶. Es claro que, se establece así, una separación infranqueable a la que se atribuye valor ontológico, cuando en realidad ella proviene solamente de la perspectiva de inteligibilidad escogida. Cuando el hombre es considerado como conciencia, aún en su encarnación,

¹⁶ De Waelhens, *Signification de la phénoménologie*, Diogène, 5, pág. 58.

claro está que no puede haber una ciencia de dicha conciencia y sólo podrá haber comprensión o explicitación de ella. La ciencia, en efecto, aun tratando del hombre, debe referirse necesariamente a un hombre universal y neutro, que sea el mismo para todos, cosa que contradice a la conciencia totalmente singular e irrepetible propia del ser-en-situación. La fenomenología no considera como función del pensamiento sino la capacidad de traducir e iluminar, para hacer transparente y expresar en lenguaje la obscuridad de la realidad prerreflexiva. Deja, por tanto de lado, aquella actividad o función del pensamiento que traduce en símbolos utilizables esa misma realidad. Como primer grado de esta función intelectual se nos presenta la capacidad de dar un nombre a los elementos del mundo presente en la percepción. Este nombrar, en cuanto pone una serie de apelativos al servicio del hombre, es reflejo significativo de su poder respecto de las realidades nombradas. Aplicar un nombre al mundo, decía Williams James, es, en cierto sentido, poseer el mundo. La designación de nombres en un mapa geográfico permite constituir una región determinada en campo de disponibilidad para una operación militar. Y si la palabra se nos presenta ya, en la atribución de nombres, como instrumento para disponer de las cosas, mucho más satisfacen tal objetivo las representaciones conceptuales y los juicios. Los conceptos determinan claramente límites de las realidades y de los hechos, traduciendo así la experiencia prerreflexiva en una posibilidad mayor de intervención humana. Y por los juicios se establece una red de aplicaciones posibles y relaciones ordenadas entre sí que hacen al mundo disponible para los proyectos humanos. El hombre del existencialismo es precisamente el ser capaz de entrar en trato con las cosas y servirse de ellas. Pero todo servirse de las cosas es incluirlas en una finalidad determinada que postula la capacidad de escoger tales cosas en lugar de tales otras. Es esta función utilitaria del pensamiento que las ciencias utilizan en sus construcciones, permitiendo a la realidad manifestarse a la conciencia según un plano de inteligibilidad distinto de aquél meramente descriptivo o traductivo que pretende usar la fenomenología. El

cuerpo y el mundo, al ser llevados por la descripción fenomenológica al nivel del pensamiento, forman una determinada red de inteligibilidad. Pero ese mismo cuerpo y ese mismo mundo alcanzan también una red de inteligibilidad determinada al ser llevados al nivel del pensamiento por la función utilitaria o científica del mismo. La realidad humana, de que tenemos constante experiencia, nos urge el conectar niveles de inteligibilidad. Por esto, el muro que entre ellos levanta la fenomenología, es echado por tierra por la menor tableta de aspirina. Este pequeño medicamento, descubierto por el pensamiento científico y administrado por un hombre de ciencia, tiene la virtud de modificar mi vivencia del dolor.

Este último hecho es un escándalo ininteligible si nos mantenemos en el nivel puro de la descripción. No hay manera, en ese orden, de establecer una conexión entre un objeto no vivido y una vivencia.

Para abrazar la totalidad de lo humano parece, pues, necesario respetar la originalidad de los distintos niveles inteligibles en que la realidad puede presentarse. El conocimiento que tenemos de las cosas proviene, no sólo del orden de la vivencia inmediata, sino también del orden de la actividad transformante y utilitaria, como asimismo del de la intelección discursiva. Las ciencias que objetivizan la realidad para ponerla a nuestra disposición no deben ser menospreciadas como incapaces de revelarnos esa misma realidad. Ellas constituyen, más bien, un momento de la conciencia. Nuestro esfuerzo por comprender la situación global humana debe llevarnos a situar las relaciones causales en el tejido mismo de las significaciones vividas. Con ello, lo que la ciencia ha objetivado, no aparece ajeno a la realidad humana, sino que es puesto al servicio de posibilidades de realización personal.

Hemos de sostener que, si en la percepción se estructura, a un nivel primario, el mundo del hombre, esa estructuración encierra ya la significación de disponibilidad para los proyectos del ser-en-el-mundo. La misma transcripción en la conciencia de la realidad prerreflexiva debe hacer descubrir esa significación de disponibilidad y por ende el ejercicio de aquella

función del pensamiento causal y objetivante capaz de actualizarla. El mundo no aparece como disponible sino porque el hombre se presenta simultáneamente como capaz de disponer de él. Sólo aceptando así el ser completada por el ejercicio o la función transformante del pensamiento científico puede la fenomenología superar las limitaciones a que con un método puramente descriptivo se condenaría.