

nietzscheana trágica y luego se muestra la interpretación que Deleuze hace de ella.

Palabras clave: cuerpo, ontología, diferencia, fuerzas, dionisos.

### Summary

The article we are introducing, which aim is to prove an original body conception alternative to modern hegemonic developments, shows the comprehension of the body that is underneath the tragic ontology of the young Nietzsche, given that it's thought is located in the connection of union and transition between modern and contemporary times and this allows an original metaphysical opening that leads to a new esthetical conception of the body. This brings up Deleuze's interpretation of Nietzsche's philosophy. Deleuze considers the body as a "domination unit", which enables the possibility to understand it as a relation between outer unequal (different) terms (forces) and not as a totality. In the base of this conception there is multiplicity, which implies the body as a difference of intensity of forces. Nietzsche's tragic ontology and Deleuze's interpretation are explained in this article.

Keywords: body, ontology, difference, forces, Dionysus.

## Merleau-Ponty y Aristóteles acerca de la sensación

por Tarcisio Porto Nogueira S.I.

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

### 1. Una filosofía de la sensación

Hace poco más de 10 años, vio la luz un libro de Michel Malherbe que ponía en paralelo la filosofía de Merleau-Ponty y la de Aristóteles acerca de la sensación<sup>1</sup>. Las consideraciones de Malherbe han podido desencadenar interesantes discusiones respecto de la relación entre ambos filósofos. Nos centraremos aquí en la llevada a cabo por el conocido especialista en la filosofía de Merleau-Ponty, Renaud Barbaras<sup>2</sup>. El autor presenta el bosquejo de una *filosofía de la sensación* en base al filósofo francés, indicando similitudes y diferencias respecto del Estagirita<sup>3</sup>.

El trabajo previo realizado por Malherbe es valorado muy laudatoriamente, pero la polémica no tarda en establecerse. Para Malherbe, Merleau-Ponty habría logrado de forma insuficiente, y por medio de un lenguaje más bien metafórico, lo que Aristóteles habría conseguido expresar especulativamente:

<sup>1</sup> Michel MALHERBE, *Trois essais sur le sensible*. Vrin, Paris, 1998. El autor, profesor emérito de la Universidad de Nantes, se ha dedicado a estudiar el empirismo inglés.

<sup>2</sup> Otro artículo que trata del mismo tema a partir del libro Michel Malherbe es Annick Stevens. «Comment Merleau-Ponty renouvelle-t-il l'ontologie de la perception héritée d'Aristote?». *Les Etudes philosophiques*, N° 3 (2002), pp. 317-331. Éste, a su vez, aborda ampliamente el texto de Barbaras que vamos a comentar.

<sup>3</sup> Renaud BARBARAS, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. J. Vrin, Paris, 1998. El capítulo al que hacemos referencia se titula: *La puissance du visible. Le sentir chez Merleau-Ponty et Aristote*. En adelante lo citaremos en el cuerpo del texto como "Barbaras (1998)" con la indicación de las páginas correspondientes. Barbaras se referirá principalmente a la obra publicada póstumamente: Maurice Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris, 1964. En adelante, "V.I.", seguido de la paginación.

La deuda de Merleau-Ponty para con Aristóteles es evidente: en muchos aspectos, el filósofo francés retoma en un tono menor (*sur un mode mineur*), es decir, estético, lo que el filósofo griego había desarrollado en tono mayor, es decir, especulativo, haciendo de la αἰσθησις el acto idéntico del sentido y del sensible<sup>4</sup>.

Pese a su carácter de réplica, el texto de Barbaras gira todo él en torno al gran hallazgo (o redescubrimiento) de Malherbe de lo que sería la definición aristotélica de la sensación: “el acto del sensible y el de la sensación es el mismo y único acto, pero su ser no es el mismo”<sup>5</sup>. Así la comenta Barbaras: “Una teoría exigente de la percepción difícilmente podrá ignorar la solución aristotélica en la que M. Malherbe ve incluso ‘un milagro filosófico que no será jamás reproducido y del que será difícil no tener nostalgia’” (Barbaras (1998), p.14)<sup>6</sup>. Sin embargo, habrá que superar una filosofía toda ella “tributaria de la teoría de la sustancia” (*ibid.*, p. 31).

Sin más preámbulos, vayamos al comienzo del texto que, por lo demás, encabeza el libro de Barbaras. Como ese exordio concentra todo su planteamiento, preferimos presentarlo primero sin interrupciones para luego analizarlo más detenidamente.

La primera frase de *Lo visible y lo invisible* –“vemos las cosas mismas, el mundo es eso que nosotros vemos” [V.I. 17]– enuncia lo que se podría denominar la paradoja del sentir, y traza por eso mismo el gozne esencial de toda la obra. En efecto, nuestra percepción nos abre al mundo mismo y, en esto, ella no es reductible a un contenido o a un acontecimiento subjetivo, sin embargo, ese mundo no es un en sí extraño a nuestras sensaciones, [mas] tiene el sentido de ser la experiencia que nosotros de él hacemos, no es otra cosa que eso que nosotros percibimos. (...) el sentir es la experiencia de una indistinción de lo subjetivo y de lo objetivo, de una unidad que precede a su diferencia. Sin embargo -y esta es la dificultad- la sensación sólo puede ser pensada a partir de la dualidad, de lo subjetivo y de lo objetivo, a la que está llamada ser la negación. La indistinción que caracteriza la sensación no es cualquiera: ella es indistinción de un sentiente y de un sentido (*sentí*). La unidad del sentir no es, pues, la identidad pura de lo que reposaría en sí mismo y no comportaría ninguna diferenciación, ninguna variedad interna; es una unidad que comporta en su seno el

<sup>4</sup> Michel MALHERBE, *Trois essais sur le sensible*. Vrin, Paris, 1998, p. 69; cf. Barbaras, 98, p. 22.

<sup>5</sup> ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς (Aristóteles. *De Anima*. III 2, 425 b 25-27).

<sup>6</sup> «Dison plus: il y a dans cette analyse un miracle philosophique qui ne sera jamais reproduit et dont il est difficile de n'avoir pas la nostalgie» (M. Malherbe. *Trois essais sur le sensible*. Vrin, Paris, 1998, p. 48).

principio de una distinción, que retiene en sí misma la diferencia que ella niega; en una palabra: una relación más profunda que los términos que ella une. En efecto, aun siendo indistinción del sentiente y de lo sentido, la sensación anuncia, al menos a título de horizonte, un mundo que escapa a la actualidad del sentir, y [escapa a] un sentiente que no se reduce a la captación [*épreuve*] actual que él hace de ese mundo. Si, como acontecimiento, la sensación es una, como experiencia, ella implica una dualidad, por lo menos virtual. (...) Esta tensión reenvía en último análisis a la distancia de lo vivido y del decir: pese a que la sensación es vivida como [-] o en [-] la indistinción de lo subjetivo y de lo objetivo, ella sólo puede ser dicha o pensada en su especificidad a partir de la diferencia del sujeto y de lo sentido, aunque sea sólo para declarar su caducidad. Este aspecto paradójico de la sensación expresa sin duda, en último análisis, la continuidad o el entrelazamiento en nosotros del vivir y del pensar (Barbaras, 1998), pp. 13-14).

## 2. El aspecto paradójico del sentir

Según se puede observar, el “aspecto paradójico” atraviesa del comienzo al fin el texto de Barbaras. Mas el autor no pretende dejarnos en tinieblas o en la penumbra de una paradoja que, a fin de cuentas, admitiría toda clase de interpretaciones contrapuestas, sino que, terminando ya la cita, nos aclara tratarse del *entrelazamiento* merleau-pontiano, aquella “inextricable confusión” que culmina la PhP, o la última *reversibilidad* con la que se concluye V.I.<sup>7</sup>. Notemos, para empezar, que aquí ya se anuncia una distancia con respecto a la descripción aristotélica que pretende glosar, siempre más cercana a una filosofía del sentido común.

“Vemos las cosas mismas, el mundo es eso que nosotros vemos: fórmulas de este tipo expresan una fe que es común al hombre natural y al filósofo ni bien abre éste sus ojos”(…). Así es como sigue la cita del V.I. traída por Barbaras. En efecto, el *hombre natural* simplemente cree que lo que siente son las cosas mismas. El *hombre natural* se hace muchas preguntas, pero no ésta, vale decir, la de si lo que siente son las cosas mismas o si son las ideas que él tiene de ellas, o si es él quien ve el mundo o el mundo quien ve en él. El *hombre natural* no ha podido inventar ni el representacionismo ni sus soluciones, no puede entender ni uno ni otras. Al filósofo le ha tocado esa ardua tarea, que todavía se hace más difícil cuando intenta explicar al no filósofo los problemas que lo tienen preocupado, e incluso el sentido mismo de su *métier*. Barbaras acaba de exponernos la “paradoja del sentir” y la señala como el eje central de todo el V.I. Aquí empieza a abrirse ya el “abismo de sentido” entre la mente del

<sup>7</sup> Abordaremos esta noción capital en V.I. al finalizar este artículo.

filósofo y la del no filósofo, que se agudiza todavía más por la nota que el comentador introduce a continuación de esa cita:

En el artículo titulado «Le métaphysique dans l'homme» (*Sens et Non-sens*. Paris, Nagel, 1948, p. 187), Merleau-Ponty expresa la misma intuición de manera aún más impactante: “El hecho metafísico fundamental es ese doble sentido del *Cogito*: estoy seguro de que hay ser, a condición de no buscar otra clase de ser que el ser para mí” (Barbaras (1998), p. 13).

Hagamos más explícita la base sobre la que se asienta ese planteamiento inicial: llámese *las cosas mismas, el mundo mismo, eso que nosotros percibimos, lo objetivo, lo sentido (le senti)*, el otro término de la relación, todas esas expresiones confluyen -desde este contexto y con este planteamiento- en la noción misma de *Ser*, “a condición de no buscar otra clase de ser que el ser para mí”. Mas en contra de lo que pueda parecer, la descripción del hecho sensible en Merleau-Ponty “no impide que la dimensión del encuentro, es decir, de la pasividad, sea preservada, ya que, en potencia, la facultad de sentir es completamente distinta del objeto que ella siente” (Barbaras (1998), p. 18). Sin embargo, esa *distinción* es siempre problemática, y la expresión escrita se adelgaza al máximo en el intento de preservar la unidad-dualidad de la experiencia que se quiere describir:

Una filosofía auténtica del sentir debe poder hacerse cargo de esa doble determinación: ella debe pensar conjuntamente la *indivisión* del sentiente y de lo sentido -sin la cual la sensación recae del lado subjetivo del pensamiento o del lado objetivo de la cualidad bruta- y su *diferencia*, sin la cual no se puede dar cuenta de la sensación como experiencia, es decir, como siendo en cierta manera un encuentro. La dificultad de una filosofía de la sensación es la de llegar a pensar una unidad donde no se pierda la dualidad de lo subjetivo y del mundo, y a captar al mismo tiempo esa dualidad de un modo tal que ella no venga a contradecir la experiencia en la que el sujeto y el mundo devienen indiscernibles (Barbaras 1998, p. 14).

Para Barbaras, Aristóteles propone una solución bastante apropiada a la doble exigencia aquí mencionada. Ya en su primera obra fenomenológica<sup>8</sup>, Merleau-Ponty había vinculado indisolublemente el cuerpo-sujeto, el otro y las cosas en un único sistema<sup>9</sup>. Esa tesis se radicaliza

<sup>8</sup> Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945 (en adelante, “PhP”).

<sup>9</sup> Para no desviarnos demasiado del hilo del discurso, baste con indicar ahora que dicho sistema recorre toda la PhP, e incluso la obra entera de nuestro autor hasta el

en la última etapa del pensamiento de Merleau-Ponty, período al que se dedica muy especialmente Renaud Barbaras. La ausencia de una alteridad radical<sup>10</sup> en el momento de describir las relaciones entre el cuerpo-sujeto y el mundo, hace perfectamente comprensible que el intérprete de Merleau-Ponty, aún citando a Aristóteles, tienda a ver confirmadas las descripciones merleau-pontianas: “Como lo resume en el *De anima* III, 2, ‘el acto de lo sensible y el del sentido son uno solo y mismo acto, pero su quiddidad<sup>11</sup> no es la misma’ [hasta aquí la cita del *De anima*]: distintos en potencia, el sentiente y lo sensible son uno solo en el acto de la sensación [interpretación del autor]” (*ibid.*, p. 14).

Además de la tendencia a la que acabamos de aludir, súmese también la dificultad de tener que parafrasear a Aristóteles en un punto extremadamente sutil: cualquier cambio estaba ya destinado a alterar el delicado equilibrio logrado. Más adelante veremos cómo una pequeña modificación introducida por la paráfrasis resulta ser decisiva a la hora de describir el acto de sentir.

### 3. ¿Quién está haciendo filosofía?

Así, estos interrogantes iniciales nos instan a aclarar lo más que se pueda el planteamiento del problema por parte de Barbaras. Señalemos ante todo una cuestión que parece ser previa a todo lo dicho hasta ahora. El autor nos presenta “la dificultad de una filosofía de la

final. Consignemos a modo de ejemplo algunas instancias de esa expresión: « le système corps propre-monde » (PhP 61); « retrouver les phénomènes, la couche d'expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés, le système 'Moi-Autrui-les choses' à l'état naissant » (PhP 69); « Le système moi-autrui-le-monde (PhP 73)»; « le système du sujet et de son monde » (PhP 123); « Entre ma conscience et mon corps tel que je le vis, entre ce corps phénoménal et celui d'autrui tel que je le vois du dehors, il existe une relation interne qui fait apparaître autrui comme l'achèvement du système (PhP 405) ». Cf. también Bech (2005), pp. 222 y 239; Carman Taylor, *Merleau-Ponty*: Routledge, N. York, 2008, pp. 143-144.

<sup>10</sup> Con la expresión “alteridad radical” se pretende designar la afirmación de mí y de otro que yo, de tal manera que, negado uno de los términos, no quede negado necesariamente el otro.

<sup>11</sup> Nuestro autor usa la traducción de J. Tricot (Aristote. *De l'Âme.*, Vrin, Paris, 1947). El traductor explica la diferencia de *quiddidad* (cf. pp. 154 y 140), como equivalente a la distinción τῷ ἄρτιμῶν y τῷ εἶναι (*formaliter*, aclara Tricot). También podríamos traducir literalmente τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταίς (425 b 26) como “no siendo lo mismo para los mismos”, es decir, siendo un mismo y único acto el que hay en la sensación, ese acto *significa* (y aquí nos acogemos a la equiparación a *formaliter*) para el sensible, acción, y para el sentiente, pasión, como lo aclara Aristóteles enseguida en el texto (cf. 426 a 1-5), lo cual supone por lo menos dos seres independientes involucrados en la sensación. Mas no será ésta la interpretación de nuestro autor.

sensación". Aun sin pretenderlo, nos suscita otra dificultad: la de dilucidar *quién* es el que nos plantea el problema en cuestión, quién lo descubre y desde dónde lo hace.

Al terminar su larga introducción en la PhP, nos encontrábamos con una acertada advertencia de Merleau-Ponty sobre la que es necesario insistir una y otra vez:

Es chocante ver que las filosofías trascendentales de tipo clásico no se interrogan jamás sobre la posibilidad de efectuar la explicación total que ellas suponen siempre *hechas en alguna parte*. (...) De hecho, el Ego meditante no puede jamás suprimir su inherencia a un sujeto individual, que todo lo conoce desde una perspectiva particular. (...) Una filosofía como el criticismo, en último análisis, no concede ninguna importancia a esa resistencia de la pasividad, como si no fuera necesario llegar a ser [primero] el sujeto trascendental para [sólo entonces poder] tener el derecho de afirmarlo. Ella da por supuesto que el pensamiento del filósofo no se sujeta a ninguna situación. (...) el análisis queda ubicado *ab initio* fuera de mí, sólo hay que desplegar las condiciones generales que hacen posible un mundo para un Yo, –para mí mismo y para los otros (*autrui*)– sin jamás encontrarse con la pregunta: *¿quién medita?* (...) Así, no afirmaremos más una Unidad absoluta, tanto más dudosa cuanto que no puede realizarse en el Ser (*d'autant moins douteuse que'elle n'a pas à se réaliser dans l'Être*), el centro de la filosofía no es más una subjetividad trascendental autónoma, situada en todos partes y en ninguna a la vez (*situé partout et nulle*), [ese centro] se encuentra en el comienzo perpetuo de la reflexión, en ese punto donde una vida individual se pone a reflexionar sobre ella misma (PhP 74-76)<sup>12</sup>.

Haciéndonos eco de estas consideraciones sumamente atinadas, intentemos detectar quién es el sujeto del análisis que nos presenta Barbaras o, si se prefiere, quién es el que hace esta *filosofía de la sensación*. En el caso del autorizado intérprete de Merleau-Ponty, este detalle podría estar explicitado por un nosotros... pero *nosotros* fácilmente

<sup>12</sup> Aclaremos nuestro propósito. Aquí se trata de recuperar una consigna expresada muy claramente en la PhP. Lamentablemente, el mismo Merleau-Ponty se va alejando poco a poco de la misma. Tanto PhP como V.I. parten del yo situado, para luego terminar en el sistema "Yo -el Otro- las cosas" (PhP 69), o la *Chair*, como luego veremos. Por otra parte, cuando decimos *situado* no estamos suponiendo más que un yo particular que emprende su reflexión, lo cual no está reñido con -sino más bien aconsejado por- la *reducción fenomenológica* tal y como la hemos adoptado y matizado.

nos transformamos en narraciones impersonales de *sobrevuelo*, como diría Merleau-Ponty<sup>13</sup>. Sabemos ya que no es ésta una cuestión menor.

No obstante ello, en su último período filosófico "Merleau-Ponty refiere la experiencia del sentir no más a la actividad de un *sujeto sentiente*, ni siquiera concebido como un *ser en el mundo*" (cf. Barbaras (1998), p. 25), con lo cual se distancia sustancialmente de la advertencia inicial, quedando asimismo bastante desenfocado el plano de lo *originario*. Según lo estamos viendo, dicho plano pasa a ser considerado desde otro punto de vista que ciertamente no es el que *yo* pueda tener. En este sentido, notamos un movimiento inadvertido dentro del discurso. Pese a todas las críticas dirigidas a una reflexión poco *encarnada*, no se advierte ahora con claridad dónde poder situar la base más o menos estable del sujeto concreto que hace filosofía. La perspectiva ha ganado una dimensión *cósmica*, por así decirlo. Tal vez sea desde esta nueva amplitud, evidentemente mucho más extensa de la que *yo* pueda abarcar, desde donde se genera toda clase de paradojas que pasan a poblar el discurso. Volvamos a citarlo y sigamos desentrañando las consecuencias de una tal perspectiva:

Si, como acontecimiento, la sensación es una, como experiencia, ella implica una dualidad, por lo menos virtual. (...) Esta tensión reenvía en último análisis a la distancia de lo vivido y del decir: pese a que la sensación es vivida como [-] o en [-] la indistinción de lo subjetivo y de lo objetivo, ella sólo puede ser dicha o pensada en su especificidad a partir de la diferencia del sujeto y de lo sentido, aunque sea para declarar su caducidad. Este aspecto paradójico de la sensación expresa sin duda, en último análisis, la continuidad o el entrelazamiento en nosotros del vivir y del pensar (Barbaras (1998), p. 14).

<sup>13</sup> "(...) hay otro [dogmatismo], que consiste en afirmar la significación presuntiva del objeto sin preguntarse cómo entre dicha significación en nuestra experiencia. El análisis reflexivo reemplaza la existencia absoluta del objeto por el pensamiento de un objeto absoluto y, queriendo sobrevolarlo, pensarlo sin punto de vista, destruye su estructura interna" (PhP 236). "(...) si la cosa y el mundo pudieran ser definidos de una vez por todas, si sus horizontes espacio-temporales pudieran, al menos idealmente, ser explicitados, y el mundo pudiera ser pensado sin punto de vista, entonces nada existiría, yo sobrevolaría el mundo, y lejos de que todos los lugares y todos los tiempos deviniesen reales a la vez, ellos cesarían todos de ser, porque yo no los habitaría ninguno y no estaría comprometido en ninguna parte. Si estoy siempre y en todas partes, no existo nunca ni estoy en ninguna" (PhP 382-383). Josep Maria Bech dedica todo un capítulo de su libro al "pensamiento de sobrevuelo" (cf. Bech, 2005, pp. 62-82).

#### 4. La reversibilidad sensible-sentiente

El *entrelazamiento* merleau-pontiano entre los polos subjetivo y no-subjetivo o, si se prefiere, entre el *Para Sí* y el *En Sí*, se venía insinuando progresivamente incluso desde la *Fenomenología de la percepción*. Allí, el sistema *Yo –el otro– el mundo* nos revelaba que “estamos mezclados con el mundo y con los otros en una inextricable confusión” (PhP 518). Esa mutua compenetración o incluso “promiscuidad” de todo con todo (cf. V.I., 182, 188, etc.) va tomando la forma de una *reversibilidad*, *entrecruzamiento* o *quiasmo* yo –el mundo– el otro, de todo *en sí* con todo *para sí*, de todo sensible con todo sentiente:

(...) el quiasmo es eso: la reversibilidad-[.] / Es sólo por ella que hay paso del “Para Sí” al “Para el Otro”-[.] En realidad [,] no hay ni yo ni otro como positivos, subjetividades positivas. Se trata de dos otros, dos aperturas, dos escenas donde algo va a ocurrir, – las cuales pertenecen ambas al mismo mundo, a la escena del Ser./ No hay el “Para Sí” ni el “Para el Otro”. Uno es el otro lado del otro. Es por eso por lo que se incorporan uno al otro: proyección-introyección-[.] (...) Quiasmo yo – el mundo

yo – el otro

quiasmo mi cuerpo - las cosas, realizado por el desdoblamiento de mi cuerpo en dentro y fuera, –y el desdoblamiento de las cosas (su dentro y su fuera)[.] / Es porque hay esos dos desdoblamientos por lo que es posible: la inserción del mundo entre los dos pliegos (*feuilletés*)<sup>14</sup> de mi cuerpo [y] la inserción de mi cuerpo entre los dos pliegos de cada cosa y del mundo [.] / Esto no es antropologismo: estudiándose los dos pliegos se ha de encontrar [la] estructura del ser – [.] Partir de esto: no hay identidad, ni no-identidad, o no-coincidencia, hay dentro y fuera girando uno alrededor del otro (*il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre*)-[.] Mi nada “central” es como la punta de la espiral estroboscópica, que está *no se sabe dónde*, que no es “nadie” (qui est *on ne sait où*, qui est “personne”) (V.I., p. 317).

Mucho se ha escrito sobre en orden a aclarar este lenguaje<sup>15</sup>. No cabe duda que, si nos limitamos a apreciar nada más que el estilo

<sup>14</sup> Posteriormente considerará más apropiada la metáfora del anverso y reverso (cf. V.I., p. 182). De todas formas, la figura de los dos pliegos ya está explícitamente aludiendo aquí a esa misma reversibilidad.

<sup>15</sup> Entre la ya vasta literatura al respecto, indicamos el esclarecedor trabajo de Graciela RALÓN DE WALTON: “La paradoja pasividad-espontaneidad en la filosofía de Merleau-Ponty”. *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, vol. VI (2001), pp. 118ss.

literario, en esto Michel Malherbe tenía razón de considerarlo más metafórico que el *De Anima* de Aristóteles. Mas independientemente del hecho de si podamos o no llegar a encontrar este nuevo *punto de partida* para la Filosofía, lo cierto es que un “dentro y fuera girando uno alrededor del otro” no parece ya compatible con la concreción o encarnación situada requerida para el filósofo tal y cómo lo reclamaba la PhP. En ese sentido, desde la perspectiva de “nadie” y partiendo de “no se sabe dónde” se tiene toda impresión de que volvemos a ganar una altura de *sobrevuelo* antes cuidadosamente rechazada:

Esta meditación por inversión (*renversement*), ese quiasmo, hacen que no haya simplemente antítesis para-Mí – para-el-Otro, que haya el Ser como conteniendo todo eso, primero como Ser sensible y luego como Ser sin restricción. (...) / El quiasmo no es sólo la permutación (*échange*) yo – el otro (...), sino también permutación del yo y del mundo, del cuerpo fenoménico y del cuerpo “objetivo”, del percipiente y de lo percibido: lo que comienza como cosa termina como conciencia de la cosa, lo que comienza como “estado de conciencia” termina como cosa. / No se puede dar cuenta de ese doble “quiasmo” mediante lo tajante del Para Sí y lo tajante del En Sí (*Ce double “chiasma” on ne peut en rendre compte par le tranchant du Pour Soi et le tranchant de l’En Soi*). Es preciso una relación al Ser que se haga *desde el interior del Ser* [...] (V.I., p. 268. Las itálicas son del original).

Ahora bien, sólo podemos tener acceso a “una relación al Ser que se haga *desde el interior del Ser*” precisamente porque hay esa reversibilidad universal. Es ella la que nos conduce a la noción de *Carne*, entendida como la fuente última de la que emerge toda la realidad, vale decir, toda la actividad o visibilidad que podemos encontrar en el sistema Yo –el otro– el mundo: “La *Überpräsentierbarkeit* [archipresentabilidad] es la carne” (V.I., p. 168, nota 1).

Un extenso estudio sobre la noción de *chair* en Merleau-Ponty viene a corroborar –aunque de forma indirecta– a quién se ha de atribuir, en último análisis, el pensamiento, la reflexión filosófica, y cuál ha de ser la respuesta a la pregunta de la PhP: *Qui médite?*:

Es necesario, por tanto, invertir el orden “natural” de la explicación: “A fin de cuentas, es por la carne del mundo que se puede comprender el cuerpo propio” (V.I. 304). (...) [E]s más bien el ser del sujeto el que aparece como una variante del ser del mundo. (...) El cuerpo como sensible sentiente no hace más que concentrar el misterio de la visibilidad en general, pero no lo explica. La paradoja de un ser que es a la vez uno y doble, cuerpo objetivo y fenoménico

al mismo tiempo, no es una paradoja humana sino la paradoja del Ser mismo (...). [L]a experiencia de la visión es el lugar de una extraña inversión de las relaciones de *percipi* y *percipere* (...): “Es primero por el mundo que yo soy visto o pensado” (V.I. 328). El sujeto percipiente es inhabitado por esa anónima visibilidad, esa reflexión de lo visible que, por la visión, constituye el sujeto percipiente (...). El anonimato y la generalidad del yo percipiente (...) designa “un ‘lago de no ser’ (*lac de non-être*), un cierto nada enfundado en una abertura”, que debe ser entendido como ese hueco interno al ser del cual brota la visión (V.I. 254, 193). El lugar donde encontramos la visión y, ciertamente, donde la sentimos, es una experiencia de desposesión con la cual nos vemos confrontados: ‘(...) son las cosas las que nos poseen, no nosotros a ellas. (...) [E]s el lenguaje que nos tiene a nosotros, no nosotros al lenguaje. (...) [E]s el ser que habla en nosotros, no nosotros los que hablamos del ser’ (V.I. 247). (...) [Q]ueda la tarea de concebir la conciencia no al modo de conocimiento o como posesión de cosas – concebirla [sí] como *Offenheit* (V.I. 252), como la *simple* apertura que brota desde el interior del ser y no desde la interioridad de un *yo* hacia el *no-yo* (V.I. 268, 135). Complicidad, cambio, intrusión, mezcla, son los términos que Merleau-Ponty emplea para describir las relaciones del *yo* a las cosas y a los otros<sup>16</sup>.

Sin embargo, si es necesario “invertir el orden ‘natural’ de la explicación”, en ningún caso es necesario ni posible invertir el orden fenomenológico de la descripción, poniéndome a mí fuera de mí para poder luego sentirme y sentir<sup>17</sup>. Una vez más, por sugerentes y prometedores que nos puedan parecer, planteamientos como estos del V.I. revelan la perspectiva de fondo que inadvertidamente suponen. En efecto, las mismas expresiones empleadas por Merleau-Ponty marcan su evidente e inequívoco carácter impersonal<sup>18</sup>, su “anonymat et généralité” (V.I. 254) radicales, así como la imposibilidad de que un sujeto

<sup>16</sup> Françoise DASTUR, “World, Flesh, Vision” in Fred Evans, Leonard Lawlor (Ed.). *Chiasms: Merleau-Ponty's notion of flesh*. S.U.N.Y. Press, Albany (NY), 2000, pp. 34-36. Las citas de V.I. las hemos traducido del original francés. Cf. también M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz. *Imaginación carnal en M. Merleau-Ponty*. *Revista de Filosofía*. Vol. 28 N<sup>o</sup>. 1 (2003), p. 166.

<sup>17</sup> Sobre esta imposibilidad o inconsistencia volveremos en el último apartado.

<sup>18</sup> “Por una especie de desarrollo natural, ellos [los psicólogos naturalistas] se emplazan en el lugar del pensamiento impersonal, que define la ciencia, a tal punto que ha creído poder separar en sus observaciones lo que pertenece a la situación del observador y lo que son propiedades del objeto absoluto. Para el sujeto vivo, el cuerpo propio podría diferenciarse bien de todos los objetos exteriores; para el pensamiento no situado del psicólogo, la experiencia del sujeto vivo deviene a su vez un objeto más (...)” (PhP 110-111).

encarnado y situado se las pueda apropiar, vivir o experimentar la realidad a la que pretendidamente apuntan. Todo ocurre como si se hubiera olvidado por completo las recomendaciones de su primera etapa fenomenológica. Allí se advertía que “[d]e hecho, el Ego meditante no puede jamás suprimir su inherencia a un sujeto individual, que todo lo conoce desde una perspectiva particular” (PhP 74), “en ese punto donde una vida individual se pone a reflexionar sobre ella misma” (PhP 76).

Se replicará que emparentar las descripciones de Merleau-Ponty a un *pensamiento de sobrevuelo* es ya desmesuradamente excesivo. Se dirá, tal vez, que Maurice Merleau-Ponty era un *yo empírico*, un individuo concreto que nació en Rochefort-sur-Mer en el año 1908, que llevó a cabo esas reflexiones –luego reunidas bajo el nombre de *Le visible et l'invisible*–, a través de las cuales descubrió la noción última de *Chair*. No lo negamos. Nos limitamos a hacer aquí esta observación: lo que descubre finalmente Maurice –si es que tomamos en serio sus mismas reflexiones– es que él sólo pudo acceder a esa noción y a esa comprensión de la realidad porque la visibilidad anónima e intrínseca del Ser se hizo visión en esa instancia particular que se llama Maurice. Y, cuando me toca a mí hacer la misma reflexión que Maurice, termino por concluir con él que “somos el mundo que se piensa”, que “reconocida una relación cuerpo-mundo, hay ramificación de mi cuerpo y ramificación del mundo y correspondencia de su dentro con mi fuera, de mi dentro con su fuera”<sup>19</sup>. El pensamiento que, a primera vista, parecía partir de un individuo particular nacido en Rochefort-sur-Mer, termina teniendo que ser atribuido en último término al anonimato del Ser, toda vez que “es el ser quien habla en nosotros y no nosotros quienes hablamos del ser” (V.I. 247)<sup>20</sup>. Por la similitud de

<sup>19</sup> “Podemos decir que percibimos las cosas mismas, que nosotros somos el mundo que se piensa –o que el mundo está en el centro de nuestra carne–. En todo caso, reconocida la relación cuerpo-mundo, hay ramificación de mi cuerpo y ramificación del mundo, y correspondencia de su interior con mi exterior, de mi interior con su exterior (*correspondance de son dedans et de mon dehors, de mon dedans et de son dehors*)” (V.I. 179).

<sup>20</sup> “Decir que el cuerpo es vidente, curiosamente, no es decir otra cosa sino que es visible. (...) / Más exactamente: cuando digo que mi cuerpo es vidente hay en la experiencia que de él tengo algo que funda y anuncia la visión que otro tiene de él, o que el espejo de él me da. *I.e.*: es visible para mí en principio, o por lo menos cuenta como *lo Visible*, del que *mi* visible es un fragmento. *I.e.*: en esa medida mi visible se vuelve sobre sí para ‘comprenderlo’. ¿Cómo podría darme cuenta de ello sino porque mi visible no es en absoluto una ‘representación’ mía, sino carne? *I.e.*, capaz de abarcar mi cuerpo, de ‘verlo’. Es primero por el mundo que yo soy visto o pensado (...)” (V.I., pp. 325-326). “La carne del mundo, (...) es la indivisión entre ese Ser sensible que yo soy y de todo el resto que se siente en mí, indivisión placer-realidad – (...)” (*Ibid.*, p. 309). Si bien no se puede identificar sin más la «carne del

la trayectoria descrita más que por defender aquí una vinculación histórica efectiva, nos viene a la mente la caracterización que hace Jean Nabert de lo que él llama un primer tipo de pensamiento reflexivo:

En la primera [orientación del pensamiento reflexivo], la reflexión analítica coincide con el movimiento al curso del cual una conciencia finita descubre que ella recibe todo su ser del Ser que se refleja en ella y le da también el impulso necesario para volver a unirse a su principio. Las ideas, las normas, las exigencias y la idea misma del ser gracias a las cuales, en su marcha ascendente, una conciencia particular se va acercando a lo que es su fin más íntimo, ellas mismas son suscitadas por el Ser. (...) En el olvido aparente del Ser, ella no deja de ser advertida por su inquietud, por su deseo, por la experiencia que ella hace de una privación, de la presencia y de la acción de una trascendencia. (...) La regresión analítica describe las etapas que es necesario recorrer y las ilusiones que deben ser disipadas para que se efectúe ese progreso hacia la conciencia de sí que es, idénticamente, conciencia que el Ser toma de sí en un ser finito<sup>21</sup>.

Si cambiamos la lucidez y transparencia cabal del Espíritu Absoluto por la opacidad irremisible de la *Chair* marcada por el carácter intrínsecamente *quiasmático* —el de la intrínseca y mutua “permutación” Yo-cuerpo-mundo—, la marcha que se da en el pensamiento del último Merleau-Ponty no estaría tan lejos de esa descripción<sup>22</sup>. Entonces,

mundo» con el Ser o la Carne *ut sic*, sólo nos interesa indicar esta absorción ontológica sufrida por el *yo* con la consecuente pérdida de toda identidad propia. En este sentido, no puede haber aquí una “persona”, por lo menos no entendida como una “última solitud entis” (Cf. Johannes Duns Scotus. *Reportatio Parisiensis*, III, *Distinctio* I, *Quaestio* I, n. 4, in *Homo et mundo*: Acta Quinta Congressus Scientiarum Internationalis Salmanticae (21-26) Septembris 1981, pp. 347ss).

<sup>21</sup> Jean Nabert. *L'expérience intérieure de la liberté*. PUF, Paris, 1994, pp. 398-399. Por supuesto que la posición de Merleau-Ponty está reñida desde el comienzo de su trayectoria con una “filosofía de la conciencia”, lo mismo que con una “filosofía reflexiva” (específicamente con la de Léon Brunschvicg: cf. Françoise Dastur. “Philosophy and non-Philosophy according to Merleau-Ponty” in Thomas Baldwin (Ed.). *Reading Merleau-Ponty. On Phenomenology of Perception* Routledge, Oxford, 2007, p. 153). Lo que nos llama la atención es sobre todo la similitud del movimiento reflexivo y su resultado final, quitados todos los envoltorios literarios. En cuanto a la equivocidad del término “reflexión” en la PhP, véase, por ejemplo el amplio estudio de Richard M. Zaner. *The Problem of Embodiment*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, pp. 135-142.

<sup>22</sup> No deja de ser ilustrativa la atracción que, desde el año 1948, ya ejercía sobre Merleau-Ponty el pensamiento del primer Hegel (cf. Françoise Dastur. “Philosophy and non-Philosophy according to Merleau-Ponty” in Thomas Baldwin (Ed.). *Reading Merleau-Ponty. On Phenomenology of Perception*. Routledge, Oxford, 2007, p. 155).

para ser consecuente, el filósofo debería más bien dedicarse a otras expresiones literarias que sean más aptas a “dar voz a la experiencia del mundo” sin traicionar su esencial ambigüedad<sup>23</sup>.

## 5. Rescate del sujeto sensible y del sujeto sentiente

Mas puedo no resignarme a este penoso resultado. Puedo volver a posicionarme desde una perspectiva concreta y desde el *yo* irrepensible —e irreductible a otros— que soy yo. Todavía puedo entenderme como “sujeto de la sensación (*sic*)” (PhP 248) que “no tiene necesidad de ser un puro nada sin ningún peso terrestre” (*ibid.*). En efecto, la experiencia que tengo de mí mismo, sin la intervención de teorías más o menos sofisticadas, no es la que podría tener un “ser presente en todas partes a la vez, coextensivo con el Ser” (PhP 249), pero tampoco la de “un mundo que se piensa” a sí mismo, ni de ser yo una “nada ‘central’ (...) como la punta de la espiral estroboscópica, que está no se sabe dónde, que no es ‘nadie’” (V.I., p. 317). Al contrario, “el espectáculo percibido no es el del ser puro. Tomado exactamente tal y como lo veo, es un momento de mi historia individual” (PhP 249).

De hecho, como ya lo habíamos anticipado, Barbaras sólo puede ver confirmada la perspectiva del último Merleau-Ponty por una pequeña alteración en la formulación aristotélica, pero que resulta decisiva: “Como lo resume en el *De anima* III, 2, ‘el acto de lo sensible y el del sentido son uno solo y mismo acto, pero su quiddidad no es la misma’ [hasta aquí la cita del *De anima*; a continuación, la paráfrasis]: distintos en potencia, el sentiente y lo sensible son uno solo en el acto de la sensación” (*ibid.*, p. 14). Como podemos apreciar, el autor confunde inadvertidamente el acto de los sujetos con los sujetos del acto, cuando todo el mérito de la formulación original consiste en hacer persistir la dualidad inicial antes, durante y después del acto sensible, pese a la identidad de éste. Por si esa dualidad no estuviera ya demasiado clara en la primera proposición (“el acto del sensible y el del sentido es el mismo y único acto”: dualidad sensible-sentiente),

<sup>23</sup> “Por lo tanto, la tarea de la literatura y la de la filosofía no pueden estar ya separadas. Cuando se trata de hacer hablar la experiencia del mundo y de mostrar cómo la conciencia se escapa en el mundo, no podemos arrogarnos una transparencia perfecta de la expresión. La expresión filosófica asume las mismas ambigüedades que la expresión literaria, si es cierto que el mundo está hecho de tal suerte que no puede ser expresado sino en ‘historias’ y como indicado con el dedo (*montré du doigt*)” (Maurice Merleau-Ponty. *Sens et non-sens*. Gallimard, 1996, pp. 36-37. Cf. Françoise Dastur. “Philosophy and non-Philosophy according to Merleau-Ponty” in Thomas Baldwin (Ed.). *Reading Merleau-Ponty. On Phenomenology of Perception*. Routledge, Oxford, 2007, pp. 161-162.

queda más explícitamente reafirmada en la segunda: “pero su ser no es el mismo”<sup>24</sup>. La permanente dualidad sensible-sentiente otorga una distinta significación a su idéntico acto: lo que para el primero es una *acción*, para el segundo es *pasión*<sup>25</sup> y, no obstante, se trata de un mismo y único acto, tanto es así que el *movimiento* se da en el sentiente y no en el sensible<sup>26</sup>. Por otro lado, pese a su unicidad o identidad absoluta, ese mismo acto, cuya subsistencia aparte no tiene sentido afirmar, requiere la dualidad de los *seres* (“su ser no es el mismo”) a los que necesariamente se refiere. Justamente para no dejar el sentiente y el sensible “en una inextricable confusión”, la definición de Aristóteles precisa que, aun siendo idénticos los actos del sentiente y del sensible, esa identidad no anula su alteridad como agente y paciente.

Por tanto, hemos de negar aquella *unicidad inicial*, tal y como la caracteriza Barbaras, unicidad propugnada respecto del sensible y del sentiente para luego concluir en la “indistinción” entre ellos, fundamento para la reversibilidad merleau-pontiana. Es interesante notar cómo el pequeño cambio añadido en su paráfrasis, trastorna toda la descripción de forma definitiva. Efectivamente, es así como hace desaparecer el carácter dual de la experiencia originaria, desterrándolo al campo de la descripción: “pese a que la sensación es vivida como o en la indistinción de lo subjetivo y de lo objetivo, ella sólo puede ser dicha o pensada en su especificidad a partir de la diferencia del sujeto y de lo sentido (...)”<sup>27</sup>. De esta forma, el autor se ve obligado a hablar

<sup>24</sup>¿No se trataría, quizás, de un pequeño y comprensible descuido aislado en el texto, siendo la intención de Barbaras la de identificar sólo los actos de sentiente y sensible? Además del hecho de que el marco teórico en el que se inscribe su descripción no se lo permite, la identificación sensible-sentiente se repite una y otra vez en el texto, ya sea como atribuyéndosela a Aristóteles, ya sea como negando la alternativa entre la identificación y la distinción sensible-sentiente en el último Merleau-Ponty (cf. Barbaras (1998): dos veces en la p.16, luego en las pp. 18, 27, 28, y 31).

<sup>25</sup> Este punto revela otro aspecto de gran interés. No son dos actos, como si se tratara de causa y efecto: no hay más que un acto que es la acción del sensible padecida por y en el sentiente, acto en el que consiste justamente la relación *inmediata* entre ambos. En cuanto a esa alteridad radical siempre supuesta por Aristóteles, su plena justificación deberá pasar por una refutación directa del solipsismo de la que no podemos ocuparnos en este trabajo. Sólo mencionemos aquí la presentada por Sartre en la *Introducción* de su obra capital, donde aparece ya la irreductibilidad del *En sí* al *Para sí*. En efecto, una subjetividad absolutamente pura “se desvanecería” (cf. Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 28-29).

<sup>26</sup> Cf. Aristóteles. *De Anima*, III, 2, 426a2-5.

<sup>27</sup> Es cierto que la frase sigue: “aunque sea sólo para declarar su caducidad”. El autor se ve obligado a hacer esa “aclaración”, puesto que suscribe la tesis merleau-pontiana de la reversibilidad sentiente-sensible. Pero, al hacerla (esa aclaración), quita con una mano lo que nos había ofrecido con la otra. Es muy difícil rechazar

de una imposible “relación que precede los términos que conserva en su interior (...)” (Barbaras, 1998, p. 19; cf. pp. 13 y 20). Sobre esa base, no hay dificultad para encontrar como experiencia originaria un “entrelazamiento en nosotros del vivir y del pensar” (Barbaras -1998-, p.14).

Es así cómo la postura adoptada y confirmada cobra un efecto perturbador en el discurso. Esto lo podemos ver si, volviendo a la perspectiva de un filósofo concreto que se pone a meditar, logramos distinguir dos situaciones muy diversas:

A) el hecho o experiencia originaria;

B) el tener que “pensar” ese hecho, incluyendo la descripción<sup>28</sup> que podemos hacer del mismo.

Si convenimos en que *el sentir* es el hecho primordial (A), ciertamente debemos admitir que está supuesto como ya realizado cuando lo intentamos describir (B). Tenemos, pues, que  $B \rightarrow A$ . Sin embargo, la tesis del entrelazamiento quiasmático dice bastante más que esta simple implicación (pues, en su simplicidad, “ $B \rightarrow A$ ” supone todavía la irreductibilidad *En sí - Para sí*). La tesis en cuestión, sostiene que “no hay el ‘Para Sí’ ni el ‘Para el Otro’” pues “uno es el otro lado del otro” (V.I., p. 317), por lo cual, “pese a que la sensación es vivida como o en la indistinción de lo subjetivo y de lo objetivo, ella sólo puede ser dicha o pensada en su especificidad a partir de la diferencia del sujeto y de lo sentido, aunque sea sólo para declarar su caducidad. Este aspecto paradójico de la sensación expresa sin duda, en último análisis, la continuidad o el entrelazamiento en nosotros del vivir y del pensar” (Barbaras (1998), pp. 13-14).

Ante todo, notemos que al describir la experiencia originaria de mi acto de sentir, si distingo entre sentiente y sensible en esa descripción, no hago más que cumplir con la consigna estipulada y expresar dualmente la dualidad de la experiencia de la que parto: “yo siento algo”. Por otra parte, no estoy *contra-diciéndola*, simplemente porque la estoy *diciendo* por primera vez. No hay un *decir* de la experiencia

impunemente toda afirmación tética, positiva, aunque sea en pro de una “teoría renovada de la potencia” (Barbaras, 1998, p. 15). Lo Visible es potencia intrínseca del Ser: “es la visibilidad intrínseca del Ser (*visibilité intrinsèque de l'être*) que lleva en ella la posibilidad de la subjetividad (...)” (*ibid.*, p. 25). Una afirmación tan osada trae consigo un desproporcionado –e incluso imposible– *onus probandi*. Todo lo que se afirma como *intrínseco al Ser* es *intrínseco a todo*, con lo cual se aplica perfectamente aquí el adagio *dictum de omni, dictum de nullo*. En último análisis, si dejamos que se decante el remolino de todas las tesis con sus negaciones, la última palabra es la afirmación de una *negatividad*, con lo cual debemos seguir esperando que se nos afirme algo que mínimamente pueda ser verdadero o falso.

<sup>28</sup> Como se echará de ver, nos atenemos aquí a la equiparación *pensar-decir* propuesta por Barbaras a efectos de su filosofía de la sensación.



*contra-dicho* por un *decir* de la descripción: en este nivel hay un solo decir, toda vez que *experimentar* o *vivir* no consiste en ningún *decir* —y aquí reside justamente su carácter originario y antepredicativo—, con más razón si ese *experimentar* originario es descrito en términos de acto idéntico de sujetos distintos.

Retomemos la afirmación de Barbaras que habíamos formalizado como una doble implicación entre el sentir y el decir. Siempre que volvamos a la descripción elaborada por un filósofo mínimamente identificable en el tiempo y en el espacio, situado ante lo sensible de forma no solipsista, hemos de afirmar la irreductibilidad *En sí - Para sí*, y entonces no se ve por qué, para *sentir* (A), necesito al mismo tiempo *decir* o describir lo que siento (B). Esto supuesto, hemos de desistir de *conectar necesariamente sentir y decir* ( $A \leftrightarrow B$ ) con la consecuente pérdida de la “continuidad o el entrelazamiento en nosotros del vivir y del pensar”.

Todo ocurre como si la necesidad de quitar aquella molesta dualidad entre *En sí* y *Para sí* obnubilara por completo una distinción que tendría que ser poco menos que evidente, vale decir, la que hay entre la experiencia originaria y la expresión articulada de la misma, por lo cual la filosofía posterior a la PhP tuvo que cargar con la siguiente cuestión: “¿cómo pensar conjuntamente la unidad del sentir como acontecimiento y la dualidad que implica en cuanto experiencia susceptible de ser formulada? Correlativamente, ¿cómo pensar la indivisibilidad del sentir revelada por la descripción de tal modo que no niegue la distinción constitutiva recogida en el discurso?” (Barbaras (1998), p. 24). Es así como se erige un falso problema del que no sorprende derivarse una desconcertante solución. “Merleau-Ponty se sitúa, pues, más allá de la alternativa, todavía grávida en Aristóteles, entre la diferencia del aparecer y del que aparece (del sensible y del sentiente) y de su identidad” (*ibid.*, p. 31)<sup>29</sup>. Por tanto, disuelta la distinción *ser en sí - ser para sí*, el *Ser* es ahora intrínsecamente sensible o simplemente *no es*. No es difícil vislumbrar que ese carácter intrínseco de la visibilidad de lo visible trae consigo aparejado la impli-

<sup>29</sup>De hecho, siempre encontramos en el discurso aristotélico ese *bajo continuo* metafísico que mantiene permanentemente la distinción entre los sujetos de atribución (por un lado) y todo lo que se le puede atribuir predicativamente (por otro), porque todo lo que se le puede atribuir predicativamente supone como fundamento de tal posibilidad la afirmación del ser como siendo mínimamente sujeto de la predicación. Con esto no queremos justificar un punto de partida ya explícitamente metafísico para toda la investigación filosófica. Más bien pensamos que ese comienzo del filosofar ha de pasar primero por la Fenomenología, para sólo entonces proporcionar un acceso universalizable a los planteamientos netamente metafísicos que esa misma fenomenología descubre y exige.

cación necesaria entre visible y vidente, haciendo que toda la descripción se resuelva en una especie de *monismo* metafísico, atestiguado de forma constante, aunque velada, mediante las nociones de *chiasma* y, especialmente la de *Chair*, conforme hemos visto.

## 6. Alteridad de sujetos, identidad del acto

Ahora bien, si volvemos a las nociones que hemos tomado prestadas a Aristóteles constatamos que nos proporcionan una descripción por lo menos más plausible del acto de sentir. El sentiente en cuanto sentiente está siempre en relación de dependencia de un sensible (en lo que se refiere al acto concreto de sentir, claro está). Tal dependencia impide todo y cualquier reduccionismo de los términos relacionados a una relación previamente establecida. Por otra parte, en cuanto acto, la sensación es al mismo tiempo pasión del sentiente y acción del agente sensible, con lo cual se desactiva por completo lo que se suponía ser una aporía insoluble: el tener que poner en relación a dos entes independientes, que en el momento de la relación siguen siendo independientes, pero que a partir de la misma, en uno de ellos —en el sentiente— empieza toda una serie de actos, ahora sí, en toda su positividad, dependientes de él e independientes del otro. Aclarémoslo una vez más: el momento puramente pasivo es únicamente el de la sensación pura y actual. El movimiento intencional que se dirige originariamente al acto sensible ya depende del sujeto sentiente. En este sentido, un mismo sujeto —yo— es titular de dos tipos de actos irreductibles entre sí: el acto sentiente y el acto intencional<sup>30</sup>.

Es así como se irán removiendo todos los demás aspectos aporéticos de la cuestión. En efecto, desde esta perspectiva, el acto que motiva la actividad intencional subjetiva sigue siendo irreductible a la misma como *no intencional*. Esto no obsta que el acto del sentir, siendo uno y el mismo acto de dos sujetos distintos, y siendo en su actualidad *no intencional*, pase a ser el polo atendido o *intendido* por el sujeto sentiente, aunque ya no *en cuanto* meramente sentiente, sino ahora en cuanto titular de intencionalidad. Por eso decimos que la sensación actual así descrita ocasiona o *motiva* la actividad subjetiva, porque a ese acto no intencional se seguirán otros de muy distinta índole ordenados a obtener aquella *incorporación* (cf. V.I., p. 317) de la realidad que llamamos conocimiento. Así, aunque el conocimiento

<sup>30</sup> Si en nuestros análisis perdemos de vista el sujeto de los actos, el mismo carácter irreductible de los mismos nos impelerá a optar: o bien todo se vuelve, en último análisis, intencionalidad (o, por lo menos, *ingrediente* suyo), o bien todo se convertirá en “pensamiento objetivo” (cf. PhP, XIII, 60, etc.), tan omnipresente en las neurociencias.

humano siga siendo afirmado inequívocamente como un proceso llevado a cabo por el espíritu y en el ámbito de la libertad, nada obsta que su otro polo más originario —el acto sensible— caiga bajo el reino de la necesidad. De este modo, ni el espíritu queda reducido a la materia, ni la materia al espíritu.

Ya muy adelantado el proceso de conocimiento, mejor dicho, cuando su ciclo ya esté suficientemente completado, sólo entonces habrá lugar para la descripción del mismo. Esa descripción, por tanto, no presenta más aquel carácter paradójico al que parecía estar condenada, puesto que lo descrito en términos duales no desmiente sino que confirma la dualidad del momento originario y fundante de las actividades cognitivas (manteniéndose constante la distinción entre sentiente, sensible y acto de sentir). En todo esto no hay, pues, ninguna contradicción a ser esquivada. Y no podría ser de otro modo: si lo que buscamos es una “filosofía auténtica del sentir”, ésta sólo puede ser ejecutada mediante actos predicativos de un filósofo siendo, por ende, un momento derivado respecto de la experiencia antepredicativa que carece de ellos.

## 7. Última palabra sobre la reversibilidad sensible-sentiente

Antes de terminar este breve y selectivo recorrido, no podíamos dejar de decir una palabra más explícita sobre esa noción clave para la última etapa del pensamiento merleau-pontiano, la de *reversibilidad*, a la que hicimos tanta mención.

Decíamos que la mirada envuelve, palpa, desposa las cosas visibles, como si estuviera con ellas bajo una relación de armonía preestablecida, como si las supiera antes de saberlas (...). ¿Qué es esta preposesión de lo visible, ese arte de interrogarlo según sus deseos, esa exégesis inspirada? Tal vez encontraríamos la respuesta en la palpación táctil, donde interrogante e interrogado están más próximos, y respecto de la cual, la [palpación] con los ojos es, después de todo, una notable variante. ¿De dónde viene que les doy a mis manos ese grado, agilidad y dirección de movimientos capaces de hacerme sentir las texturas de lo liso y de lo rugoso? Es necesario que entre la exploración y lo que me enseñará, entre mis movimientos y eso que yo toco, exista alguna relación de principio, algún parentesco según el cual (...) [esos movimientos sean] la iniciación y la apertura a un mundo táctil. Eso sólo puede suceder si, al mismo tiempo que sentida desde dentro, mi mano sea también accesible desde fuera, tangible ella misma, por ejemplo, por mi otra mano, si ella toma lugar entre las cosas que ella toca (...), se abra en fin a un ser tangible del cual ella es también parte. Por ese entrecruzamiento (*recroisement*) en ella del tangente y del tangible, sus movimientos propios

se incorporan al universo que ellos interrogan (...). Lo mismo sucede en el caso de la visión (...) (V.I. 175-176).

Según la descripción del acto sensible que veníamos dando, e intentando mantener la *metáfora filosófica* de una “armonía preestablecida”, la única armonía que cabe señalar es la de la potencialidad del sentiente para el acto sensible. Difícil es decirlo en términos más simples y con menos supuestos, tal y como lo intenta hacer siempre la Fenomenología. El acto sensible no requiere en absoluto el “parentesco” previo que se le atribuye, además, por necesidad. El poder sentir del sentiente no supone el poder sentir del sensible (por una parte), ni el poder afectar del sensible un poder afectar del sentiente (por otra parte), al menos “en principio” (como reza el texto que acabamos de citar). Volviendo al mismo, no vemos en qué reside la necesidad que se apunta allí: “Eso sólo puede suceder si, al mismo tiempo que sentida desde dentro, mi mano sea también accesible desde fuera (...)”.

Asimismo, desde la perspectiva del *Cogito situado*, ese *sentir desde fuera* carece de sentido. Dicho toscamente, no puedo sino sentir “desde dentro”, ya sea que sienta una naranja en mi mano derecha, ya sea que sienta mi mano izquierda. Pese al escándalo fenomenológico que pueda suscitar, el que yo sienta, con mi mano izquierda, mi mano derecha que la aprieta, no presenta ninguna diferencia ni peculiaridad, puesto que es uno sólo el que siente, al que *llegan las sensaciones*, por así decirlo: yo<sup>31</sup>.

Una naranja no puede sentir mi mano, se dirá. En contra de lo que parece, esto no refuerza, sino que debilita la tesis de la reversibilidad “cuya paradoja constitutiva está ya en todo lo visible” (V.I. 179), y no sólo en el hombre; tanto más si no hay ninguna proyección antropomórfica en ello (cf. *ibid.*). Al revés, debido a esa “disolución (*déhiscence*) del vidente en el visible y del visible en el vidente” (V.I. 201), puedo decir que “[e]s primero por el mundo que yo soy visto o pensado” (V.I. 328).

<sup>31</sup> Aclaremoslo. No estamos diciendo que el cuerpo propio tenga para mí el mismo significado que una naranja, sino que hay que distinguir el análisis del hecho originario como tal de todos los demás análisis a los que la Fenomenología podrá sucesivamente dedicarse. En este sentido “la cuestión de saber cómo el cuerpo propio puede ser sentido, visto y tocado, no representa más un problema: no estamos hablando ya del mismo cuerpo. Es necesario decir que ‘mi’ cuerpo, en tanto que visto, lo es con mismo título que todas las cosas vistas. Pero ese cuerpo visto no es reconocido *como mío* por su extensión, su forma o incluso por los límites que lo separan de los demás cuerpos, sino porque el cuerpo que veo es un cuerpo activado por el esfuerzo [en la acepción de Maine de Biran] (...). Nuestro cuerpo propio sólo logra ser uno por el movimiento impulsado, es *uno* cuando responde [a la intención motriz]” (Anne Devarieux. *Maine de Biran. L'individualité persévérante*. Million, Paris, 2004, p. 244).

Mas volviendo a la objeción en tanto que objeción, si es cierto que una naranja no me puede sentir, tampoco es mi mano derecha la que siente la izquierda, sino que *soy yo* el que siente a ambas, ya sea que se toquen o no: no hay dos sujetos, sino uno solo. Cuando *se tocan*, yo soy el sujeto de esa acción, no “ellas”. El misterio sólo aparecerá si comienzo a personificar mis manos<sup>32</sup>, si se suben al palco tres personajes distintos: yo, mi mano derecha y mi mano izquierda. Si me descuido, mis manos terminarán por quitarme todo protagonismo, e incluso toda visibilidad escénica.

Aquí hay otro tipo de deslizamiento: del *yo*, el discurso va a parar, no a un *Yo Trascendental*, ni a una Mirada cósmica impersonal (que serían *más* que *yo*), sino que se pierde el *yo* en aras de lo que es *menos* que *yo* (en este caso, mis manos). Al desenmascarse esa inadvertida personificación de las manos, así como otras tantas similares, se cae también la tesis de la reversibilidad, vale decir, la esencial inserción del vidente en lo visible y viceversa (cf. V.I., p. 184). Ahora bien, sin reversibilidad tampoco habrá “Carne”.

Mas el experimentar las manos que se tocan no deja de ser aleccionador. Consideremos que tengo mis manos quietas sobre el teclado antes de su “encuentro”. Me determino a tocar mi mano derecha con el índice de la mano izquierda y ya empiezo el movimiento correspondiente. Lo interesante es que, antes de llegar a tocarme –y sabiendo ya que sentiré algo muy familiar, para nada extraño–, de hecho no siento mi dedo índice

<sup>32</sup> Es interesante notar que los estudios sobre la reversibilidad merleau-pontiana no hayan podido advertir esa personificación de las manos (cf., por ejemplo: Emmanuel de Saint Aubert. “De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie de Piaget”. *Alter* N° 16 (2008), p. 124). Pero tampoco Michel Henry, aun criticando a nuestro autor, se percibe de ello. Desde las primeras páginas de su ensayo, es el cuerpo propio quien *se siente a sí mismo* y que, además, es la condición de posibilidad de lo sensible (cf. Michel Henry. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 10). Así, volvemos a presenciar un olvido del verdadero sujeto y la personificación de lo que no lo es. Al no distinguir el acto de un sujeto del sujeto de ese acto, Michel Henry también se suma a una mala interpretación brentaniana de Aristóteles (cf. Franz Brentano. *Aristóteles*. Labor, Barcelona, 1983, pp. 44-46). No comprende que el hecho de que *yo* no sienta no invalida por razones esenciales el hecho de que otro sujeto sea sensible, es decir, ejerza unos actos que pueden o no ser sentidos por mí, pero cuyo ejercicio no depende de mí, precisamente porque no soy el sujeto universal de todos los actos. Estas distinciones habrían permitido a Henry una impugnación eficaz de la “absolutización de lo sensible” (cf. pp. 150-152), pero también una profunda revisión de sus propias tesis, empezando por la noción de “auto-impresividad” (cf. *ibid.*, especialmente p. 210).

hasta que no alcanza mi mano derecha<sup>33</sup>. ¿No es este un hecho curioso? ¿Acaso no nos está mostrando paladinamente la dependencia que el sentiente guarda respecto del sensible? Ni siquiera yo mismo en cuanto sentiente podré sentir mi propio dedo índice mientras éste no me *afecte* o, si se prefiere, mi mano derecha sentiente no puede sentir ni siquiera mi dedo izquierdo sensible si éste no le *afecta*. Puedo imaginar la sensación, puedo recordarla, puedo desecharla, pero antes que me toque, no sentiré nada. Mi dedo índice conserva su fuerza actual sensible, mi mano derecha su capacidad sentiente, pero el acto del sensible y el acto del sentiente sólo se hacen uno solo cuando el sensible me afecta. No hay aquí ninguna *reversibilidad*, sino dependencia no recíproca del sentiente respecto del sensible: el sensible no pierde su actualidad ni antes, ni durante, ni después de la sensación; pero el sentiente sólo logra ver actualizada su capacidad cuando aquél le afecta. Las *manos que se tocan*, lejos de fundamentar la tesis de la reversibilidad, devienen su peor contraprueba.

Otro intento reciente de volver más plástica dicha reversibilidad es el de Alia Al-Saji (McGill University, Canada). Comentando un pasaje de *L'oeil et l'esprit*<sup>34</sup>, dice el autor:

¿Qué ve el espejo cuando yo comparezco ante él? Considera lo que hace de mí un cuerpo – él contempla mi carnal secreto, la chispa necesaria para hacer de mí un sintiente-sensible, vidente-visible (...). Allí donde, profana, la visión cartesiana sólo encuentra un envoltorio exterior, la posibilidad de ser un autómata – el espejo va más lejos. Lo que ve es la estructura reversible de mi cuerpo: ese lazo [entrelazamiento] irreductible, esa unidad del sentiente y del sensible; ese fuego que me hace vivir mi propio cuerpo. / Como la visión del pintor, la mirada del espejo es una génesis<sup>35</sup>.

Examinemos más despacio las razones por las que yo me puedo reconocer en el espejo. Esto no se debe, claro está, a la comparación de esa imagen especular con otra anterior (mi imagen en un lago o cualquier otro fenómeno especular), puesto que eso no haría más que

<sup>33</sup> No estamos teniendo en cuenta ninguna cenestesia, pero porque el mismo ejemplo de las manos nos lo pide. En efecto, de tenerla en cuenta, no se hablaría de manos que se tocan, sino del *yo* que siente una sola de las manos y/o cualquier otra zona de su cuerpo.

<sup>34</sup> “Más cabalmente que las luces, las sombras y los reflejos, la imagen especular bosqueja en las cosas el trabajo de la visión” (Maurice Merleau-Ponty. *L'oeil et l'esprit*. Gallimard, Paris, 1964, p. 32).

<sup>35</sup> Alia Al-Saji. «La vision dans le miroir. L'intercorporéité comme commencement d'une éthique dans L'oeil et l'esprit» in Renaud Barbaras, Mauro Carbone, Leonard Lawlor (Eds). *Merleau-Ponty: entre esthétique et psychanalyse*. [Chiasmi international (6)], Mimesis, Milano, 2005, p. 259.

postergar la respuesta. Tampoco podemos apelar al conocimiento de una imagen previa, independiente de cualquier fenómeno especular, puesto que estaríamos destruyendo el concepto mismo de imagen (visual, se entiende). El reconocimiento especular se debe a que, a las sensaciones visuales proporcionadas por el espejo, se corresponden, mejor dicho, se sincronizan exactamente las sensaciones músculo-faciales<sup>36</sup> que tengo (y otras de cualquier otro índole, sentidas directamente, "sin espejos"). Esa sincronización la puedo constatar simplemente por el hecho de que puedo manejar a mi antojo dichas sensaciones visuales. Pero esto hace que el ejemplo del espejo en nada contribuya a la tesis de la reversibilidad: sigue habiendo un solo sentiente (yo) y un solo sensible en cada caso (la imagen visual y la sensación táctil o, si se quiere, cinestésica)<sup>37</sup>. La imagen especular no aporta más que la ilusión de otro sentiente inexistente hasta convertir en "alguien" más sofisticado aun que el yo cartesiano: el espejo me ve, contempla mi carnal secreto, su mirada no es profana, es capaz de ver la estructura reversible de mi cuerpo, etc. Como el mismo nombre lo indica, sólo se trata de un auténtico espejismo. Sigue faltando aquí la fundamentación requerida para la tesis de la *reversibilidad*, según el "índole de la comprobación requerida por su sentido"<sup>38</sup>, con la consecuente duplicación injustificada del sentiente en el sensible, y viceversa.

Por otra parte, yo no soy sentiente y sensible ni al mismo tiempo ni en el mismo sentido. Es un contrasentido aplicar el adjetivo "sensible" al yo sentiente. Si se quiere, se puede decir que yo siento mi propio cuerpo y tomo conciencia de esa sensación, pero no me puedo sentir a mí mismo en cuanto sujeto de atribución. A ese acto se ha de llamar más propiamente "conciencia refleja" o "autoconciencia". En ese sentido, el yo no es visible, ni su invisibilidad puede ser entendida como el reverso de una imposible visibilidad. La conciencia o experiencia del propio yo no sólo torna ociosa la tesis de la reversibilidad

<sup>36</sup> La Biología explica esa sensación "interna" como advenida de los llamados "propioceptores". Nosotros nos atenemos aquí a lo que una descripción estrictamente fenomenológica pueda tener acceso. En definitiva, es la perspectiva biraniana del "esfuerzo" (mencionado ya por Anne Devarieux -cf. *supra*, nota 31-) la que pone de manifiesto el grave malentendido del que la "reversibilidad" padece.

<sup>37</sup> Volvamos a insistir sobre este punto. La fenomenología podrá hacer descripciones y análisis muy profundos y éticamente útiles sobre el "rostro propio" o la "mirada del otro", pero de lo que se trata aquí es de explicitar las condiciones últimas de posibilidad para dichos análisis, por lo cual no podemos hacer intervenir lo condicionado en la fundamentación de lo condicionante. Conviene más bien resignarnos momentáneamente a la *mirada profana* de Descartes.

<sup>38</sup> Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica, Madrid, 1993, p. 111.

universal, sino que también cuestiona el apelativo "Visible/Invisible" como expresión última de toda la realidad<sup>39</sup>, y la consecuente noción de "Carne". Quizás esto explique también el curioso hecho de que haya sido ignorada enteramente por la Filosofía en toda su historia, hasta ser descubierta por nuestro autor<sup>40</sup>.

## Resumen

La última etapa de la fenomenología de Merleau-Ponty pone especial énfasis sobre lo sensible, de tal modo que es factible desentrañar de su postera obra una incipiente *filosofía de la sensación*. Varios autores han comparado dichos bosquejos con los análisis de Aristóteles acerca del acto de sentir. El presente artículo busca examinar la propuesta merleau-pontiana, sobre todo bajo la guía de Renaud Barbaras. Se atenderá especialmente a dilucidar la perspectiva que subyace a algunas tesis contenidas en *Lo visible y lo invisible* (1964) concernientes al problema de la sensación, perspectiva que difiere sustancialmente de la indicada en su momento por la *Fenomenología de la percepción* (1945). La noción de *reversibilidad* entre sensible y sentiente será criticada, habiéndose indicado las virtualidades de la definición aristotélica del sentir.

Palabras clave: Aristóteles - Merleau-Ponty - acto de sentir - reversibilidad sensible-sentiente.

## Abstract

The last stage in the development of Merleau-Ponty's phenomenology puts special emphasis on the sensible, so that it is arguable that in his last work an emerging *philosophy of sensation* can be identified. Several authors have compared these sketches with Aristotle's analysis about the act of sense. The present article seeks to examine the Merleau-Pontian proposal, particularly under the guidance of Renaud Barbaras. Special attention will be put to elucidate the outlook that underlies some theses contained in *The Visible and the Invisible* (1964) concerning the problem of sensation. These ideas differ substantially from his earlier thought contained in the *Phenomenology of Perception* (1945). The notion of *reversibility* between sensible and sentient will be criticized, whereas a virtual Aristotelian definition of sensation will be revealed.

Key-words: Aristotle, Merleau-Ponty, act of sense, reversibility sensible-sentient.

<sup>39</sup> Respecto de la *Intraontología* del último Merleau-Ponty, cf. Josep Maria Bech, *op. cit.*, pp. 24ss.

<sup>40</sup> "Lo que nosotros llamamos carne, esa masa interiormente trabajada, no recibe nombre en ninguna filosofía" (*Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie*) (V.I., p. 193).