

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
Licenciatura en Filosofía

**PREÁMBULO AL ESTUDIO DE LA FENOMENOLOGÍA
A PARTIR DE MERLEAU-PONTY**

Tesis para obtener el grado de: Licenciatura

Presenta: Andrea Mirón Ramírez

Director de Tesis: Dr. Diego Ulises Alonso Pérez

Asesores: Dra. Cintia Candelaria Robles Luján, Dr. Jean Orejarena Torres

MAYO DE 2023



PREÁMBULO AL ESTUDIO DE LA FENOMENOLOGÍA A PARTIR DE MERLEAU-PONTY

Andrea Mirón Ramírez

Primavera 2023

A mis padres: Roberto y Alejandra

A mis hermanos: Roberto y Sebastián

Contenido

1. Merleau-Ponty Critica al Pensamiento Moderno	5
1.1 La Crítica al Racionalismo	6
1.2 Critica al Empirismo.....	15
1.3 Síntesis.....	21
2. Acercamiento a Husserl y el Método fenomenológico.	24
2.1 La epojé y reducción.....	26
2.2 Intuición e intencionalidad	31
2.3 La subjetividad trascendental constituyente	36
2.4 La estructura cruzada de la Fenomenología.	38
3. Merleau-Ponty y la fenomenología.	44
3.1. Merleau-Ponty un filósofo francés.	46
3.2. Las contribuciones merleaupontyanas a la fenomenología.	51
3.2.1 Lo que percibimos: el mundo y el espacio.	54
3.2.2 Quien percibe. ser-hacia-el-mundo	61
3.2.3 El porqué de lo percibido: el campo trascendental y la ontología de la carne	75
4. Epílogo a una fenomenología de la carne mediante la percepción del arte en la pintura. 81	
Bibliografía.....	87

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo explora el estudio de la *fenomenología* a partir de la exposición e investigación del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty; el fin de este mismo es ofrecer una explicación básica y analítica que nos ayude a asimilar el horizonte en el cual navega el renombrado *método fenomenológico*. A lo anterior, pretendemos que este tratamiento nos lleve de la mano a entender el proceder fenomenológico y nos brinde un cimiento firme en el cual podrán ser construidas nuestras futuras indagaciones.

En ciertas investigaciones filosóficas que transitan entre finales del siglo XIX y que continúan presentes hasta nuestros días, existe una pregunta común que se caracteriza por la búsqueda de respuestas a problemas que la anterior época no había cuestionado. Particularmente en el pensamiento filosófico tales preguntas se han direccionando más a cuestionar su labor, y con ello su forma de proceder en el mundo ya que las tesis principales de la modernidad, su cultura y su historia habían quedado obsoletas, pues sus posturas ya no respondían a estas nuevas preguntas que se han hecho presente en nuestra época.

Hasta ahora se ha nombrado como *contemporáneo* a ese nuevo pensamiento el cual engloba todas estas inquietudes desordenadas que esbozan de forma amable un sinfín de formas de pensar; entre ellas se encuentra la renombrada *fenomenología*. Como Heidegger en su introducción a *Ser y Tiempo* explica, “la expresión consta de dos partes: fenómeno y logos. Ambas remontan a términos griegos: *phainomenon* y *logos* [...] La fenomenología sería, pues, *ciencia de los fenómenos*”¹, que si siguiendo la derivación del sustantivo al verbo, “la expresión “fenómeno” debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente”².

En este texto hemos apostado por el estudio de la fenomenología ya que consideramos es uno de los discursos contemporáneos que más procura indagar en nuestra realidad viva, es decir, en aquella con la cual estamos y somos todos los

¹ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Santiago: Editorial Universitaria, 1997, p.5

² Ibidem

días. Hemos encontrado en esta ciencia una aliada que es amigable a cualquier otro ámbito de estudio ya que su método puede ser aplicado a las ciencias exactas como las sociales y hoy en día somos conscientes de que el estudio de ella ha promovido el desarrollo de una nueva forma de tratar los problemas de nuestra época. Temas como: *Fenomenología de la arquitectura* de Steven Holl; *Fenomenología de la religión* de Heidegger; *Fenomenología del Diseño* de Luis Álvarez Falcon; *Fenomenología y feminismo* por Ma. Carmen López; nos sorprenden la manera en que estas problemáticas ha podido ser expuestas a través de una narrativa metodológica que presume de su enfoque experiencial. Con ello nosotros adjuramos que el proceder de la filosofía por el camino fenomenológico apenas ha abierto sus puertas a una inmensidad de oportunidades de estudio, por lo cual su comprensión haría que las problemáticas contemporáneas se desarrollaran mediante un tratamiento enriquecedor.

Husserl, reconocido en el ámbito filosófico como el padre de la fenomenología, apostó por desarrollar a lo largo de su vida como filósofo un método que ayudara al estudio e investigación de las cosas tal y como son. Ahora nosotros con el presente texto pretendemos llegar a identificar lo más esencial en el proceder del dicho método, es decir del *fenomenológico*; a esto, hemos elegido a Merleau-Ponty para examinar aquellos principios con los cuales podremos indagar en el mundo a través del ojo fenomenológico, pues en las lecturas de sus investigaciones hemos podido asimilar en él a un fenomenólogo que ha expuesto en sus escritos su preocupación por lo que le rodea, además de identificar en sus textos una prosa sumamente rica y en ocasiones un poco romántica, nos ha atrapado en la lectura fenomenológica, con lo cual hemos logramos asimilar lo más fundamental del método.

Comenzando por un análisis a las críticas fenomenológicas al pensamiento moderno, en el primer capítulo nos centramos en entender *por qué* las principales corrientes de la modernidad, el racionalismo y el empirismo, ya no son fructíferas para futuras investigaciones contemporáneas. En el segundo capítulo nos pareció pertinente indagar sobre el origen de la fenomenología y la forma de acceso del renombrado método. En el tercer capítulo lo situamos en la fenomenología

merleauPontyana, comenzando por observar el panorama bibliográfico de Merleau-Ponty, pasando por las particulares contribuciones de él a la fenomenología. Por último, en el capítulo cuarto terminamos desarrollando un pequeño epílogo de la fenomenología mediante temas que personalmente nos resuenan, como lo es el arte visual, especialmente la pintura.

1. Capítulo I: Merleau-Ponty y la crítica al Pensamiento Moderno

El presente capítulo tiene como fin esclarecer las principales ideas de las corrientes filosóficas del racionalismo y empirismo, para así, después, mostrar cuál es la postura que Maurice Merleau-Ponty tiene ante ellas desde sus trabajos fenomenológicos.

Tal crítica nos demostrará el *porqué* del fin del pensamiento moderno, pues si bien es sabido que tanto el empirismo como el racionalismo, han sido los dueños de las principales tesis filosóficas entre los siglos XVII a XX, ahora es tiempo de entender *cómo* estas filosofías se muestran caducas para el pensamiento contemporáneo.

Como la historia de la filosofía nos lo cuenta, en la modernidad el racionalismo y el empirismo fueron los eternos contrincantes en descubrir el acceso a la *razón*, hasta que en 1771 Kant publica la famosa *Crítica de la razón pura*, texto en el cual rechaza ambas posturas del pensamiento moderno enjuiciándolas como dogmáticas al conocimiento, y con ello apostando a una nueva interrogante sobre la posibilidad de la metafísica. Dice Kant: “se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de enseñar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios”³, este propósito de Kant se desarrollará alrededor de la crítica que se hace tanto del empirismo como del racionalismo.

La postura kantiana, posteriormente desarrollada como *Idealismo alemán*, continuó con el proceso de búsqueda sobre la posibilidad de la metafísica, siendo esta una brecha para futuras críticas a la filosofía en tanto filosofía (de las cuales no nos detendremos a abordarlas) hasta llegar a principios del siglo XX, con la

³ Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*, Madrid: Gredos, 2010, p. 9.

fenomenología, de donde se destaca la crítica a la filosofía misma, su modo de proceder a ella misma y a los fenómenos que la rodean.

Continuamos en las siguientes paginas al abordar las críticas que hace la fenomenología a las corrientes anteriormente mencionadas, para llegar a un análisis minucioso del *método fenomenológico*, específicamente nos centraremos en la discusión del texto *La Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty, ya que consideramos al filósofo francés, junto con su obra, como una pieza clave para entender y desarrollar el proceder mismo de la fenomenología en general; con ello pretendemos acercarnos a ese “nuevo” acceso al modo de hacer filosofía en nuestra contemporaneidad.

Para Merleau-Ponty a partir de la crítica al racionalismo y empirismo, nos muestra que ambas corrientes nos dirigen a un pensamiento reducido de la experiencia ya que procede a partir de conceptos determinados “en el primer caso la conciencia es demasiado pobre, y en el segundo caso demasiado rica para algún fenómeno que pueda *solicitarla*”, pero en ambas la conciencia siempre permanece determinada. Por ello lo que se busca es el desarrollo de un método que permita la significación del mundo sin que éste caiga en la mera conceptualización.

Merleau-Ponty encontró en la fenomenología las herramientas para acceder al mundo sin determinarlo o reducirlo a las ciencias. En los siguientes apartados de esta investigación buscaremos esclarecer las críticas merleau-pontyanas a la filosofía moderna para así después realizar un análisis al método fenomenológico y entonces nosotros poder argumentar que es este método el cual nos brinda esa nueva forma de acceder a las cosas y al mundo.

1.1 La Crítica al Racionalismo

Como es sabido la crítica del pensamiento moderno trasciende en entender el conocimiento a partir de la *dualidad* del sujeto pensante, tal concepción fue retomada del pensamiento platónico-idealista. Siendo específicos la crítica que Merleau-Ponty se da en relación al racionalismo cartesiano, en el cual esta dualidad

se da a partir de la separación del *cuerpo* y el *alma*, entendiendo al primero como una maquina expuesta a las sensaciones como los animales, y el alma como eso alejado de la sensación, pero muy cerca del mismo cuerpo. A continuación, notaremos cómo es que esta dualidad que transita en el pensamiento moderno, es la premisa que posibilita del conocimiento.

Para Descartes, el *alma* será aquello “por lo cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocerse que éste, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuando es”⁴. A lo anterior, entendemos que el alma en Descartes será verdaderamente la propiedad de la subjetividad y lo que de alguna forma permite *ser*. Por otro lado, se encuentra el *cuerpo* entendido como algo “continuo o un espacio infinitamente extenso en longitud y anchura y altura o profundidad, divisible en varias partes que pueden tener varias figuras y magnitudes y ser movidas o trasladadas en todos los sentidos, pues los geómetras suponen todo eso en su objeto”⁵. Con lo que notamos la clara unión de Descartes con la ciencia, pues el *cuerpo* es lo entendido por la geometría, como una extensión, será eso de lo que se crea conocimiento y *no por el cual se crea conocimiento*, el cuerpo se entenderá a partir de su objetivación de sí mismo.

Siguiendo a Merleau-Ponty, pensar al sujeto como una dualidad, *cuerpo-alma*, nos deja en una situación equívoca de la experiencia y conocimiento que se tiene del mundo. Para Merleau-Ponty el racionalismo se sitúa en el mismo terreno que el empirismo, ya que ambos “toman por objeto de análisis el mundo objetivo”⁶, es decir, el mundo que se concibe como algo ya dado, expresado e incluso tematizado por la ciencia, pues si nos preguntamos por la experiencia del mundo, tanto el racionalista como el empirista formularan su respuesta a partir de lo ya conocido, de lo ya “demostrado” por la ciencia.

Si bien, el racionalismo desde Descartes a Kant optó por una filosofía crítica del conocimiento, esta crítica siempre había tenido un modo de proceder metódico y científico. Recordando a Descartes, preocupado por la inseguridad de su conocimiento, creó un *método* que le ayudará de alguna forma a incrementar su

⁴ Descartes, Rene. *Discurso del Método*, México: Editorial Posgrados UNAM, 2022, p. 32.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*, México: Planeta, 1993, p. 48.

conocimiento sin tener que dudar de él. Dice Descartes: “el haberme metido desde joven por ciertos caminos, que me han llevado a ciertas consideraciones y máximas, con las que he formado un método, en el cual pareceme que tengo un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento [...]”⁷. Tal idea que remitía a un *método*, de la que Descartes habla en el texto *Discurso del Método* publicado por primera vez en el año de 1637, fue aceptada y no cuestionada por toda la filosofía Moderna hasta llegar a Kant, como lo iremos mostrando.

Sin embargo, el reproche de la Fenomenología (y con ello la objeción de Merleau-Ponty) a la filosofía Moderna es pues que la estructura del método adoptada por Descartes para el incremento de su conocimiento es copia de un proceder meramente científico que apunta a la matematización de la naturaleza, el mundo y la subjetividad; en el cual se cuestiona todo lo habido y por haber, con especial crítica hacia los sentidos y sensaciones del cuerpo, pero nunca se *critica el proceder mismo*, el proceder metódico deductivo de la ciencia. Lo que se pretende poner en cuestión es pues que desde el siglo XVII hasta Kant, nunca se había interrogado el método en sí.

El que Descartes y toda la filosofía moderna optaran por un método científico para enjuiciar la veracidad de nuestros sentidos, los dejó en un análisis filosófico abatido, en donde la vida se enjuiciaba y conocía a partir de la mera objetividad. Los fenomenólogos notarán una contradicción de principio, en donde critican que el mismo método científico que ha llevado a los científicos a verdades más claras que la metafísica, está constituido en un primer momento, a partir de los sentidos del hombre. Pensemos, si la ley de la gravitación universal de Newton nos dice que la fuerza con la que se atraen dos cuerpos tiene que ser proporcional al producto de sus masas dividido por la distancia entre ellos al cuadrado:

$$F = G \frac{m_1 m_2}{r^2}$$

⁷ Descartes, *Discurso del Método*, op., cit., p. 34.

es pues que para la creación de esa ley se necesitó la cientifización de la *experiencia primera* de la gravedad, la cual sólo fue posible a partir de los sentidos de cierta persona, en este caso de Newton. Recordemos la anécdota que el físico cuenta: sentado debajo de un árbol donde una manzana le golpeó la cabeza y que entonces, fue ahí donde él *experimentó* la gravedad a partir de la caída de aquella fruta.

Lo que queremos rescatar con lo anterior es que si bien, Descartes rechaza las sensaciones del cuerpo por no considerarlas claras y apuesta por un método que toma como modelo a la matemática y a la geometría, como la fórmula que dará total veracidad al conocimiento, lo hace sin antes considerar que los mismos métodos científicos ya estaban basados en la misma experiencia del hombre. El saber que $2 + 2$ son 4 y el tener claridad y veracidad de la afirmación es pues porque antes del yo en el acto de sumar, existió alguien que experimentó y demandó la *creencia* de que efectivamente $2 + 2$ son 4. Incluso es de mencionarse que la confirmación de saberes matemáticos y científicos se dan a partir de la experiencia sensible de los mismo.

El tener como punto de partida un sistema meramente matemático y científico, deja como resultado que todo lo puesto en cuestión se dé a partir de un mundo objetivado, Merleau-Ponty notará un gran problema con ello, pues “el intelectualismo se presenta ordinariamente como una doctrina de la ciencia, y no como una doctrina de la percepción”⁸. El que Descartes y todos sus seguidores hayan reprochado todas las sensaciones del cuerpo dan por resultado la ignorancia de la experiencia y con ello a la percepción del mismo mundo, pues un sujeto que se encuentre en la ignorancia de sus sensaciones, de eso verdaderamente experimentado, sólo apuesta a algo más, a un ideal antes creado. Claramente ahora podemos notar la influencia del *Mundo de las Ideas* de Platón a toda la filosofía moderna.

La duda metódica cartesiana pretende dudar de todo, incluso Descartes llegara a tal punto de dudar de que duda, pero el problema no es la duda sino el

⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p. 61.

cómo y desde dónde se está dudando, ya que la duda cartesiana se establece en el enjuiciar todo conocimiento a partir de un método científico, es decir a partir de lo determinado y como hemos visto, todo método en este ámbito procede de una primera experiencia sensible no cuestionable, entonces, ¿cómo Descartes pudo estar tan seguro del proceder científico si este mismo antes fue creado a partir de los sentidos? Merleau-Ponty critica este proceder mismo y considera que uno de los principales errores del pensamiento moderno fue que “el intelectualismo delimita el sentir mediante la acción de un testimonio real sobre mi cuerpo”⁹.

Con un mundo objetivado del cual comienza el análisis filosófico cartesiano, nos arroja a un *cuerpo objetivado* y con ello una *subjetividad objetivada*, concepto que como veremos nos presenta los verdaderos problemas filosóficos de toda una era, los cuales se ligan conjuntamente con problemas sociales, psicológicos, éticos, históricos, políticos e incluso científicos, que hasta en nuestros días aún se presentan. Por ello preguntamos entonces, ¿cuál es el verdadero problema de optar por una subjetividad objetivada?

Desde que Nietzsche en *Así habló Zaratustra* ya había notificado el gran error de la modernidad al entender a la subjetividad como algo dual y objetiva, las filosofías posteriores entendieron que tal problema no sólo era meramente filosófico, sino pues que tenía un postulado más trascendental. Si bien sabemos que Merleau-Ponty y algunos fenomenólogos franceses no hacen mención de las críticas nietzscheanas hacia la filosofía moderna, nos parece importante traerlas a colación para tener mayor claridad sobre el problema social que trae consigo una determinada concepción de la subjetividad en la modernidad y con ellos el vacío contemporáneo que deja tal problema.

En el texto *Maurice Merleau-Ponty Filosofía, corporalidad y percepción*, Esteban A. García menciona que: “Nietzsche ataca las bases mismas del cartesianismo al afirmar, por un lado, que el que haya pensamiento no redundaba en la certeza del sum y, en sentido inverso, que si el yo existe no es primera ni esencialmente pensamiento”¹⁰, sino más bien un hecho. El famoso *cogito ergo sum*

⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰ García, Esteban, *Maurice Merleau-Ponty Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires: Rhesis, 2012, p. 40.

“*pienso entonces soy*”¹¹ cartesiano, en el que se había afirmado que lo que soy es precisamente lo que pienso, había dejado por un lado que el mismo pensar ya era un acto, y con ello una experiencia y percepción de sí mismo, de la misma subjetividad, el que yo me piense a mí no es una efectividad del existir, pero el ser sí, pues es quien me permite la acción del pensar y con ello el pensar de mí. Pues si bien aceptamos la máxima cartesiana sería preciso primero aceptar que alguien más (Dios) es quien posibilita el mismo acto de pensar y con ello el *ser*. Con lo anterior queremos hacer notar que una subjetividad objetivada precisa de un *ente* exterior a mí que posibilite la acción y con ellos el ser de mi subjetividad.

El que un *ente* más allá de mí sea quien me permita mi existencia crea grandes problemas ideológicos para toda una época, García los deja en claro al ejemplificarlos en el problema del amo y del esclavo, dualismo que se deja ver “cuando el poeta homérico describe a Agamemnon, la organización política da muestra de haber cambiado mucho y los reyes con centro, que aparecen en los dos primeros cantos de la *Ilíada* manteniendo relación semejante a las que describe el centurión romano en el primer siglo de la era cristiana”¹² y que tal organización política continuará marcándose dual hasta principios del siglo XX en donde la subjetividad se entenderá a partir de la divinidad y la animalidad.

Continuando con el análisis que hace García al modo de acceder al mundo desde la modernidad, nos deja ver que:

la separación que Descartes estableció entre la conciencia y el cuerpo había creado paralelamente un hiato entre la animalidad y la humanidad. Los animales como cuerpos sin razón no son para Descartes más que autómatas que sólo difieren de las máquinas fabricadas por el hombre en la mayor complejidad de sus partes¹³

¹¹ La traducción de la célebre frase cartesiana la retomamos a partir del curso de *Estética y Filosofía del Arte*, impartido por el Dr. Román Chávez Báez en primavera 2018 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

¹² García, *Maurice Merleau-Ponty Filosofía, corporalidad y percepción*, op., cit., p. 26.

¹³ *Ibid.*, p. 41.

En donde el cuerpo del ser humano se queda entre el acceso a la razón y la sensibilidad.

En esta misma dirección, en donde la subjetividad y con ello el cuerpo del hombre se entienden a partir de dos vertientes que claramente parecen ser no iguales, sino más bien que siempre una debe de predominar a otra, menciona García, no basta con decir que Descartes separa la mente y el cuerpo del hombre otorgando sólo a la primera la esencia de la humanidad, porque esto significaría suponer que ambos términos preexistían en un compuesto. “La “separación” es también una invención o una definición de los términos mismos: el cuerpo “separado” no es el cuerpo tal como es vivido sino sólo el resto de la conciencia, es decir una máquina”¹⁴. La mente, la conciencia, la razón es entendida como la parte con posibilidad de acceso a la divinidad, Dios y la verdad; su separación del cuerpo sensible, de lo encarnado, de esa parte que padece el mundo objetivo o real-efectivo como se menciona en la fenomenología, es lo que permitiría el triunfo ficticio del alma con su propio cuerpo.

La lucha interna del hombre con su alma y cuerpo, nos permite ver que el propósito de vivir para “Platón como para Descartes, en suma, se trata de lograr que la razón como dimensión más propia y valiosa del ser humano, aquella que lo define como tal, se imponga sobre las percepciones sensibles y domine los impulsos de su cuerpo como a los de un animal fatalmente atados”¹⁵, así el ser humano en cada acto está condenado a elegir la “verdad”, una *verdad ideal* fuera de la sensibilidad del cuerpo que le permita llegar al acceso claro de la razón, sin cuestionar antes a esta misma.

Entender al cuerpo humano desde una subjetividad objetivada nos lanza al mundo con la eterna lucha hacia la divinidad, pues ese será el lado humano que se acerque a la *verdad*, para que esto suceda, será necesario el desprecio de toda acción animal. Esta lucha del cuerpo humano se puede entender desde que:

¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

“[Descartes] poseía por delante una idea de ciencia, el de la geometría o el de la ciencia matemática de la naturaleza, y encontró en la certeza que del pensamiento tiene de sí mismo algo así como el axioma a partir del cual deducir el resto de lo real como correlato matemático del pensamiento puro”¹⁶.

Como hemos señalado tal axioma rescatado de la idea de ciencia, nunca fue puesto en duda y más aún, no se evidenció que tal proceder ya traía consigo la experiencia de los sentidos, ahora podemos ver se trata de una eterna lucha falsa contra los sentidos del cuerpo ya que en el mismo conocimiento ya se encontraban participando.

Ahora bien, el que en la época moderna se hayan puesto a los sentidos como el lado negativo del cuerpo, por ser considerados con la parte animal del mismo, dará como resultado ciertos problemas o en temas caracterizados como tabú. Uno de ellos es el sentimiento de culpa del ser humano al apetito sexual, del cual no nos detendremos a explicar pero que bien sabemos será un concepto importante para la ética del sujeto medieval, por ello sólo rescatamos la mención de García sobre Nietzsche en relación a la razón cartesiana, “el yo racional o el espíritu no es según Nietzsche más que un “instrumento” o inclusive un juguete del cuerpo”¹⁷.

Observando ahora al concepto de *razón*, el *alma* en la modernidad como algo claramente apartado del cuerpo sensible y a lo que se contrapone, “a la afirmación cartesiana de que “yo no soy de ningún modo ese ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano” se enfrenta la de Nietzsche: “cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar el cuerpo”¹⁸. Entonces, ¿qué es lo que precisamente soy, ¿qué es el hombre, si para Descartes no soy sólo ese cuerpo objetivo que posibilita mi acceso al mundo, pero tampoco soy solamente alma, pues ella necesita de un cuerpo para estar en este mundo? Y si con Nietzsche ¿soy ese cuerpo en el mundo? Pero ¿qué es lo que me difiere de los demás cuerpos? ¿Cómo es que puedo pensar? ¿Cómo es que puedo

¹⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

¹⁸ *Ibidem*.

sentir? ¿Cómo es que puedo generar conocimiento, cómo es que puedo compartirlo a otros cuerpos y entonces entendernos?

A pesar de ver que la modernidad fue fundada a partir de grandes errores desde el principio de la formulación del método cartesiano, fue gracias a ellos que la fenomenología ha podido desarrollar un nuevo *método* en el proceder de los análisis filosóficos. Tal método, como iremos viendo en las siguientes páginas de esta investigación, será desarrollado a partir de un concepto clave, *conciencia*.

Para García “el *cogito ergo sum* cartesiano fundó cuando menos de derecho la concepción filosófica moderna de la subjetividad como *conciencia* a la par que la posibilidad de las ciencias empíricas en sentido moderno”¹⁹. El que Descartes con su duda metódica nos permitió visualizar una subjetividad pensante, nos hace pues cuestionar sobre la posibilidad de este mismo pensamiento, pero sobre todo entender que el hombre tiene la facultad de pensar y dudar sobre todo lo que le rodea, sin embargo, como hemos mencionado, el equívoco fue que este pensar no tiene relación con el cuerpo viviente, con ese que se encuentra arrojado en el mundo y a su vez nos encontramos con un reproche hacia él. Con la fenomenología veremos que si bien ya se ha apostado por esta subjetividad pensante esta no debe de considerarse dualista, pues más bien deberá entenderse como una subjetividad *quiasmica*²⁰, en palabras de Mario T. Ramírez.

Continuando con las réplicas que Merleau-Ponty hace a Descartes, nos encontramos que, para él, “el intelectualismo se presenta ordinariamente como una doctrina de la ciencia, y no como una doctrina de la percepción”²¹, como hemos mencionado el proceder del racionalismo se da a partir de una objetivación del mundo, o sea de ese mundo antes expuesto por la ciencia, este proceder mostrará que a la subjetividad no le vine el mundo sino simplemente se le da, como algo ya antes constituido sin necesidad de réplica, un proceder, así como veremos limitará la acción del sujeto, lo cual genera peligrosamente un conocimiento meramente dogmático, el cual los fenomenólogos cuestionaran. Merleau-Ponty ejemplifica tal

¹⁹ *Ibid.*, p. 35.

²⁰ Ramírez, Mario T., *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México: Fondo de cultura económica, 2013.

²¹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p. 61.

problema a partir de la acción de *percibir*, pues tal acción nos muestra que lo que se dice que es, puede no ser, pues el horizonte del mundo está sumergido en un sinfín de posibilidades unidas entre sí y con ello la *percepción* se entenderá como algo originario.

En el racionalismo nos encontraremos un predominio por la acción de juzgar, en donde toda acción estará determinada por coincidir o no con la ciencia (y religión, en tonos éticos), tal proceder deja a los hombres como niños o esclavos a la espera de la respuesta, personas que ceden la experiencia y opinión, pues como Merleau-Ponty menciona “juzgar no es percibir”²², las acciones a partir del juicio, siempre estarán delimitadas, clara diferencia a un proceder a partir del percibir, pues este último amplía las expectativas de lo ya conocido y nos permite estar arrojados al horizonte de posibilidades que es el *mundo*.

Como hemos visto en el racionalismo “el mundo recuperado al término de la meditación cartesiana no es el mismo mundo que se perdió al comenzar mediante el ejercicio de la duda metódica. El mundo recobrado es un mundo de puras cantidades”²³, objetos y sin cuestionamientos metafísicos. Un mundo que es a partir de la ciencia dejó por resultado una subjetividad objetiva, limitada, sin percepción, ni asombro sensible, a lo que veremos la fenomenología reprocha e invita a un proceder más experiencial. A su vez debemos mencionar que es el racionalismo quien posibilitó en un primer momento diagnosticar a la subjetividad y que con ello las futuras investigaciones contemporáneas pudieran desarrollarse.

1.2 Crítica al Empirismo

Por otro lado, y continuando con la crítica de Merleau-Ponty al pensamiento moderno, ahora nos dirigimos a analizar la filosofía *empirista* para esclarecer las tesis que la fenomenología pone en cuestión para desarrollar esa nueva forma de hacer filosofía. Como mencionamos al principio de este capítulo, el *racionalismo* y el *empirismo* son las corrientes filosóficas que se replicaban entre sí al poner en

²² *Ibid.*, p. 56.

²³ García, *Maurice Merleau-Ponty Filosofía, corporalidad y percepción*, op., cit., p. 36

cuestión la posibilidad del conocimiento, donde si bien el racionalismo optaba por considerar que el conocimiento se da en el hombre a partir de ideas innatas; el empirismo tendrá como argumento principal rechazar la postura racionalista mencionando que es la *experiencia sensible* del hombre en su vida es lo que le permite que este genere conocimiento.

Para proseguir con el análisis de las réplicas merleau-pontyanas acerca del pensamiento empirista, nos dirigimos a la lectura del *Tratado de la Naturaleza Humana* (1740) de David Hume (1711-1776). En la introducción de este texto se menciona que, “del mismo modo que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para la fundamentación de las otras ciencias, la única fundamentación sólida que podemos dar a la ciencia misma debe basarse en la experiencia y la observación”²⁴, con la cita anterior podemos notar con claridad la dirección de Hume a la pregunta por el conocimiento, pero a su vez cabe preguntarse, cuál sería la diferencia entre la experiencia y observación de la que habla Hume y el concepto de experiencia en la fenomenología.

Para Merleau-Ponty el problema del empirismo radica en la forma en que procede y se entiende a la experiencia sensible, a partir de las *impresiones*, pues a pesar que se considera que el conocimiento se da a partir de estas, entendiéndolas como “las percepciones que penetran con más fuerza y violencia... todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma”²⁵, tales percepciones circularan alrededor de un conocimiento previo de las mismas, pues en el empirismo nunca se habla de lo que en la fenomenología se entiende por *reducción* y/o poner en paréntesis ese conocimiento previo que se tiene de las sensaciones.

Por otro lado, Hume entine a las *ideas* como “las imágenes débiles de éstas [impresiones] en el pensamiento y razonamiento”²⁶, entendiendo así que las ideas derivan de las impresiones que se tienen en la experiencia del mundo. Sin embargo, como veremos con Merleau-Ponty se concluirá que el empirismo, al igual que el

²⁴ Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Obtenido de Libro en la Red: www.dipualba.es/publicaciones, 2001, p. 17.

²⁵ *Ibid.*, p. 20.

²⁶ *Ibidem*.

racionalismo, comienzan sus análisis filosóficos a partir de un conocimiento objetivado y científico, a pesar de la aparente oposición, ambas posturas terminan por objetivar el mundo, la naturaleza y la subjetividad. “La cualidad determinada, por medio de la cual quería el empirismo definir la sensación, es un objeto, no un elemento, de la conciencia; y objeto tardío de la conciencia científica”²⁷. Así podemos notar que el empirismo al igual que el racionalismo fundamentan la posibilidad del conocimiento a partir del mundo objetivado, pues las *impresiones* de las que Hume habla se encuentran preestablecidas, ya que no se dan a partir de una experiencia originaria (como posteriormente lo hablará la fenomenología), sino de a través de una experiencia objetivada.

En un primer momento podríamos entender que la tesis principal del empirismo radica en considerar que el conocimiento se da a partir de las *experiencias*, es decir de las experiencias que padece el ser humano en el mundo en el que se generan las sensaciones. Sin embargo, Merleau-Ponty nos deja ver que, si bien en el empirismo la “experiencia” parece ser el punto de partida del conocimiento, ésta no se refiera a las experiencias primeras, sino más bien a las experiencias que se pueden tener en un mundo establecido, objetivado, pues para Hume las sensaciones se dan a partir de una distinción analítica, en la que interviene la abstracción, es decir, en el empirismo la percepción de cierto objeto se da a partir de la experiencia de sus categorías, antes de su experiencia estética o sensible.

Al poner las cualidades del objeto como el primer acceso al conocimiento, antes que la sensación que estos pueden generar en el hombre, se entiende pues que “el empirismo excluye de la percepción aquella ira o aquel dolor que, sin embargo, yo puedo leer en un rostro...”²⁸, dejando como resultado una experiencia no total del mundo, sino más bien una experiencia predeterminada de la que se excluyen posibilidades, es decir no se considera el horizonte en el cual pueden intervenir diversos elementos en el que se pueden aceptar o rechazar los

²⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p. 28.

²⁸ *Ibid.*, p. 46.

conocimientos de la ciencia, sino pues que solo existe un horizonte en el cual se puede experimentar. Es este el postulado por la ciencia.

Una contribución que podemos rescatar del empirismo al concepto de subjetividad es pues que Hume logró ver que el ser humano además de ser quien razona también es el *qué* del que se razona, el problema trasciende en entender que este *qué* sigue siendo un objeto más entre otros, dice Hume: “no somos sólo los seres que razonamos, sino también uno de los objetos acerca de los que razonamos”²⁹. Hume sigue entendiendo al ser humano como objeto, al igual que la ciencia de su época. Como veremos esto será criticado en la fenomenología y cambiara radicalmente la percepción que se tiene del ser humano.

Como hemos podido ver hasta aquí, una de las críticas de la fenomenología al empirismo se da a partir de la forma en la que se entienden a las sensaciones en relación al concepto de *impresión* en Hume, ya que ésta a pesar de estar destinadas a la acción, por medio de la experiencia, sigue en un ámbito objetivo por partir de un conocimiento previo y analítico, dejando a un lado las emociones que los objetos pueden generar en la persona que percibe. Ahora continuamos este análisis de la crítica de la fenomenología al empirismo a partir del estudio del concepto de *atención*.

Dice Merleau-Ponty del empirismo en relación al concepto de *atención*, que se deduce de la “«hipótesis de la constancia», de la cual se da prioridad el mundo objetivo, en donde se admite que las «sensaciones normales» están ya ahí”³⁰, lo preocupante es pues, que el conocimiento se manifieste a partir de lo que *está ya ahí*, pues es un objeto del cual no se cuestiona, pero tampoco se valida, fuera de lo ya dado en relación a la ciencia, un proceder así “no crea, pues, nada, y lo que precisamente hace surgir las percepciones o las ideas capaces de responder a los interrogantes que me planteaba es un milagro natural”³¹, así pues, para el empirismo la *atención* es un momento que sólo nos arrojaría saberes previos, sin acción, como

²⁹ Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, op., cit., p. 16.

³⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p. 48.

³¹ *Ibidem*.

si el mundo nos arrojara los adjetivos del objeto *atendidos*, sin experimentar antes al mundo, omitiendo que lo experimentado está en relación con lo que se atiende.

Con lo anterior nos queda claro que para el empirismo la *atención* se entiende como un momento paciente del ser humano en vez de considerarlo como un acto, con ello diagnosticamos que un problema en el empirismo es pensar que toda proyección que se juzgue más allá de lo dado, en ese mundo objetivado, está injustificado. Para Merleau-Ponty “la percepción, así empobrecida, se convierte en una pura operación de conocimiento, una grabación progresiva de unas cualidades y de su desarrollo más habitual, y el sujeto perceptor se encuentra frente al mundo como un sabio frente a sus experiencias”³², dejado por resultado un sujeto oprimido, sin posibilidad de una experiencia verdadera de su mundo, “el sujeto perceptor deja de ser un sujeto pensante acósmico y la acción, el sentimiento, la voluntad, siguen por explorar como unas maneras originales de plantear un objeto, porque un objeto se revela atractivo o repelente, antes de revelarse negro o azul, circulado o cuadrado”³³. Como vemos, además de entender que el problema del empirismo es considerar el conocimiento a partir de experiencias previamente objetivas, también se muestra que el sujeto no posee alguna forma de libertar más allá de lo ya dado, limitando así sus sensaciones y experiencias, con ello notamos que el conocimiento tanto en el empirismo al igual que el racionalismo sigue basado en juicios y/o prejuicios no esclarecidos.

Al notar que el sujeto de percepción, en el empirismo, se encuentra en la experiencia de un mundo previamente conocido, nos muestra que en su proceder “el empirismo ... no se ocupa de lo que uno ve, sino de lo que debería ver de acuerdo con la imagen retenida”³⁴, pues a pesar de que Hume señale que “nuestras impresiones son la cusa de nuestras ideas y no nuestras ideas de nuestras impresiones”³⁵, estas impresiones siempre se dan a partir de las cualidades del objeto, dejando en segundo plano la sensación por el mismo.

³² *Ibid.*, p. 46

³³ *Ibidem*

³⁴ *Ibid.*, p. 53.

³⁵ Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, op., cit., p. 22.

Con Merleau-Ponty se entiende que “el empirismo siempre guardará el recurso consistente en tratar el a priori como resultado de una química mental. Admitirá que toda cosa se ofrece sobre un fondo que no es una cosa: el presente entre dos horizontes de ausencia, pasado y futuro. Pero, continuará, estas significaciones son derivadas”³⁶. Como hemos mencionado en relación a las cualidades del objeto, dejando ver que, si tal objeto causa en mí una sensación de reproche, es pues porque con anterioridad experimenté esa sensación hacia él, se entenderá que esa sensación será derivada de las cualidades del objeto y no de las experiencias pasadas.

Si bien hemos entendido que con el empirismo la experiencia del mundo no es completa, Merleau-Ponty agrega que “el empirismo no deforma únicamente la experiencia, al hacer del mundo cultural una ilusión, cuando es el alimento de nuestra existencia. El mundo natural es, a su vez, desfigurado, y por las mismas razones”³⁷, ya que el mundo natural se entenderá a partir de la experiencia de este, siempre y cuando coincida con lo que se lee en libros de ciencias, excluyendo así la experiencia genuina de la *naturaleza del mundo*.

Merleau-Ponty deja muy en claro que el reproche hacia el empirismo es considerar que “la naturaleza de que habla ... es una suma de estímulos y cualidades. De una naturaleza tal es absurdo pretender que sea, siquiera en intención, el objeto primero de nuestra percepción: es muy posterior a la experiencia de los objetos culturales o, mejor, es uno de ellos”³⁸, por ello la experiencia del empirismo se entiende a partir de la sensación inmediata del color, la temperatura y el tamaño de lo percibido antes de experimentar una percepción más completa y alejada de prejuicios.

Con lo anterior se puede entender que en Hume la distinción de la razón se denomina según la comparación de diversas experiencias al realizar determinadas distinciones abstractas entre sus contenidos perceptuales, para diagnosticar si lo que vemos es verdad o imaginación, *impresión* o *idea*, se dará a partir del análisis de nuestras experiencias, pero como lo hemos mencionado el error está en concebir tales experiencias en un mundo preestablecido. Por ello Merleau-Ponty concluye diciendo que “el empirismo

³⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p.34

³⁷ *Ibid.*, p. 46.

³⁸ *Ibidem*.

no es refutable... a base de describir unos fenómenos, un pensamiento que se ignora a sí mismo y se instala en las cosas³⁹.

1.3 Síntesis

Como hemos visto hasta ahora tanto el empirismo como el racionalismo han querido mostrar aparentemente dos vertientes diferentes de las cuales se pueden concebir el conocimiento, pero pese a que sus intenciones parecen ser distintas el proceso de investigación sigue siendo el mismo, ya que este se funda a partir de un postulado ya dado, el del objeto o el mundo como meros objetos y en donde la subjetividad en ambos es objetivada, aunque por vías distintas y hasta opuestas. Dice Merleau-Ponty:

uno y otro toman por objeto de análisis el mundo objetivo que no es primero ni segundo el tiempo ni segundo su sentido; uno y otro son incapaces de expresar la manera particular como constituye su objeto la conciencia perceptiva. Los dos mantienen sus distancias respecto de la percepción en lugar de adherirse a la misma⁴⁰.

Como hemos visto hasta aquí, el *racionalismo* entiende la posibilidad del conocimiento a partir de ideas innatas que participan en la razón del ser humano dando siempre cierta prioridad al sujeto; y el *empirismo* justifica la posibilidad del pensamiento a partir de la experiencia del ser humano en los objetos. Aunque en un primer momento podríamos diagnosticar que el pensamiento racionalista y el empirista son totalmente contrarios, ya que el primero se basa en la razón y el segundo en las experiencias, Merleau-Ponty nos enseña que el proceder de estas corrientes se asemeja bastante, pues ambas comienzan su análisis a partir de un mundo objetivado, donde tanto la razón cartesiana se encuentra justificada en el conocimiento matemático y científico, como la experiencia en los empiristas se entiende a partir de un mundo objetivado, igualmente por las ciencias.

³⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 48.

A continuación, pretendemos dar una síntesis de la crítica de Maurice Merleau-Ponty en relación al modo de proceder del empirismo y racionalismo, de la mano del concepto de *atención*, el cual para Merleau-Ponty será un punto clave para acabar de entender el proceder de estas dos corrientes filosóficas. Con esta crítica podremos observar con mayor claridad cuáles son esos puntos que la fenomenología reprocha y cambia en la forma de preguntar sobre el mundo y la forma de hacer filosofía.

Como lo habíamos mencionado con anterioridad el empirismo entiende a la *atención* desde una experiencia pasiva, es decir a partir de una experiencia empobrecida donde la percepción se da en un mundo objetivado, en el que el sujeto que observa no tiene una gran interacción en él. A su vez, el racionalismo parte del mismo supuesto del mundo objetivado, donde la *atención* carece de acción.

A lo anterior podemos mencionar que, a diferencia del pensamiento moderno, en la fenomenología, el momento de la *atención* que se presenta en cierto objeto, nosotros estamos en la *acción* que posibilita *construir* ese objeto. La *atención* no es sólo un estado inmóvil de la percepción, sino más bien es un estado donde el conocimiento florece, ya que esta percepción no es algo pasivo, sino algo en lo que mi atención y mi interés permite que se destaquen ciertas cosas y otras queden en el trasfondo.

Pensemos en el siguiente escenario, nosotros mismos poniendo atención en la ventada de nuestra habitación nos encontramos sentados, observando cómo el aire que atraviesa esa ventana, afecta a la cortina que la cubre, moviéndola sigilosamente; nosotros estamos participando con el mundo en nuestra conciencia de esa escena, porque la *atención* que ponemos en ese momento nos permite concebir que: hay una ventana en esta habitación en la que me encuentro y de la cual puedo percibir el aire, ya que lo observo al mover la cortina de aquella ventana, siento el aire en mi cuerpo de una escena que en la que atiendo, yo observo, y entonces, me afecta.

Con Merleau-Ponty debemos de entender el concepto de *atención* desde la acción en donde el ser que percibe se encuentra afectado en el transcurrir de tal acción, clara diferencia con el pensamiento moderno, donde la atención se entiende

como un momento en el cual se posibilita la validación de nuestros conocimientos previos, con ello podemos notar que, “ambas doctrinas tienen pues en común esta idea de que la atención no crea nada, como sea que tanto un mundo de impresiones en sí como un universo de pensamientos determinante se sustraen, por igual, a la acción del espíritu”⁴¹, pues en el empirismo y racionalismo la *atención* se encuentra como secundaria a un saber, donde el ser que lleva a cabo la atención se encuentra alejado de tal acción, como mero autómatas.

Gracias al análisis que hace Merleau-Ponty al pensamiento empirista y racionalista (o intelectualista) a partir del momento de la *atención*, nos queda claro el reproche que hace el filósofo francés a los pensadores modernos, ya que como él lo menciona, “prestar atención no es únicamente clarificar más unos datos preexistentes, es realizar en los mismos una nueva articulación a base de tomarlos por *figuras*”⁴². Una vez dirigido lo anterior podemos diagnosticar que, si bien la atención es un momento de la experiencia del ser humano, entonces, la experiencia en sí del mundo también será entendida desde la *afección*, donde la parte subjetiva también se entiende *constitutiva* de la experiencia y no sólo receptora. Una vez entendiendo el concepto de constitución en la fenomenología comprendemos que las cosas (el objeto, el mundo) no aparecen en la experiencia perceptora como un fondo blanco o flotando de la nada, sino que aparecen como un correlato de una *conciencia*⁴³ que está en ellas.

En la fenomenología y especialmente con Merleau-Ponty nos encontraremos con una clara diferencia en la forma de concebir a la subjetividad en el pensamiento moderno, ya que como hemos mencionado ésta se entiende desde una perspectiva objetiva y dualista, pues el ser humano se deja ver como un ser predeterminado por la ciencia y religión, es decir por su cuerpo y alma. Tal pensar que “la conciencia perceptiva se confunde con las formas exactas de la conciencia científica y lo

⁴¹ *Ibid.*, p. 49.

⁴² *Ibid.*, p. 52.

⁴³ Más adelante en el capítulo 3ro, notaremos como para Merleau-Ponty esta conciencia es una conciencia encarnada, arrojada al mundo.

indeterminado no entra en la definición del espíritu”⁴⁴, pues a partir de un conocimiento objetivado no cabría pensar en algo fuera del orden de la ciencia.

2. *Acercamiento a Husserl y el Método fenomenológico.*

En el siguiente capítulo nos enfocaremos en entender a la fenomenología en tanto que fenomenología a partir del estudio de su método. Sabemos que la sola tematización de un concepto fenomenológico es una tarea ardua que podría llevar a nuestra investigación años de estudio, por ello, en este trabajo nos hemos limitado a desarrollarlo como una preparación de nosotros mismos como futuros fenomenólogos. Este apartado se encuentra desarrollado desde nuestros primeros toques a los conceptos fenomenológicos más fundamentales, conceptos que sin los cuales la fenomenología no podría ser entendida y mucho menos podría desarrollar un método.

Concebimos pertinente centrar el análisis de este apartado desde la lectura de *La idea de la fenomenología* (1907) de Husserl, ya que es “un texto clave que muestra el período de maduración de la fenomenología husserliana”⁴⁵ entre la fenomenología descriptiva y la trascendental. Comenzaremos tematizando las problemáticas que Husserl pone en cuestión en relación al conocimiento y la forma de proceder de la filosofía misma, para así después poder realizar un análisis entre la propuesta fenomenológica de Edmund Husserl y la manera en que Merleau-Ponty se apropia de ésta contribuyendo en su estudio fenomenológico con la variable *carne*.

Para nuestro comienzo, nos parece de suma importancia no dar por sentado lo entendido por Fenomenología y por ello pretendemos ser muy claros, aunque breves, al tematizar su historia, esbozar de qué manera surgió en la filosofía y visualizar qué es lo que se quiere decir con la creación de un *nuevo método filosófico*. En este momento queremos familiarizarnos con la fenomenología misma, para así, en algún momento, tener las herramientas necesarias para poder desarrollar investigaciones futuras con este proceder.

⁴⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p. 49.

⁴⁵ Husserl, *La idea de la fenomenología*, op., cit., p. 13.

Como bien sabemos la Fenomenología fue el trabajo filosófico de toda una vida, su arquitecto Edmund Husserl (1859-1938) quiso desarrollar con este nombre toda una nueva forma de entender al conocimiento y la vida misma, pues se había percatado que las investigaciones pasadas de toda una época regida por el naturalismo y cientificismo de la modernidad ya no eran fructíferas para esos años venideros. En el anterior capítulo hemos mencionado las principales tesis de la época moderna de las cuales la fenomenología y con ello Husserl, no concuerdan. Ahora bien, ya que hemos visualizado el conflicto de nuestro horizonte filosófico, es tiempo de mostrar la propuesta que pretende dar solución a tal conflicto.

Se considera a la *Fenomenología* como una de las nuevas disciplinas de la filosofía que nos invita a concebir una nueva forma de *ver* el mundo a través de un método enfocado en la descripción de las *esencias* que se muestran a partir de las *experiencia*, las *sensaciones* y vivencias, de la que en última instancia la *conciencia* (del sujeto⁴⁶) es partícipe, tal método no quiere entenderse como completamente empírico, sino que cuestiona el conocimiento a partir de la participación del ser humano en el *mundo*.

En *La idea de la fenomenología* Husserl entiende que “La fenomenología es la doctrina universal de las esencias, en la que la ciencia de las esencias del conocimiento encuentra su lugar”⁴⁷, a lo que Merleau-Ponty rescatará y dirá que “la fenomenología es el estudio de las esencias y, según ella, todos los problemas se resuelven en la definición de las esencias”⁴⁸, agregando que: “la fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su «facticidad»”⁴⁹. A lo anterior podemos notar que la Fenomenología pretende ser una doctrina que ayude a dar respuesta al *qué* de las cosas y el mundo a partir del estudio de las esencias.

⁴⁶ Lo que ahora entendemos como sujeto no tiene relación alguna a lo entendido por la modernidad como sujeto, ya que como hemos visto ese sujeto es objeto. Más adelante daremos mayor claridad a lo que la fenomenología entenderá a los atributos de sujeto de la modernidad.

⁴⁷ Husserl, *La idea de la Fenomenología*, op., cit., p. 60.

⁴⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p. 7.

⁴⁹ *Ibidem*.

A lo anterior, lo que pretendemos destacar es pues que si bien en la fenomenología se pretende brindar una réplica al *porqué* del que algo sea y/o exista; tal respuesta saldrá a flote, como señala Merleau-Ponty, a partir de la *facticidad* de que *cada cosa sea en el mundo lo que es*, tal facticidad como iremos mostrando sólo se examinará iniciando la *descripción de las esencias*, las cuales responden al *cómo* del aparecer de las cosas, desde su participación más básica, en la experiencia concreta de las cosas mismas en el mundo o mejor dicho mi-mundo.

En otras palabras, la respuesta del *porqué* de la existencia de que este árbol que yo veo atrás de esa venta se dará a partir del árbol mismo siendo y existiendo como árbol en la relación del árbol conmigo y de mí con el árbol. En esta relación de Yo con el mundo y el mundo conmigo, hemos de notar que las esencias no responden a un *qué* sustancial, sino más bien pretenden hacer consciente el entrelazamiento, la unión y construcción de la estructura que hay en esa mezcla de mí mismo con el mundo.

Ahora bien, como hemos mencionado, la fenomenología debe de entenderse como un *método*, un método filosófico que pretende en primera instancia revocar el tan aclamado *Método Cartesiano* y tiene como objetivo definir las *esencias* del mundo que nos rodea o más bien, del que somos partícipes; como método, su proceder se da a partir de ciertos *principios* que Husserl tratará de explicar a lo largo de su vida, y que para nuestros fines resumiremos rescatando sólo aquellos que predominan en el estudio de la fenomenología, entendiendo pues, que cualquier proceder fenomenológico deberá llevar consigo. Para ello nos hemos enfocado en el análisis del texto *La idea de la fenomenología* de Edmund Husserl, publicada por primera vez en el año de 1913, a sabiendas que existen ciertas variaciones de lo que se entiende en cuanto *método fenomenológico* en otros textos del mismo autor además de otros fenomenólogos.

2.1 La epojé y reducción.

Para el comienzo de un análisis fenomenológico es necesario poner sobre la mesa de juego el tan reconocido dicho fenomenológico: *poner entre paréntesis*, es decir “llevar a cabo una reducción fenomenológica, una suspensión de todas las

*posiciones trascendentes*⁵⁰. Pero siendo honestos, ¿cómo entender con seguridad lo anterior?

Siguiendo a Husserl, para el comienzo de un análisis fenomenológico es de suma importancia poner entre *paréntesis* nuestro conocimiento previo del mundo, es decir “que todo lo científico, filosófico, cultural y los supuestos cotidianos debían de hacerse a un lado —no tanto como negarlos, sino como un ponerlos fuera del juicio”⁵¹, entender que todo conocimiento precedente de las ciencias debe ponerse por unos instantes fuera del juego de la fenomenología, pues como hemos visto en el capítulo anterior, para Husserl y todos los fenomenólogos, el proceder de las ciencias se ha efectuado con ciertos errores metodológicos que ahora la fenomenología pretende renovar. Pero, realmente, ¿cómo es que llegamos a la una *reducción* fenomenológica y cuál es la relación de ésta con la *epojé*?

En lecturas de las investigaciones de Husserl entendemos que, a lo largo de la historia del pensamiento humano, la filosofía siempre se ha preguntado por la génesis del conocimiento, es decir por el *cómo* y el *porqué* del pensamiento del hombre; pregunta Husserl “¿Y por qué no surgen esa duda y esa dificultad en el caso de las *cogitaciones*?”⁵² A lo que también le continua la pregunta por la posibilidad de la ciencia, pues ¿cómo es posible que el ser humano en su participación en el mundo haya podido fijar su conocimiento en lo que podría ser lo más trascendental, las ciencias?

Con Husserl en relación a la modernidad nos encontramos con una crítica a toda una forma de pensar y a lo que se le agrega una nueva forma de proceder en el pensar para la contemporaneidad, pues para tener acceso al tan renombrado método fenomenológico, es indispensable entender que nos encontramos en el mundo *siendo, existiendo*, con toda una carga de conocimiento anterior que no ha sido cuestionado y que ahora, nuevamente debe de ser puesto en duda, pero no

⁵⁰ Husserl, *La idea de la Fenomenología*, op., cit., p. 6.

⁵¹ Moran, Dermot, *Introducción a la fenomenología*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2011, p. 11.

⁵² Husserl, *La idea de la Fenomenología*, op., cit., p. 61.

alejado de él, sino más bien, navegando en él, como un submarino en el océano, un océano que nunca podrá ser descrito en su totalidad por la ciencia.

Para García:

“Así como Descartes proponía en su tercera meditación “cerrar los ojos, taparse las orejas, eliminar todo lo sentidos, incluso borrar el pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales” para conducirnos a la evidencia del cogito, Husserl propone en Ideas: “imaginemos [...] la naturaleza entera [...] aniquilada [...], ya no habría cuerpo alguno ni por ende hombre alguno [...]. Pero mi conciencia seguirá siendo una corriente de vivencias absolutas con su esencia propia”⁵³.

Como hemos mencionado en el anterior capítulo, el gran logro de Descartes fue su método, el cual, inspirado por la ciencia, pretendía darle cierta credibilidad al pensamiento filosófico en un tiempo en el que todo habido y por haber parecía ser puesto en duda, pues casi todo carecía de veracidad, para ello era necesario el implemento de un método como el de la ciencia, que le diera credibilidad.

Ahora bien, sabemos que Husserl fue un estudioso de las matemáticas que leyó a Descartes y entendió la problemática de la época moderna, pero el acercamiento a la *psicología descriptiva*⁵⁴ de Brentano fue lo que hizo diagnosticar que esa forma de pensar científicista y naturalista ya había sido sobrepasada por toda una generación en donde las ciencias ya no eran la única herramienta para entender el mundo.

Para lograr esa transformación en la forma de pensar, Husserl pondrá gran atención en la *experiencia* y las *sensaciones* del ser humano en el mundo, y para ello primero será necesario cuestionar *lo ya conocido*, no desde la misma ciencia, sino desde la existencia en sí. García menciona que “desde el mismo comienzo de Ideen cuando Husserl propone la *epoché* como método se reconoce el parentesco

⁵³ García, *Maurice Merleau-Ponty Filosofía, corporalidad y percepción*, op., cit., p. 45.

⁵⁴ Para profundizar más respecto a la relación de Husserl y Brentano recomendamos la lectura de: Moran, Capítulo 1ro, “Franz Brentano. Psicología descriptiva e intencionalidad”, *Introducción a la Fenomenología* 23-61.

con el método cartesiano de la duda, pero se deslinda claramente las diferencias”⁵⁵ pues en la fenomenología no se duda de la existencia y experiencia que tenemos del mundo, como lo hace Descartes, sino que con la epojé se pretende *poner entre paréntesis, suspender* el conocimiento científico, así como los prejuicios que tenemos del mundo.

Con la epojé lo que se busca es llevar a cabo una reducción todos esos conocimientos que hemos ido adquiriendo a lo largo de nuestra vida para así posteriormente poder tener experiencia de una “visión genuinamente fenomenológica, [donde] no nos está permitida ninguna hipótesis científica o filosófica. Debemos atender solamente a los fenómenos en el modo de su ser dado a nosotros, en sus modos de darse”⁵⁶, esta mirada fenomenológica siempre apuesta ser más auténtica a aquello que se nos presenta, pretende ser un descubrimiento sensorial y sensible.

Para Husserl este suspender del conocimiento se da a partir de la *reducción* de este mismo, así una vez puesto entre paréntesis todo ese conocimiento que hemos adquirido en nuestra vida por el ámbito científico y cotidiano, nos quedaremos arrojados ante este mundo con la pura experienciación de este mismo, pues lo que este modo de proceder en el mundo pretende tener una nueva *actitud* frente al mundo que nos permita sensibilizarnos frente a nuestra percepción.

Dermot Moran menciona que la *reducción* se debe de entender a partir de dos momentos. El primero, es aquel que se relaciona con la epojé del conocimiento, pues “le permitía apartarse de todas las formas de opinión convencionales, incluida la psicología del sentido común, así como de varios consensos científicos polémicos sobre diversos asuntos, y de toda teorización filosófica y metafísica sobre la naturaleza de lo intencional”⁵⁷, como ya lo hemos mencionado; el segundo “le permite retornar a y aislar las estructuras centrales de la subjetividad. Dejando de lado los supuestos psicológicos, culturales, religiosos y científicos, y apartándonos de los actos téticos o que postulan significados comunes en nuestros actos

⁵⁵ García, *Maurice Merleau-Ponty Filosofía, corporalidad y percepción*, op., cit., p. 46.

⁵⁶ Moran, *Introducción a la Fenomenología*, op., cit., p. 11.

⁵⁷ *Ibid*, pp. 141-142.

conscientes, surgen nuevas características de esos actos”⁵⁸. Estas características pretender ser descritas mediante esa nueva actitud que solo la fenomenología explica mediante la forma en que el sujeto percibe en unión con lo que se percibe y no sólo enfocar las experiencias a los objetos como lo había hecho la modernidad.

Tal modificación que Husserl da al sujeto y no al objeto es lo que nos permite desarrollar esa actitud ante el mundo que suspende el conocimiento apostando por ese momento de integración pura⁵⁹ con el mundo, “la *epoché* consiste en “poner entre paréntesis”, “fuera de juego” o “desconectar” la tesis de la actitud natural que pone al mundo como algo existente independiente de la conciencia, pero no supone un juicio presuntivo sobre su no existencia como según Husserl lo hace la duda cartesiana”⁶⁰. A diferencia de Descartes, en donde por su parte, pone en duda sus sentidos más no el conocimiento científico que tenemos del mundo, sin embargo, en este último cuestionar el conocimiento científico no tendría sentido alguno, pues el mismo conocimiento ha sido adquirido a través de los sentidos de algún ser humano.

Si bien es la *reducción* lo que de alguna forma permite llevar a cabo el proceder fenomenológico, es gracias a la transformación que presenta el sujeto ante el mundo, a su forma de percibirlo y experimentarlo. “El cambio de orientación permite un «retorno» (Rückgang) a un punto de vista trascendental, para descubrir así un nuevo plano trascendental de experiencia”⁶¹ que nos lleve al acceso más íntimo entre yo mismo y lo que me rodea. La *reducción*, como esa nueva forma de acceso que yo llevo ante el mundo, obsequia un enriquecimiento experiencial y sensible de mi percepción del mundo, pues ya no sólo se trata de realizar proposiciones de lo que observo del mundo, sino de experimentar las sensaciones que me afectan del mundo.

Con los siguientes principios del método fenomenológico nos iremos dando cuenta el gran giro que da Husserl en la forma de *cuestionar el mundo* a diferencia

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Es importante recordar que para Merleau-Ponty la *reducción* nunca puede llegar a ser total o pura, “la lección más importante que nos enseña la reducción es la imposibilidad de una reducción completa”, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p. 14.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 143.

de Descartes y todo el pensamiento moderno “el punto crucial es que en la enumeración de las operaciones de la conciencia el énfasis de Descartes estaba puesto en el pensamiento mientras que el de Husserl está puesto en la percepción sensible”⁶². Con este último el conocimiento del hombre se pretende más íntimo y sin barreras o bien prejuicios, a diferencia de entenderlo como algo inalcanzable y lejos, como nos lo dejaron ver todos los pensadores modernos.

Esta puesta entre paréntesis de nuestros conocimientos científicos y habituales, ha dejado en otros fenomenólogos las herramientas necesarias para llevar a cabo análisis en relación al arte, las cuales dejan a un lado las inquietudes teóricas del arte para así establecer un reencuentro con la mirada y la obra, mediante la atención en el modo de darse de los fenómenos, el cual “El modo de darse queda mejor enfocado cuando los supuestos acerca del mundo son omitidos de la explicación”⁶³ Específicamente en Merleau-Ponty la reducción fenomenológica nos permite tener una percepción de la pintura en un redescubrimiento de ella misma por nuestro cuerpo, estas observaciones las abordaremos mejor el capítulo cuerpo de este texto.

2.2 *Intuición e intencionalidad*

Una vez abordado la *epoché* de la que nos habla Husserl, es momento de entender el siguiente principio, el de la *intuición*. Ingenuamente podemos preguntar ¿qué es la intuición? Y una respuesta rápida la encontramos en el tomo IV del diccionario de Ferrater Mora, en el cual se menciona que “el vocablo 'intuición' designa por lo general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad”⁶⁴, con lo anterior podemos mencionar que la *intuición* es una *acción* que nos hace visibilizar lo que nos rodea a partir del primer acercamiento que tenemos con eso que percibimos, este no es cuestionado, sino más bien lo sobreentendemos, damos por hecho y seguimos en la interacción de nosotros con eso que vemos.

⁶² Ibidem.

⁶³ Moran, *Introducción a la Fenomenología*, op., cit., p. 11.

⁶⁴ Ibid., p. 988.

Ahora bien, con lo anterior debemos tener en mente que la importancia de la *intuición* en la fenomenología y específicamente en Husserl trasciende en comprender que, si bien en un primer momento del método fenomenológico nos hemos despojados de los prejuicios que la ciencia ha puesto en nosotros, ahora, como secuela, es conveniente que “busquemos claridad intuitiva acerca de la esencia del conocimiento”⁶⁵, es decir, que a partir de experiencia y/o percepción del mundo que tenemos mediante la actitud reduccionista, entonces encontremos un punto del cual partir, pero ¿cómo es que llegamos a este punto?

Si bien recordamos en Descartes que ese punto por el cual comienza el método es la certeza de saber que no se puede dudar de que él mismo está dudando, en Husserl el método fenomenológico procederá de entender que: “*el principio de todos los principios es que toda intuición que se da originalmente a sí misma es fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se nos presenta originalmente en la intuición debe sencillamente ser aceptado tal como se da*”⁶⁶ y dentro de los límites que se da. Es decir que la adquisición de “conocimiento” o mejor dicho, significaciones por la vía fenomenológica, sólo se dará a partir de esas primeras impresiones que nos permiten abstraer las experiencias que tenemos nosotros mismos en relación con el mundo y nos posibilita *intencionarlo*.

La intuición que nosotros tenemos del mundo, nos hace ver que nuestra experiencia en él siempre está intencionada algo, que nuestras acciones, pensamientos, percepciones y experiencias siempre están dirigidas a algo; por ello comprendemos que “la doctrina medular en la fenomenología es la enseñanza de que todo acto de conciencia que ejecutamos, toda experiencia que tenemos, es intencional: es esencialmente «conciencia de» o una «experiencia de» una cosa u otra”⁶⁷ y aunque con lo anterior podemos caer en pensar que la intencionalidad nos lleva a mal enjuiciar que el proceder fenomenológico se enfoca sólo en los actos humanos y que la fenomenología sólo parece ser una mera teoría descriptiva de experiencias, debemos entonces diferenciar que la *experiencia de la inducción*

⁶⁵ Husserl, *La idea de la fenomenología*, op., cit., p. 60.

⁶⁶ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México: Fondo de cultura Económica, 2013, p. 129.

⁶⁷ Sokolowski, Robert, *Introducción a fenomenología*, Morelia: Red Utopía, 2012, p. 17.

fenomenológica es distinta a la *experiencia empírica* entendida por las filosofías modernas.

Para que en la fenomenología el concepto de experiencia aborde un sentido totalmente distinto a lo entendido por el empirismo, primero debemos entender cómo es que la experiencia se da en la intuición. Si bien hemos mencionado que la intuición es ese primer acercamiento de yo con el mundo, sin prejuicios; a partir de ella, como menciona E. García notaremos “que entre los actos de la experiencia desempeña en cierto buen sentido el papel de una experiencia primaria de la que todos los demás actos de experiencia sacan una aparte de su poder fundamental”⁶⁸. La intuición es una experiencia que nos permite abstraer esa primera experiencia que hemos obtenido en el mundo y que a partir de ella nosotros intencionamos eso que nos rodea.

Este *intencionar* las cosas del mundo, es lo que nos hace estar dirigidos a él y entender que nuestro modo de ser siempre es sensible a algo, a las cosas, los objetos, el mundo, pero esta “noción fenomenológica de intencionalidad se aplica primariamente a la teoría del conocimiento, no a la teoría de la acción humana”⁶⁹, pues en la fenomenología las intenciones refieren a insinuar las acciones y no a tener la intención de realizarlas. Intencionar es la experiencia mental o de la conciencia que existe entre nosotros y el mundo.

Ahora bien, entendiendo a la *intuición* como esa experiencia que abstrae la experiencia primera de nosotros con el mundo, debemos notar que esta se relaciona directamente con la *percepción*, es decir con el *ver* o mejor dicho con los *sensaciones*. Como bien menciona J. San Marín en su texto *La estructura del método fenomenológico*, “la eliminación de presupuestos se tiene que conseguir una mirada libre que permia intuir cómo son y qué son las cosas”⁷⁰. La intuición debe de entenderse y tematizarse desde la abstracción que tenemos de nuestras experiencias en nuestra conciencia y las cosas, en donde si bien se entiende que esa relación se da a partir de la experiencia primera de la cual hemos mencionado,

⁶⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura ... op.*, cit., p. 128.

⁶⁹ Sokolowski, *Introducción a fenomenología*, op., cit., p. 17.

⁷⁰ San Martín, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: Graficas Maravillas, 1990, p. 24.

esa misma es consecuente de una interacción de sentidos. Por ello para Merleau-Ponty esa unión entre la conciencia y las cosas, se da en el cuerpo ya que es lo que me permite tener experiencias de esas sensaciones que obtengo en el mundo, tal noción la abordaremos con mayor determinación en el capítulo tercero de este texto.

Aunque en un primer momento algunos análisis fenomenológicos entiendan la intuición, solo desde el *ver*, mencionando que “el método será fenomenológico en la medida en la que permanezca en el ámbito del *ver*, del *intuir*”⁷¹; en este trabajo no dejamos a un lado que no sólo el sentido de *ver* es lo que nos permite intuir y con ello llegar a un análisis fenomenológico, sino más bien son todos los sentidos o mejor dicho todo nuestro *cuerpo* lo que posibilita la experiencia del mundo

Si bien la intuición nos invita a experimentar la sensibilidad más pura de nosotros con el mundo es gracias a al desarrollo evidente de este mundo pues,

“las intuiciones con *Evidenz* son sucesos normales, cotidianos, y de hecho su ejemplo constante de una típica intuición o cognición evidente son nuestros actos perceptivos ordinarios en donde el objeto del acto se presenta como es, en su carne, in propria persona. Veo un árbol en un jardín, escuchó el sonido de un violín, y así”⁷².

La intuición nos permite llevar a cabo la experiencia del mundo sin la necesidad de conceptualizarlo sino más bien abstraerlo, por ello la crítica de Husserl a la ciencia en una parte se da a través de esta dirección, ya que éstas fundamentan su conocimiento mediante de experiencias ya conceptualizadas. Lo que se pretende es llevar a cabo una experiencia sumamente sensible de lo que hay evidentemente, lo que me rodea y es. La intuición me permite tener como evidente ese horizonte de sentido del cual pertenezco y sobre todo experimento, me da al objeto en abstracción de su existir, sin propiedades conceptuales que lo acorten, pues permanece oculto a la espera de su redescubrimiento.

Si bien hemos resaltado que la intuición se nos presenta como experiencia, entonces también tenemos que reconocer que ésta se da mediante muchos tipos, ya que dependerá de la forma en que se dan las cosas, es decir, el modo en que se

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Moran, *Introducción a la Fenomenología*, op., cit., p. 125.

tenga experiencia de las cosas. Raúl Gabás, en su texto: *La intuición de las investigaciones lógicas de Husserl*, comenta que en “Husserl el hombre no se reduce a conocer, sino que, entre la esfera de la intuición pura y la del sinsentido, se desarrolla a través de múltiples estratos interdependientes”⁷³, ya que esos estratos se dan la experiencia de la *intuición*, éstos, como hemos mencionado son distintos. En el mismo texto, el autor nos habla de tres modalidades: A) *El cumplimiento significativo*. B) *Grados de plenitud*. C) *La intuición categorial*.

Una vez mencionado que la *intuición* sea abstracción de esa experiencia primaria, que ha atravesado la epojé y queda libre de prejuicios, es momento de clarificar un poco lo que entendemos por *experiencia*, y por qué esta marca una clara diferencia entre la experiencia empírica.

En la fenomenología la experiencia de la intuición se diferenciará en dos actos, los *sensibles* y los *categoriales*. Los sensibles se entenderán a partir de aquellas intuiciones más simples, es decir de las completamente inmediatas dadas desde el *pensamiento natural*⁷⁴, y los categoriales se relacionarán con lo objetivo, los cuales se dan a partir del *pensamiento objetivante*. Husserl enfatiza que “*el conocimiento pertenece a la esfera de las cogitaciones, así que simplemente tenemos que incorporar por medio de la intuición los objetos universales de esa esfera a la conciencia de lo universal, y una doctrina de la esencia del conocimiento vendrá a ser posible*”⁷⁵. Por ello la experiencia de que se menciona en la fenomenología pretende siempre llegar a lo universal a partir de la intuición, que es lo que me posibilita relacionarme con los otros, pues “la fenomenología muestra que la mente es una cosa pública, que actúa y se manifiesta en un campo abierto, no sólo dentro de sus propios confines”⁷⁶.

Aunque sabemos que muchos estudios filosóficos han hecho críticas sólo a lo universal en Husserl y su nubosidad a lo que pareciera el retorno al mundo de las

⁷³ Gabás, Raúl, *La intuición en las «Investigaciones lógicas» de Husserl*. Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 1984, p. 176.

⁷⁴ En relación a lo entendido por *pensamiento naturalista* también podemos dirigirlo a lo tematizado por *facticidad* en Ser y Tiempo de Martin Heidegger, Capítulo IV, *El ser-sí-mismo cotidiano y el uno*.

⁷⁵ Husserl, *La idea de la fenomenología*, op., cit., p. 66.

⁷⁶ Sokolowski, *Introducción a fenomenología*, op., cit., p. 21.

ideas, nosotros en este trabajo pretendemos quedarnos con la mención de la experiencia de la intuición como un paso al método fenomenológico. Sabemos que tal deslinde deje dudas sobre lo que la fenomenología pretende con el conocimiento, pero, también pretendemos dar una salida al problema del conocimiento en el capítulo siguiente.

Hasta aquí queremos dejar en claro que con la fenomenología “buscamos justamente claridad intuitiva acerca de la esencia del conocimiento”⁷⁷, y como mencionamos con la anterioridad la fenomenología promete ser el medio por el cual estudiaremos esas esencias.

2.3 La subjetividad trascendental constituyente.

Retomando la diferenciación entre la experiencia clásica y la ahora expuesta por la fenomenología, es preciso entender la forma en la que la experiencia se da en ese que experimenta, es decir el *sujeto*. Si bien hemos entendido que en la fenomenología encontraremos una nueva forma de entender la experiencia es pues porque a su vez la subjetividad también deberá de entenderse distinta.

La importancia de la subjetividad en la fenomenología de Husserl trasciende en entenderla como *constitutiva*, pues “la constitución es un proceso que permite la manifestación y significación”⁷⁸ del objeto, el mundo y la realidad en un entorno histórico-cultural determinado, es un acto que le permite al sujeto ser partícipe de la significación del mundo a través de la correlación que hay en él.

Ahora bien, ¿cómo es que llegamos a la constitución de los objetos reprochando los prejuicios científicos sin caer en una mera experiencia subjetiva del mundo? Para poder entender la *constitución* sin caer en un idealismo o subjetivismo es preciso entender que, si bien la constitución se da a partir de un sujeto, este no es quien determine la realidad, pero tampoco quiere decir que este sujeto ya traiga impregnado en su ser tal realidad.

⁷⁷ Husserl, *La idea de la fenomenología*, op., cit., p. 66.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 35.

En la fenomenología la constitución del objeto, del mundo, se da a partir de la *unión* de ciertas entidades, en primera instancia la del *mundo cultural* y el *mundo natural*, por otro lado, la de la *subjetividad constitutiva* y la *subjetividad natural*, la unión de estas dos vertientes es lo que nos posibilita entender la nueva forma de constituir conocimiento desde el método fenomenológico.

La *subjetividad constitutiva y/o trascendental* nos permite entender que “la constitución es un proceso que implica diferentes instancias constituyentes entrelazadas, como la subjetividad, el mundo de la vida, el cuerpo y la intersubjetividad”⁷⁹, ese entrelazado será una de las propuestas más innovadoras de la fenomenología, pues es aquí donde recae la crítica fenomenológica a todo el pensamiento moderno, recordando que en todos los filósofos de aquella época habían optado por la separación tangente del sujeto con el objeto o en otros términos del cuerpo y el alma.

El entrelazado nos permite entender que, si bien podemos dar por hecho que allá afuera en el horizonte de mi percepción y experiencia es ya una *realidad*, esta no pretende ser ideal sino más bien es una realidad expuesta y a la espera de la significación, paso que sólo será posible a través de la constitución. Tal constitución no hace énfasis a la constitución de la realidad, pero si a la del mundo vivido y pensado. En este mismo hilo tenemos que resaltar que la constitución de significado lleva a la fenomenología a poner importancia a los momentos de *atención*⁸⁰ e *interés* que se dan en la acción; en especial Merleau-Ponty considera que estos momentos son quienes nos brindan una percepción más amplia de lo percibido.

Ahora bien, si esta constitución la cual hemos mencionado se da a partir de la unión de una subjetividad y la realidad natural, deviene conocimiento sólo en un mundo en conjunto, es decir un mundo que se da en conjunto con otras subjetividades. “La subjetividad constituye, por tanto, únicamente alcanza una plena relación consigo misma en el mismo espacio compartido con los otros... sólo existe y se desarrolla en la mutua interrelación entre sujetos que están referidos a un

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ El concepto de *atención* lo hemos abordado en el 1er capítulo de este texto, el cual tiene relación con la crítica que sigue Merleau-Ponty al pensamiento moderno.

mismo mundo”⁸¹. Como iremos viendo en el capítulo siguiente, ese espacio compartido del cual florecen los objetos será un espacio distinto al natural, pero no por su distinción se pretende que tanto el *espacio natural*, como el *compartido* (y/o cultural) tomen caminos diferentes, sino más bien, será el entrecruce de ellos lo que posibilita *conocimiento*.

Hasta aquí y en adelante entendamos que al hablar de “subjetividad” también nos estamos dirigiendo a una *conciencia*, la cual se da a partir de un a priori, el de la *correlación*, es decir que en el acto de constitución del cual participa el sujeto se da sólo si existe una correlación con el mundo, su mundo. En términos más fenomenológicos comprendamos que, no hay fenómeno sin conciencia y no hay conciencia sin fenómeno.

La importancia de entender las nociones básicas de la fenomenología nos permite navegar en ella con un rumbo más fijo, con ello podríamos ahora diagnosticar la dirección que tomará el concepto de *conocimiento*. Husserl apunta: “es muy difícil aclarar el modo como se constituye en el conocimiento un objeto de conocimiento [...] la tarea consiste en *localizar*, dentro del marco de la evidencia pura o la autodonación, *todas las formas de donación y todas las correlaciones*, y clarificar por medio del análisis [...] estas conexiones no son conglomerados, sino unidades peculiarmente enlazadas, unidades, por decirlo así, superpuestas; y unidades de conocimiento”⁸². A lo anterior en todo momento debemos asimilar el proceder fenomenológico desde una unión, correlación, conexión, vínculo, amalgama, fusión o quiasmo, de la conciencia y el mundo.

2.4 La estructura cruzada de la Fenomenología.

Si bien en este segundo capítulo nos hemos dado a la tarea de aclimatarnos a las nociones en las cuales la fenomenología trabaja para comprender su proceder y así poder en un futuro desarrollar su método, ahora nos parece relevante desarrollar un

⁸¹ Husserl, *La idea de la fenomenología*, op., cit., p. 36.

⁸² Husserl, *La idea de la fenomenología*, op., cit., p. 71.

breve resumen de lo aprendido, mediante el desarrollo quiasmico entre nociones que alguna vez el pensamiento moderno había tematizado sólo de forma unitaria.

Ya que a partir del análisis de las nociones fenomenológicas hemos entendido que su método nos invita al rechazo de conceptos individualistas y acabados, ahora tenemos que dirigirnos a la exploración del mundo a través de una comunión de sentidos. En este acto, como hemos tematizado se aterrizan los momentos de la *epojé-reducción*, la *intuición-intencionalidad* y *significación* (entendiéndola desde la unión *subjetividad-objeto*), en una amalgama en donde el sujeto y el mundo, solo se entiende por sí mismo, son bicondicionales. En este tono Robert Sokolowski, en su escrito *Introducción a la Fenomenología*, nos expone tres formas estructurales que aparecen constantemente en los análisis que se hacen en fenomenología, las cuales desarrollaremos a continuación para dar evidencia de las nociones antes tematizadas.

Las partes y los todos

En el acto de estar en el mundo, en el momento de la experiencia de las cosas, nos encontraremos con objetos y circunstancias que cotidianamente expresamos y utilizamos, conceptos como carro, mesa, vista, árbol, alma, risa, frio, perro, gato, etc. son utilizados por nosotros para poder significar el mundo; nuestro apuro es pues entender a estos conceptos así mismo, como conceptos que no han sido estructurados según su proceder.

En la estructura fenomenológica de lo que existe en el mundo, entendemos que estos conceptos que ahora tematizamos como nociones, obtienen su significación a partir del desarrollo de estos mismo en el mundo, tal desarrollo se caracterizara entre las partes y los todos, estos últimos “pueden analizarse en dos tipos diferentes de partes: los pedazos y los momentos”⁸³, ya estos se muestran como horizontes de posibilidades en la percepción del mundo.

⁸³ Sokolowski, *Introducción a la fenomenología*, op., cit., p. 34.

Ahora bien, si procedemos de entender que el *todo* yacen en comunión de las pedazos y momentos, la relación entre ellos se da a partir de la unión de ellos, y mencionarlos solo nos ayuda a no confundir lo *abstracto* con lo *concreto* que hay en el mundo. Los pedazos son aquellas partes independientes que pueden formar un todo en concreto y a su inversa los momentos, son aquellas partes no independientes, inseparables del todo y se dan de forma abstracta. La importancia de entender esta diferenciación nos obliga a desarrollar una nueva descripción de lo que existe en el mundo, pues “Siempre está el peligro [...] de que convirtamos el *abstractum* en un *concretum*, porque en nuestro discurso podemos hablar acerca de un momento sin mencionar aquello en lo cual se funda”⁸⁴, por ello es de suma importancia que como fenomenólogos entendamos que la expresión del mundo desde el lenguaje es diferente a la percepción que tenemos del mundo.

Si aclaramos y aceptamos la unión entre lo abstracto y lo concreto, dejaríamos de confundir momentos con pedazos, así la noción de alma dejaría de tematizarse como pedazo, para así desarrollarse como lo que es, un momento. “El primer paso para aclarar la naturaleza del alma es mostrar que no es una cosa separable que pueda ser entendida aparte de su complicación con el cuerpo”⁸⁵, pues las nociones como *alma*, son momentos que resguardan ellos relación con sus partes complementarias.

Las identidades y las multiplicidades

En cuanto a la experiencia que tenemos de los fenómenos nos encontramos que estos se nos presentan a partir su *identidad* y sus *multiplicidades*, si como anteriormente hemos mencionado la intuición de lo que percibimos se nos da en diferentes maneras, eso que intuimos y llevamos a experiencia, también se nos presentara de diferentes formas. Para no caer en un reduccionismo de los

⁸⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 38.

fenómenos por su modo de aparecer, tenemos que aclarar que este aparecer que se da en multiplicidades, también completa su identidad.

La experiencia de los objetos en el mundo siempre va de la mano un *sentido* que nos permite acceder a ellos como lo que son, aunque si bien con la epojé se pretende una experiencia más trascendental en la cual no participen estos sentidos comunes, tenemos que rescatar lo más abstracto de ellos para poder así interactuar con el mundo. Por ello tanto Merleau-Ponty como Heidegger nos hablan de una reducción no completa, ya que sólo así podríamos desarrollar experiencia del mundo. El fenomenólogo francés entenderá este sentido como cultural e histórico, el cual abordaremos con mayor claridad en el siguiente capítulo.

Ahora aclaremos, la identidad del fenómeno es aquello abstracto que nos permite percibirlo, llevarlo a sentido y entonces significarlo, la identidad nos permite experimentar al fenómeno en una relación consigo mismo. En cuanto a la multiplicidad refiere a las apariciones del fenómeno en cada caso. A lo anterior podemos errar rápidamente creyendo que la identidad es la suma de cada multiplicidad, pero “La identidad nunca es reducible a sus apariciones [...] debe distinguirse de esta y de todas las presentaciones que disfrutamos de ellas”⁸⁶, pues la identidad trasciende las multiplicidades, está presente en cada una de ellas y no refiere a un resultado de ellas, sino más bien estas dos vertientes se unen para dar sentido.

Para poder entender un poco mejor esta unión de identidad y multiplicidad Sokolowski nos menciona lo siguiente: “cuando deseamos expresar algo, siempre podemos distinguir entre la expresión y lo que es *expresado*, el *expresando*”⁸⁷, por ello cuando mencionamos que algo es, es siempre lo que es, además de estar siendo en modo A, B, C, D, etc.

Otra forma de entender lo anterior es desde el arte conceptual, el ejemplo más claro es visualizando la obra de René Magritte, *La pipa*; cuando nosotros percibimos el cuadro de Magritte, podemos observar el dibujo de una pipa y decir

⁸⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 40.

que eso que vemos es una pipa; por otro lado, imaginemos a nosotros mismo pensado en una pipa; pero también existe la posibilidad de que hayas percibido una pipa o incluso tocado una pipa; con lo anterior queremos reducir la multiplicidad en la que se nos da la pipa, en la dibujada, en la recordada, imaginada y/o experimentada, pero entonces ¿Cuál es la identidad de la pipa? En el cuadro de Magritte también nos encontramos con una leyenda que esta debajo del dibujo “*Ceci n’est pas une pipe*” (esto no es una pipa), a lo cual refiere que es el dibujo de una pipa, pero el que sea dibujo o imagen, sueño o recuerdo, a lo que referimos claramente es una pipa, ya que de ella emana la identidad de pipa, identidad que no pretende a una idea de pipa, como lo pensaría Platón, sino a una identidad en comunión al sentido cultural que le damos al fenómeno que experimentamos, en este caso el de la pipa. La multiplicidad del aparecer de las cosas es lo que nos muestra la experiencia misma y es en ella en la que hay que confiar, pues las cosas se nos dan ellas mismas siempre en múltiples apariciones, lados o escorzos.

Ausencia y presencia

Una vez entendido que las cosas se nos dan de diferentes modos, ahora nos queda expresar que esos modos serán percibidos a partir de la *ausencia* y *presencia* de las cosas, estas nociones “son los correlatos objetivos de las *intenciones llenas* y *vacías*”⁸⁸, estos sólo pueden entenderse en comunión de ambos y es la intuición lo que nos permite ver su interacción.

En pocas palabras “la intención vacía es una intención que apunta a algo que no está ahí, a algo ausente, a algo que no está presente para el que intenciona” y “una intención llena apunta a algo que está ahí, en su presencia «en persona», ante el que intenciona”⁸⁹, en este juego la intuición es el mediador entre ellas, pues a través de ella es como percibimos y actuamos a través de lo que ya está ahí, pero también

⁸⁸ Ibid., p. 46.

⁸⁹ Ibid., p. 46.

la intuición nos lo que nos permite anhelar eso que falta, que está ahí, pero como ausente.

Si bien lo presente está ahí y lo ausente está no estando, también existe la posibilidad de la ausencia sin nunca haber estado, pero que está siendo. Es decir que “las ausencias que se nos dan después de una presencia son diferentes de las ausencias que tenemos antes de una presencia”⁹⁰, pero lo que nos ocupa es pues entender lo ausente desde el anhelo, desde la falta y la experiencia de esa misma, pues es ahí donde el sentir advierte con más fuerza. Merleau-Ponty nos regala una bella cita un poco romántica para el entendimiento de esta ausencia, dice: “no comprendemos la ausencia o la muerte de un amigo más que cuando esperamos de él una respuesta o cuando experimentamos que ya no la habrá más; evitamos interrogar para no tener que percibir este silencio”⁹¹.

* * *

Como cierre de este segundo capítulo, a sabiendas de las dificultades fenomenológicas, a las cuales nos encontramos cautivados por aquello que nos deviene y nos falta, ahora procedemos a la tematización de la noción *cuero*, como la principal contribución merleau-pontyana a la fenomenología, teniendo como premisa: “siempre que queremos explorar un tema fenomenológico, debemos preguntarnos cuales son las partes y los todos, las identidades y las multiplicidades, y la mezcla de la ausencia y presencia”⁹².

⁹⁰ Ibid., p. 47.

⁹¹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., pp. 98-99.

⁹² Sokolowski, *Introducción a la Fenomenología*, op., cit., p. 56.

3. Merleau-Ponty y la fenomenología.

“La verdadera filosofía consiste en reaprender a mirar el mundo”⁹³
(Maurice Merleau-Ponty)

Comenzaremos este capítulo justificando por qué estudiar el trabajo filosófico de Merleau-Ponty para la comprensión de la fenomenología, es decir, en este capítulo pretendemos responder a la pregunta de ¿por qué dirigir nuestro análisis fenomenológico en las lecturas del fenomenólogo francés de la corporalidad y no en otro? Queremos resaltar nuestro interés en él, a partir del estudio y desarrollando a las contribuciones fenomenológicas que expuso, para así después evidenciar que las indagaciones merleau-pontyanas han dejado en la filosofía contemporánea grandes aportes en el modo de hacer filosofía, además de demostrar que es la fenomenología el lugar donde hemos encontrado la manera de desarrollarnos como filósofos.

Desde Husserl como padre de la fenomenología, pasando por Heidegger y su estudio por el ser; encontrándonos con Hannah Arendt mediante su percepción fenomenológica en la esfera pública; lecturas de Emmanuel Levinas que nos dirigen a pensar una fenomenología de la alteridad; escuchando algunas ponencias sobre la noción *deconstrucción* que expone Jacques Derrida; interesándonos por el concepto de libertad expuesto por Paul Ricoeur; acercándonos a una fenomenología más contemporánea en trabajos como los de José Ortega y Gasset, José Gaos o analizando textos aún más temporales como la fenomenología del diseño de Álvarez Falcón; nosotros hemos querido invertir nuestro tiempo en el estudio fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty, ¿por qué?

En el filósofo francés, nosotros hemos encontrado una especie de mentor de la fenomenología. Sus lecturas que, a pesar de tener un lenguaje psicológico y técnico, es su forma de ejemplificar las investigaciones husserlianas, la manera en

⁹³ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 20.

que critica las problemáticas de su época y su maravillosa prosa al exponer sus ideas sobre la fenomenología es lo que ha hecho en nosotros fomentar un gusto por lecturas que para muchos encontrarían tediosas. Comprender el proceder fenomenológico mediante lecturas de un autor sumamente sensible a su mundo y a el mismo, no ha hecho desarrollar intereses que desconocíamos, pero ahora pretendemos acrecentar.

En las lecturas de Merleau-Ponty podemos encontrar un entusiasmo por comprender la filosofía, por entender un poco de su mundo; nos encontramos con un escritor que no deja nada por sentado, vemos en él un verdadero fenomenólogo; leerlo nos hace diagnosticar toda una época, donde la ciencia pretende desarrollar nuevas ramas, pero que es simplemente la experiencia lo que nos recuerda lo que somos, seres sensibles.

Desde pequeños destellos científicos donde intervienen la psicología, sociología, economía, medicina e historia, analizando los textos del filósofo francés nos muestran toda la crítica fenomenológica al pensamiento cientificista y naturalista, expone una forma más sencilla y sensible la propuesta husserliana y nos propone en su análisis, desarrollar la experiencia de lo que somos: cuerpo. Resumiendo, en Merleau-Ponty hemos encontrado esa nueva forma de ver el mundo.

* * *

En principio continuaremos con este estudio enfocándonos en abordar un poco de la historia personal de Merleau-Ponty, es decir responder a la pregunta ¿Quién es Merleau-Ponty? ¿Cuáles fueron sus inicios? Y ¿Cómo es que llego al estudio de la fenomenología? Después nos encontraremos con la fenomenología, a partir de lo que se entiende de ella en el texto *Fenomenología de la percepción*, pues como hemos mencionado en capítulos anteriores, consideramos en ese escrito un ejemplar que nos ha ayudado a entender y tematizar el proceder fenomenológico.

Comenzaremos describiendo a lo que Merleau-Ponty entiende como fenomenología, para así, llegar al análisis de las contribuciones del filósofo francés al método fenomenológico, poniendo un especial interés en la noción *cuerpo*, ya

que la estimamos como la aportación más significativa en todo el trabajo merleau-pontyano. Por último, recapitulando lo estudiado, desarrollaremos un epílogo poniendo en práctica el proceder fenomenológico para así enmarcar la importancia de la fenomenología en la filosofía contemporánea, en la filosofía que ahora vivimos.

3.1. Merleau-Ponty un filósofo francés.

Maurice Jean Jacques Merleau-Ponty nació el 14 de marzo de 1908 en Rochefort-sur-Mer, en la provincia de Charente-Maritime, una localidad ubicada en la costa oeste de Francia. Tras la muerte de su padre, un capitán de artillería colonial, en el año de 1913⁹⁴, su familia se muda a París. Tanto en el estudio bibliográfico de D. Moran, como en el expuesto por la Enciclopedia Filosófica de la Universidad de Stanford, comparten el buen recuerdo que Merleau-Ponty tenía por su niñez. Tal remembranza supone en Sartre el afán merleau-pontyano por “desarrollar una filosofía de los «comienzos del comienzo»” retornando a un mundo prerreflexivo de la filosofía⁹⁵.

Entre los primeros acercamientos que Merleau-Ponty tuvo al estudio de la filosofía académica, se llevaron a cabo mediante sus estudios secundarios en el sistema francés del Lycée, “primero en el Janson-de-Sailly y luego en el Louis-le-Gran”⁹⁶. Si bien se considera a estos institutos franceses como locales y públicos, la ubicación de ambos, en el centro de París, los hace ser considerados como escuelas de aristócratas.

Desde sus inicios podemos notar en Merleau-Ponty su vocación por la filosofía, a los 16 años obtuvo su primer premio como estudiante de filosofía, de la mano de Gustave Rodrigues, un filósofo buscado por su participación como maestro

⁹⁴ Este esbozo bibliográfico toma como referencia el trabajo de: Ted Toadvine, "Maurice Merleau-Ponty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [las traducciones al inglés del texto antes mencionado son desarrolladas por mí]. Asu vez, también ponemos en dialogo el capítulo destinado a Merleau-Ponty de: Dermot Moran, "Maurice Merleau-Ponty la fenomenología de la percepción", *Introducción a la fenomenología*, pp. 364-402.

⁹⁵ Moran, *Introducción a la Filosofía*, op., cit., p. 364.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 365.

de Maurice Merleau-Ponty, así como de Simone de Beauvoir y Claude Lévi-Strauss, en el Lycée Janson-de-Sailly, en donde ganó el “Premio a la excelencia” y año después en el segundo Lycée obtendría⁹⁷ un reconcomiendo por un trabajo sobre filosofía.

En el seguimiento de sus estudios, de “1926 a 1930 Merleau-Ponty asistió École Normale Supérieure”⁹⁸ (ENS), el establecimiento público educativo más prestigioso de Francia, dedicado a la alta formación de profesionales e investigadores en diferentes áreas científicas, sociales y humanas. En este instituto, conoció a Jean-Paul Sartre y se encontró con Simone de Beauvoir y Claude Lévi Strauss. “Tomó curso con el idealista neokantiano Léon Brunschvicg”⁹⁹ y Émile Bréhier quien se dedicaba a la historia de la Filosofía, ambos con influencia bergsonianana.

A la par de sus estudios, “Merleau-Ponty asistió en 1929 a las conferencias de Husserl en la Sorbona y en 1928-1930 acudió a los cursos de Georges Gurvitch sobre la filosofía alemana”¹⁰⁰. Con esta amalgama de corrientes filosóficas francesas y alemanas, Merleau-Ponty se graduó de la ENS con una tesis de diploma, quedando como segundo lugar de su clase, mediante un trabajo sobre Plotino, supervisado por Bréhier, quien posteriormente también dirigiría sus “dos tesis doctorales en 1945”¹⁰¹.

A partir de 1931 y hasta 1935 Merleau-Ponty se desarrolló como profesor de Lycée hasta regresar a París para ser tutor en ENS, en donde preparaba a los estudiantes para los exámenes de diplomado, hasta 1940. En este periodo, tras los temas de los cuales escribía, se le veía como un cristiano socialista, pues “estaba vinculado a diarios católicos intelectuales de izquierda”¹⁰². También en estos años “asistió a las conferencias de Alexandre Kojève sobre Hegel y a las de Aron Gurwitsch sobre psicología de la Gestalt”¹⁰³. Desde aquí podemos ir visualizando el

⁹⁷ Toadvine, Ted, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Maurice Merleau-Ponty", recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/merleau-ponty/>, 2023.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Moran, *Introducción a la Filosofía*, op., cit., p. 365.

¹⁰⁰ Toadvine, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Maurice Merleau-Ponty", op., cit.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Moran, *Introducción a la Filosofía*, op., cit., p. 366.

¹⁰³ Toadvine, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Maurice Merleau-Ponty", op., cit.

comportamiento filosófico de Merleau-Ponty, ya que sus influencias tan diversas le dejaron una perspectiva más amplia del modo de hacer filosofía.

En función a todas las observaciones en las que Merleau-Ponty pudo tener acceso, fue el camino que hizo posible la construcción de una innovadora forma de ver el compromiso de la filosofía con su mundo. En 1938 concluyó su investigación de posgrado sobre “los temas de <<la naturaleza de la percepción>>”¹⁰⁴, con la tesis titulada, *La estructura del comportamiento*, la cual fue publicada hasta 1942.

Después del año transcurrido de 1939 a 1940, periodo en el que Merleau-Ponty fue llamado al servicio militar tras las problemáticas crecientes de la Segunda Guerra Mundial¹⁰⁵; regreso a enseñar en el Lycée Carnot y en 1944 sustituyó a Sartre en Lycée Condorcet, el cual posteriormente dejaría para involucrarse más como escritor. Durante esta etapa como profesor de Lycée, Merleau-Ponty también se desarrolló como escritor crítico en revistas como *Les Temps Modernes* y comenzaría cierta amistad con Sartre, con quien posteriormente se encontrarían “como miembros de un grupo de resistencia socialista de corta duración llamado <<Socialismo y Libertad>>”¹⁰⁶. Esta relación que Merleau-Ponty mantuvo con Sartre comenzó por un interés en común, la fenomenología, que a su vez se denotara la influencia y su singular crítica al existencialismo, como también nos deja ver a un pensador abierto a la difusión del conocimiento e intercambio cultural entre sus colegas. En cuanto al estudio fenomenológico algo interesante para mencionar es saber que “fue el primer visitante externo de los recién creados Archivos Husserl en Lovaina (Bélgica) en abril de 1939, donde conoció a Eugen Fink y consultó los manuscritos inéditos de Husserl, entre ellos *Ideen II* y secciones posteriores de *Die Krisis*”¹⁰⁷, algo que le traería ventaja entre los fenomenólogos de su época y que ayudaría al desarrollo de sus tesis centrales en escritos para su formación doctoral.

En 1940 Merleau-Ponty se casó con Suzanne Jolibois, un año después tuvieron a su hija Marianne y de 1942 a 1945 concluyó su trabajo para su tesis

¹⁰⁴ Moran, *Introducción a la Filosofía*, op., cit., p. 366.

¹⁰⁵ Para averiguar la crítica merleau-pontyana a la guerra véase la reflexión del texto: “La guerra ha tenido lugar” publicada en el primer número de *Les Temps Modernes* (SNS 139-152; 245-270).

¹⁰⁶ Moran, *Introducción a la Filosofía*, op., cit., 368.

¹⁰⁷ Toadvine, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, “Maurice Merleau-Ponty”, op. cit.

doctoral publicada con el nombre de: *Fenomenología de la Percepción*. Aunque muchos consideran que este texto nace de la crítica a la tesis sartriana publicada en *El ser y la nada* (1943), nosotros conjeturamos que el aclamado texto merleau-pontyano más allá de ser una crítica al existencialismo nos deja una verdadera tematización al método fenomenológico, una que apuesta más a lo sensorial-corporal y además en ese mismo hilo encontraremos expuestos algunos de sus críticas marxistas, como la expuesta en el texto *Sentido y sinsentido*, en dice el filósofo francés: “la política marxista ha perdido confianza en su propia audacia, ha abandonado sus propios medios proletarios y ha vuelto a los de la historia clásica: jerarquía, obediencia, mitos, desigualdad, diplomacia, policía”¹⁰⁸.

Para finales de 1945 y hasta 1948, Merleau-Ponty impartió la cátedra de psicología en la Universidad de Lyon y a su vez “de 1947 a 1949, también impartió cursos complementarios en la École Normale Supérieure, donde entre sus alumnos se encontraba el joven Michel Foucault, en estos cursos tematizara su tesis central entra la unión del cuerpo y el alma, como secuencia de sus trabajos expuestos en la Fenomenología de la percepción.

En 1947 se publica su libro sobre filosofía política: *Humanismo y Terror*. A mediados de 1948 se hizo una recopilación de ensayos con el nombre de *Sentido y sin sentido*. Le fue asignada la cátedra de Psicología infantil en la Universidad de Paris durante el periodo de 1949 a 1952 año en el que sería nombrado catedrático en filosofía del Colegio de Francia hasta su muerte el 3 de mayo de 1961. Un año antes de su muerte se publicaría *Signos*, un texto en el cual se muestra su interés político, histórico y artístico del filósofo francés.

Merleau-Ponty es reconocido en la investigación filosófica por su particular análisis al método fenomenológico husserliano, en el cual, él integra un concepto fundamental para llevar a cabo una ampliación a las investigaciones fenomenológicas. Tal concepto se le conoce como *cuerpo (le corp)*, y deriva de una fuerte crítica al pensamiento moderno, el cual para Merleau-Ponty se fundamenta a partir de la separación y objetivación del sujeto con su cuerpo mismo. Como iremos viendo en el siguiente apartado, para este filósofo francés todo cuanto sabemos del

¹⁰⁸ Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona: Ediciones península, 1977, p. 29.

mundo se nos presenta a partir de ese restablecimiento de nosotros con el mundo, es decir, a partir del entendimiento de que somos nosotros mismo en una comunión con nuestro propio cuerpo y el mundo.

En muchas ocasiones a Merleau-Ponty se le ha atribuido la etiqueta de existencialista, al igual que algunos de sus contemporáneos como Sartre o Camus, pero este encasillamiento reduce en gran medida todo el pensamiento y las contribuciones que nuestro filósofo ha aportado a toda la filosofía contemporánea, pues si bien es sabido que Merleau-Ponty ha tenido una marcada influencia existencialista también la ha tenido, como lo hemos visto, de otras corrientes filosóficas y hasta psicológicas, como lo son: Bergson, la fenomenología de Husserl, Hegel, Gurwitsch, la gestalt de Adhem Gelb, la psiquiatra de Karl Goldstein, lecturas marxistas, entre otras.

Su experiencia militar, atravesado por un tiempo de guerra, es lo que nos apasiona en las lecturas de Merleau-Ponty. Es este mar de influencias que se observan en las lecturas del pensamiento merleau-pontyano es lo que nos hace ver a un pensador tan rico en su prosa y análisis del mundo, es un filósofo que en cada texto no deja nada por sentado y nos invita, hoja por hoja, al diálogo y cuestionamiento de nuestro pensar mismo.

Sin más, ahora nos dirigimos al entendimiento mismo de lo que nos ocupa, al análisis explicativo del pensamiento merleau-pontyano, empezando por la distinción de lo que Merleau-Ponty entiende por fenomenología, para así posteriormente comenzar con el estudio de las aportaciones de éste al método ya mencionado, para luego llegar al objetivo de distinguir las variables de la fenomenología merleau-pontyana de otras fenomenologías; con lo cual pretendemos dejar en nuestros lectores un fuerte interés por el estudio de la fenomenología de Merleau-Ponty, así como también dejar un pequeño acercamiento de lo que nuestros intereses personales pretenden desarrollar con este método fenomenológico, los cuales se rigen por un análisis y desarrollo más estético, los cuales derivan de una filosofía ligada al arte.

3.2. Las contribuciones merleau-pontyanas a la fenomenología.

“La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo”¹⁰⁹

(Merleau-Ponty)

Como estudiante de filosofía e investigador uno trata como primer paso buscar la definición clara y precisa de nuestra *filosofía* así como de nuestro método de estudio, para de alguna forma tener un cimiento firme en el cual comenzar nuestra investigación, tal cual lo haríamos si siguiéramos al método científico que tanto hemos cuestionado pero, ahora sabemos que es hasta que nosotros mismos nos llevamos y arrojamos a las aguas mismas de nuestra investigación, como un niño que no sabe nadar es arrojado al mar para empezar a dar esos primeros pataleos y así flotar; con esta investigación ahora sabemos que un investigador de la filosofía, debe de ser arrojado a la investigación misma para aprender a flotar en ella, y, entonces así, nadar en los mares filosóficos.

En este arrojamiento de nosotros mismos con la investigación hemos podido asimilar lo que estamos por entender en relación a la *fenomenología*. Ya más arriba hemos diagnosticado la noción que se tiene por este proceder, recordemos: “la fenomenología es el estudio de las esencias y, según ellas, todos los problemas se resuelven en la definición de las esencias”¹¹⁰, *hemos* ya argumentado que ese estudio de la esencia pretende significar al mundo mediante lo que es en sí, en el *cómo* es que se nos presenta. Con este primer atributo que el filósofo francés arroja a la fenomenología sólo nos deja ver lo que Husserl ya mencionaba, pero ahora entonces, ¿cuál es la propuesta que cambia radicalmente entre la fenomenología merleau-pontyana y la husserliana?

Como hemos expuesto en el capítulo anterior, el proceder fenomenológico se presenta a partir de ciertos aspectos que siempre deben de acompañar a este método, recordemos: la *epojé-reducción*, la *intuición-intencionalidad*, la *significación*, así como también la tematización que habita en la amalgama entre: *partes-todos*; *identidades-multiplicidades*; *ausencia-presencia*. Ahora, lo que

¹⁰⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 20.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

pretendemos en esta investigación, es relucir el método fenomenológico a partir de la apropiación de Merleau-Ponty de este pensamiento.

Es bien sabido que la principal contribución merleau-pontiana a la fenomenología es la noción de la *carne*, la cual deriva del estudio del cuerpo, ésta no debe de entenderse ni catalogarse como objeto o sujeto, sino más bien como esa unión que hace posible la relación de nosotros mismo con el mundo que vivimos. Mario Teodoro Ramírez ha caracterizado a esta unión como *quiasmica*, noción que hace alusión a la relación que existe en nuestros dos órganos que detectan la luz, es decir, los ojos, lo cuales hacen posible la percepción de una sola imagen, y no de dos¹¹¹. A partir de esta tematización de la *carne*, pretendemos dar respuesta a la pregunta expuesta en el apartado 3.2.2 *¿Quién percibe? El sujeto de la percepción*; pero antes esclareceremos la noción de lo percibido, como contrarespuesta al naturalismo y cientifismo de la modernidad, en el subcapítulo 3.2.1 *Lo que percibimos: el mundo y el espacio*.

Una de las principales aportaciones que Merleau-Ponty desarrolla en este texto y hace distinta a otros fenomenólogos de su época es introducir al estudio de las esencias la teoría del *Gestalt*, así como también tematizar algunas investigaciones sobre psicología y neurología, estos desarrollos se encuentran en la primera parte de la Fenomenología de la Percepción, el cual tiene como tema principal esclarecer la noción sobre *cuerpo*, en tanto que *mi-cuerpo*. En este primer apartado nos topamos con el esfuerzo que hace el filósofo francés por desarrollar una descripción a lo entendido por cuerpo y enfatiza en criticar el proceder de algunas psicologías y filosofías. A esto se le agrega el estudio merleau-pontiano de algunas nociones de libros inéditos de Husserl, de los cuales solo algunos pocos filósofos habían tenido acceso en esa época.

Ahora bien, otra de las diferencias que observamos entre la fenomenología de Husserl y la expuesta por Merleau-Ponty consiste en considerar que *“la mayor*

¹¹¹ Esta referencia al termino *quiasmo* la encontramos en el trabajo Mario T. Ramírez, quien introduce este concepto en la obra de Merleau-Ponty para nombrar el entrelazo entre la conciencia y el cuerpo.

*enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa*¹¹², ya que siempre existe algo que enmarque a nuestra acción con el mundo, es decir que nos ubique en ese horizonte de posibilidades y que así la significación no nos lleve por un mero subjetivismo. Este pequeño destello de significación que comienza con la reducción fenomenológica, pretende en Merleau-Ponty que a partir de la caracteriza del quiasmo del mundo natural con el mundo cultural, del cuerpo y del espacio, pretenda desarrollarse “una ontología rigurosamente fenomenológica, esto es, un pensamiento que se atiene radicalmente al mundo tal como se aparece, al Ser en su inmanencia total, a lo que hay o lo que percibimos, lo que sentimos y vemos”¹¹³. Tal consideración la abordaremos en el tercer apartado de este capítulo.

Como propuesta crítica al pensamiento empirista e intelectualista que han desarrollado las ciencias Merleau-Ponty propondrá la noción de percepción, ya que “sostiene que el nivel básico de la experiencia perceptiva es la Gestalt, el conjunto significativo de figura contra fondo”¹¹⁴ que existe en un mundo familiar del cual somos parte, así y mediante este juego de significación sensible entre yo como ser que percibe y el mundo como lo percibido, es como nos orientaremos a la *verdad*, no ideal, ni universal, sino actual, viva, que derivada de la unión del mundo vivido con el mundo objetivo, y que significa como *campo trascendental*.

Una frase merleau-pontyana que reduce y concluye en buena manera el proceder fenomenológico versa así: “se trata de describir, no de explicar”. Con el proceder fenomenológico pretendemos quedarnos fundidos con el mundo, significarlo mediante las experiencias y percepciones que tengamos de él; no tratamos de explicar lo que es el mundo, no pretendemos dar una definición sustancial del sujeto, no compartimos la idea de que el conocimiento sea sólo un concepto. Como estudiantes de fenomenología pretendemos compartir nuestra comunión con el-mundo, describir las experiencias percibidas en mi-mundo,

¹¹² Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 13-14. Reconocemos que la noción de Husserl en cuanto a la *reducción* se ira reformulando al paso de los años y que, en sus últimos textos publicados, la reducción refiere a una reducción no completa, sin embargo, aquí nos referimos a los textos que hemos analizado, *La idea de la fenomenología* por parte de Husserl y *La fenomenología de la percepción* con Merleau-Ponty.

¹¹³ Ramírez, Mario T., *La filosofía del quiasmo*, op., cit., pp. 111-112.

¹¹⁴ Toadvine, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, “Maurice Merleau-Ponty”, op., cit.

focalizar nuestra atención en los fenómenos que se nos presentan en la vida. Nuestro mayor logro como posibles fenomenólogos sería reconocernos a nosotros mismos como seres aún más sensibles a este horizonte del que participamos y redescubrir el mundo, como algo inacabado que se encuentra en la expectativa del redescubrimiento.

Como cierre a esta breve iniciación a la tematización fenomenológica merleau-pontyana, queremos rescatar esta cita que nos hacen recordar y acentuar lo que estamos haciendo en esta investigación, menciona Merleau-Ponty: “*la fenomenología se deja practicar y reconocer como manera y como estilo, existe como movimiento, antes de haber llegado a una conciencia filosófica total*”¹¹⁵, con este estudio fenomenológico pretendemos desarrollar un ensayo de la descripción directa de nuestra experiencia tal como es. Con esta premisa queremos apuntar a responder si acaso será posible que en la fenomenología encontremos la tematización no teórica de la filosofía.

3.2.1 *Lo que percibimos: el mundo y el espacio.*

“La realidad está por descubrir, no por construir o constituer”¹¹⁶

(Merleau-Ponty)

Ahora que ya hemos rechazado la noción científicista y naturalista del mundo, entendido como idea y/o concepto nos queda entonces precisar qué es lo que entenderemos por todo aquello que entonces nombramos, interactuamos, experimentamos y percibimos, pues de alguna forma el mundo, las cosas que habitan el mundo, todo aquello que no soy yo y conozco o que por lo menos creo conocer, existen, pero ahora, en consecuencia, nos queda meditar por la forma en que existen y la manera en la que yo puedo interactuar con ellos.

Para comenzar el estudio del *mundo, las cosas y el espacio* que estas habitan y transforman, nosotros tenemos que partir entendiendo que el conocimiento

¹¹⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 8.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 10.

que tenemos del mundo, hasta ahora es objetivado y que “la ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que sólo es una determinación o explicación del mismo”¹¹⁷, por ello en este preciso momento tendremos que hacer *epojé* de nuestros conocimientos que del mundo tenemos y apostar entonces a una nueva noción de lo que por mundo concebimos, pero no como concepto, sino como experiencia y descripción fenomenológica.

Para poder desarrollar nuestra investigación, procederemos a la tematización de tres momentos que nos ayudan a formular lo entendido como lo que está fuera de mí, pero que participa en mí: mundo, cosas y espacio, serán las nociones principales a desarrollar en este apartado, una vez que hayamos comprendido estas nociones podremos dirigir nuestros estudios a una nueva forma de comprender la realidad en la que existimos y participamos, pues “la realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes, ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles”¹¹⁸, pues es una constante e interminable formulación de experiencias comprendidas en un trasfondo del cual somos partes.

En un comienzo errado de la percepción hemos considerado al “mundo de la percepción, es decir, aquel que nos revela nuestros sentidos y la vida que hacemos, a primera vista parece el que mejor conocemos, ya que no se necesita instrumentos ni cálculo para acceder a él, y, en apariencia, nos basta con abrir los ojos y dejarnos vivir para penetrarlo. Sin embargo, esto no es más que una falsa apariencia”¹¹⁹, ya que en el abrir de nuestros ojos comenzamos nuestra realización en este mundo que vemos mediante los conceptos que la ciencia nos ha enseñado, lo hemos sobreentendido e interactuamos en él en cotidianidad y, entonces, es ignorado por nuestra falta de extrañeza hacia él, lo que hace falta en ese mundo de percepción es la inquietud por eso que percibo, al igual que un niño pequeño que en sus primeras experiencias del mundo es curioso, pregunta y pregunta por lo que ve.

Ese arrojo de nosotros en el mundo, el cual ignora la interacción viva presente que tenemos a cada momento con él, es a lo que nos ha llevado la ciencia

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹¹⁹ Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 9.

clásica, pero lo que se pretende es desarrollar o mejor dicho redescubrir nuestra experiencia con el mundo, pues el pensamiento moderno y la ciencia clásica conceptualizaron el mundo a necesidad de su época, pero ahora concebimos la falta de una nueva forma de concebir el mundo, el espacio, la significación, nosotros mismos. Por ello incluso, menciona Merleau-Ponty “La física de la relatividad confirma que la objetividad absoluta y última es un sueño, mostrándonos cada observación estrictamente ligada a la posición del observador, inseparable de su situación y rechazando la idea de un observador absoluto”¹²⁰, en esta reapertura del mundo, que pretende una comunión con nosotros mismos, es como podremos llegar a la significación. Ya no son más conceptos, sino descripción de experiencias, unión de yo con el mundo, el mundo conmigo.

Ahora bien, el mundo siempre deberá de comprenderse como un espacio que está a la expectativa de nuestra percepción, esto no quiere decir que el mundo sólo es en tanto que lo percibimos, sino que es; pero está oculto a nuestra mirada, a nuestra experiencia, está a la espera del descubrimiento, “el mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas”¹²¹, es lo que posibilita ser, sentir y experimentar, es el medio por el cual yo me desarrollo y puedo significar.

Considerando al mundo como lo natural, debemos cuidar de no caer en la noción tal cual la piensa *naturalismo*, ya que podríamos errar en pensarlo como la ciencia lo hace y entonces caer nuevamente en la objetivación del mundo. El mundo natural en todos fenomenológicos no es el mundo objetivo, sino que replantea la noción de lo natural en tanto que es lo que está fuera de mí como otro cuerpo, que habita un espacio y que es lo que se pretende redescubrir. “el mundo natural se da como existente en sí más allá de su existencia para mí, el acto de trascendencia por el que el sujeto se abre a él se lleva a sí mismo, y nos encontramos en presencia de una naturaleza que no tiene necesidad de ser percibida para existir”¹²², pero que sólo en la percepción es cómo podemos significarla. En este proceder

¹²⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹²¹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 10.

¹²² *Ibid.*, p. 171.

fenomenológico no nos preocupamos por quién ha creado la naturaleza porque es algo que ya consideramos existe, sino que nuestra preocupación se reformula a preguntar por el *cómo* es que nosotros podemos tener experiencia de ella y *cuál* es el modo de su existencia.

El mundo de la naturaleza es un modo de comprender el espacio exterior, al igual que el mundo humano y el cultural; reflejan la posibilidad de nuestra experiencia de él. Con ello entendemos que el “mundo fenomenológico no es la explicación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos, del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad”¹²³, de la cual yo tengo experiencia, es decir *experiencio*; es una constante realización que procede del redescubrimiento. El mundo no tiene un significado en sí, sino un sentido.

En cuanto al espacio entendemos lo percibido, es una configuración activa del mundo, pues en sí “el espacio fenoménico no es tematizable, objetivable en términos de una forma vacía y separada, porque es la expresión de nuestra pertenencia total al mundo”¹²⁴, al igual que desechemos un concepto de mundo, el espacio tampoco es una unidad o idea, sino experiencia, relación. “Una vez relacionada la experiencia de la espacialidad con nuestra fijación en el mundo, surgen tantos espacios como modalidades de esta fijación: todas ellas —el espacio onírico, el esquizofrénico, el estético (el pictórico, el musical, el literario, etc.), el primitivo, el nocturno o el infantil— tendrán en principio el mismo derecho al reconocimiento de su validez ontológica”¹²⁵. Continuando con el desarrollo de este apartado daremos cuenta, *cómo* el espacio no solo es algo físico, pues en él también se contemplan los modos en que yo lo experiencio.

Así como la física de la relatividad, ha criticado a la ciencia clásica y nos ha puesto al descubierto la imposibilidad de una objetividad absoluta, los artistas plásticos del impresionismo también han criticado el proceder de la enseñanza de la pintura clásica en sus prácticas, “muchos pintores, desde Cézanne, se negaron

¹²³ *Ibid.*, p. 20.

¹²⁴ Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 127.

¹²⁵ *Ibidem*.

a someterse a la ley de la perspectiva geométrica, es porque querían volver a adueñarse de él y ofrecer el propio nacimiento del paisaje bajo nuestra mirada, porque no se contentaban con un informe analítico y querían alcanzar el propio estilo de la experiencia perceptiva”¹²⁶. Nuestra mirada no es la de un punto, sino la de un punto que sobre sale de un fondo, donde puede que haya más puntos y entonces cambia, como en el enfoque de una cámara fotográfica; pero incluso cabe mencionar que la percepción del mundo no es sólo lo que obtenemos por la vista, sino todo lo que nos *afecta*, en esta sintonía podríamos ir entendiendo un poco de las instalaciones del arte contemporáneo, pues lo que importa aquí no es sólo lo visto, sino lo que nos da sentido.

Merleau-Ponty continua en la descripción de este espacio enfatizando que: “el espacio de la pintura moderna, decía hace poco Jean Paulhan, es el espacio sensible al corazón”, donde también nosotros estamos situados, cercanos a nosotros, orgánicamente ligado a nosotros”¹²⁷, por ello en este modo de interacción del espacio desechamos el entendido objetivo por el entrelazo de significación que genera la afectividad de la experiencia del mundo, ya sea en el arte o en el espacio vivido.

Si bien ingenuamente consideramos que en el mundo hay cosas, y si anteriormente ya hemos explicado la importancia de entender la noción de mundo en la fenomenología, ahora nos queda preguntar ¿cómo es que entendemos a las cosas, si son ellas las que están en el mundo, es decir, son en él? Merleau-Ponty menciona que “las cosas no son simples *objetos neutros* que contemplamos; cada una de ellas simboliza para nosotros cierta conducta, nos la evoca, provoca por nuestra parte reacciones favorables, y por eso los gustos de un hombre, su carácter, la actitud que adoptó respecto al mundo y del ser exterior, se leen en los objetos que escogió para rodearse, en los colores que prefiere, en los paseos que hace”¹²⁸. Este proceder para la comprensión de las cosas se caracteriza por entender que lo percibido son las cosas, es decir, que en un espacio de percepción habitan cosas

¹²⁶ Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción*, op., cit., pp. 21-22.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 30.

que entonces percibimos. La percepción de las cosas se da mediante sus cualidades, sin embargo, esto no quiere decir que la suma de las cualidades de la cosa sea la cosa en sí, sino que nos la muestra y sorprende, ya que nunca podríamos tener una percepción total de la cosa, ya, en su inmersión en el mundo, hace que su forma de ser en el espacio y sus cualidades cambien.

Para Merleau-Ponty “nuestro campo perceptivo está constituido por «cosa» y «huecos entre las cosas». Las partes de algo no están vinculadas entre sí por una simple asociación exterior, resultado de su solidaridad constatada durante los movimientos del objeto”¹²⁹, aunque cada cosa tiene su estilo individual, el mundo es el horizonte o estilo de fondo último sobre el que puede aparecer cualquier cosa concreta. Las cosas al estar en el mundo al igual que nosotros son sensibles y es lo que permite su constante transformación, a su vez, pertenecer al mundo permite que ellas nos hagan sensibles a ellas, es decir, en palabras de Merleau-Ponty nosotros estamos investidos en las cosas y éstas están investidas en nosotros.

Si bien hemos mencionados que nosotros estamos en el mundo y también que las cosas son en el mundo, cabe mencionar que existe una relación entre nosotros y las cosas, la cual no es distante, “cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos”¹³⁰. Las cosas sólo ejemplifican, hacen visible mi ser, lo que soy, en el mundo. La ropa que uso, los colores que busco, los olores que acepto o rechazo son sólo algunas de las cualidades que me hacen pertenecer a las cosas y que a su vez las cosas me pertenezcan, y entonces así, diagnostican mi *ser-en-el-mundo*.

Una vez tematizada la noción de cosa vemos que “nuestra experiencia perceptiva de las cosas se parece más a la experiencia mágica o a la onírica; nosotros las vemos y ellas nos responden, nos hablan y nos llaman: forman con

¹²⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., pp. 37-38.

¹³⁰ *Ibid*, p. 31.

nosotros un sistema, una historia, un devenir”¹³¹, las cosas llegan a ser tan significativas en nuestra vida que en ocasiones ni siquiera podríamos describir por qué aceptamos o reprochamos ciertas cosas, pero el hecho es que ellas nos complementan en el desarrollo de ser, es decir, existir. Sin embargo, en nuestro proceder fenomenológico, lo que se pretende es llegar a redescubrir el mundo que habito, mediante mi mismo, y mi situación con el espacio y las cosas.

Así como las cosas están en el mundo, participan de una relación no distante conmigo que me permite estar atento a ellas, así como al espacio en el que éstas y yo estamos situados y así nos ayudan a la creación de sentido, en este espacio exterior, no sólo hay cosas, pues nosotros no sólo estamos solos con las cosas, existen muchas otras formas de existencias, como las de los animales y los otros sujetos de la percepción. En la pretendida recuperación del mundo percibido “volvemos a ser capaces de encontrar más sentidos a esas formas extremas o aberrantes de la vida o la conciencia, y más interés por ellas, de tal modo que finalmente es el espectáculo entero del mundo y del hombre mismo lo que recibe una nueva significación”¹³². Estas otras formas de existencia generan una peculiar relación conmigo, diferente a lo que las cosas hacen en mí, ya que ellas tienen acciones que pueden intervenir directamente en mí, como el ladrido de un perro, el rasguño de un gato, la vista que puede tener de mí un león; pero también el llanto de un ser amado, la mirada de alguien que me miente o la sonrisa de alguien conozco; estas relaciones muestran aún más mi arrojamiento en el mundo, el cual puede ser estudiado a mayor detalle según la relación de cada existencia, sin embargo es algo que no desarrollaremos en esta investigación por la dedicación que tendríamos que abordar en cada una de ellas.

Por ahora, el diagnóstico de un mundo afectivo que toma su desarrollo desde un espacio de sentido, es lo que nos lleva a la consideración de un yo no subjetivo, sino afectado y sensible, un yo-cuerpo que sufre, padece y siente, tal noción la abordaremos mejor en el siguiente capítulo. “El hombre no es un espíritu y un

¹³¹ Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 129.

¹³² Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 36.

cuerpo, sino un espíritu con un cuerpo, y que solo accede a la verdad de las cosas porque su cuerpo está como plantado en ellas”¹³³. La crítica de la fenomenología al cientificismo, que hemos desarrollado anteriormente, nos ha servido para ver cómo es que Merleau-Ponty concibe al mundo, el espacio exterior, la naturaleza, las cosas y mi relación con ellas, para así después postular su tesis sobre el cuerpo, como la unión entre yo en tanto mundo y el espacio.

3.2.2 *Quien percibe. ser-hacia-el-mundo*

Como hemos advertido desde el comienzo de este trabajo, el rechazo al modo de proceder del pensamiento moderno por parte del método fenomenológico nos ha arrojado a la búsqueda de una nueva forma de pensar el mundo. Para Merleau-Ponty, “yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi «psiquismo»; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el mundo de la ciencia”¹³⁴. Ya hemos mencionado que el rechazo al objetivismo y subjetivismo es lo que nos ha llevado a considerar proceder en la investigación mediante la unión de estos términos, por ello en este apartado daremos paso a entender el proceder de esta unión, a partir de la noción: *cuerpo*.

Cuando preguntamos sobre *quien percibe*, no pretendemos exponer una nueva reinterpretación del sujeto, en tanto sustancia, sino, lo que queremos, es mostrar el desarrollo quiásmico del cual intervine un *ser sensible*, junto con un horizonte expuesto a sensibilizar. Entendamos que “el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales que lo vinculan a su contexto inmediato y nos revelará, finalmente, tanto al sujeto perceptor como al mundo percibido”¹³⁵. Por ello nuestra pretensión final a este trabajo es poder revelar al perceptor, como a lo percibido, como partes integrales y unidad para el desarrollo de la *significación*.

Para Merleau-Ponty la noción de *cuerpo* comprende un análisis experiencial del propio cuerpo, es decir que lo que signifiquemos como cuerpo sucederá en un

¹³³ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p.24.

¹³⁴ Ibid., p. 8.

¹³⁵ Ibid., p. 91.

desarrollo desplegable de experiencia o acción *corporal*¹³⁶, en la cual intervienen *estímulos, excitaciones, comportamientos, hábitos, percepciones y sentidos*. “No puedo comprender la función del cuerpo viviente más que llevándola yo mismo a cabo y en la medida en que yo sea un cuerpo que se eleva hacia el mundo”¹³⁷. Tal experiencia del propio cuerpo será caracterizada como *esquema corpóreo*, el cual es descrito a partir del estudio del *espacio corporal*, el *espacio vivido*, la *sexualidad* y el *lenguaje*.

Una vez entendido que el cuerpo no es expresado en estos renglones como objeto, ni sujeto, ni mucho menos como una suma de estos dos conceptos, sino más bien que pretendemos mostrar una descripción sensible de lo que concebimos como significación del cuerpo y es lo que nos mostrará que esta forma de proceder “es la del ser fenomenológico, la forma del ser vivencial, carnal o sensible. Nuestra corporalidad nos abre el camino a este tercer reino del Ser”¹³⁸, que sólo podrá ser percibido mediante lo experiencial de nuestro ser corpóreo sensible. Con lo anterior no debemos caer en el error de diagnosticar este proceder como mero empirismo, si bien iniciamos determinando que este proceder no conlleva en sí una realidad ya dada, tampoco hemos de considerar que toda significación se dará por el exterior, como hemos argumentado en capítulos anteriores, no se trata de dar nuevos nombres a problemáticas pasadas, lo que queremos es volver al mundo vivido por debajo del mundo objetivo.

3.2.2.1 *Esquema corporal. Ser-en-el-mundo*

Para comenzar con el estudio del cuerpo como amalgama (y no suma) entre lo objetivo y la subjetividad Merleau-Ponty comienza tematizando la relación habitual del cuerpo con el espacio vivido con la noción de *esquema corporal*, la cual pretende entender la relación psíquica del ser que percibe como ser corporal, en tanto que

¹³⁶ En este trabajo utilizo *corpóreo* para referirme al cuerpo en su sentido fenomenológico, en tanto experimentado y vivido por mí; mientras que *corporal* para el cuerpo en su sentido objetivo; ya que tanto en la tematización de la acción del cuerpo Merleau-Ponty usa *esquema corporal* para las acciones del cuerpo objetivo y *esquema corpóreo* para la acción del cuerpo en sentido fenomenológico.

¹³⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 94.

¹³⁸ Ramirez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 83.

experiencia de cuerpo en su sentido objetivo. Lo que anunciamos con ello es pues que el ser que percibe es cuerpo. “El cuerpo no es materia, no es objeto, no es una cosa exterior a la que pueda referirme en tercera persona. Por ello Merleau-Ponty no dice «el» cuerpo sino «mi» cuerpo: el cuerpo no es algo que tengo o poseo, sino algo que soy radicalmente”¹³⁹. A lo anterior cabe mencionar que el *esquema corporal* en sí no es a lo que podemos contemplar como quiasmo, sino es el medio por el cual iremos comprendiendo esta percepción, la cual nos redirigirá a la tematización de una *Ontología de la Carne*, la cual abordaremos en el capítulo 3.2.3 *El porqué de lo percibido...*

Procediendo al análisis del cuerpo, entendido como mi-cuerpo, ahora tendremos que encaminarnos a la reformulación de la experiencia corporal a corpóreo, a partir de contemplar “el esquema corporal concebido como saber de conjunto y sistema de acciones posibles, como fondo de toda praxis”¹⁴⁰. Para Merleau-Ponty el esquema corporal nos deviene de un sistema preconsciente de movimientos corporales, que se dan mediante una espacialidad situacional viva y activa. Por ello la experiencia que tenemos de nosotros mismos como cuerpo se dará desde que nacemos.

Cuando voy por la calle caminando en la banqueta lo hago sin antes detenerme a pensar y mandarle señales a mi cuerpo para que este funcione, no voy por la calle pensado: --mover pierna izquierda, mover pierna derecha, gira, saluda, baja escalón, etc.--, la motricidad de mi cuerpo no es igual a la de una figura de control remoto ya que los movimientos que hago con él son *preconcebidos*, Merleau-Ponty ejemplifica de la siguiente manera: “si tengo mi brazo encima la mesa nunca se me ocurrirá decir que está al lado del cenicero como este lo está del teléfono”¹⁴¹. Ahora bien, este pre- del movimiento de mi cuerpo, se da a partir del

¹³⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁴⁰ Battán, Ariela , *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, “La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento”, rescatado de: , “La espacialidad del propio cuerpo y la motricidad”, 2013, p. 10.

¹⁴¹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción* op., cit., p. 115.

hábito de nosotros mismos como cuerpo hacia el mundo que vivimos, es decir el *mundo vivido*.

La consideración del hábito como forma o manera en la que me hace posible la interacción con el mundo, mi-mundo, es lo que me hace entenderme a mí mismo como cuerpo, pues antes de concebirme como cuerpo humano, mujer u hombre, mucho antes de saber extensión o sistema orgánico; en el actuar habitual soy-cuerpo. Con la tematización del hábito, lo que Merleau-Ponty pretende es configurar la noción de esquema corporal usado por las ciencias, “ya no será el simple resultado de unas asociaciones establecidas en el curso de la experiencia, sino una toma de consciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una «forma» en el sentido de la Gestaltpsychologie”¹⁴², pero a lo anterior agrega que, al ser superada por la psicología, “el «esquema corpóreo» es finalmente una manera de expresar mi cuerpo es-del-mundo”¹⁴³ y que es de él mediante una participación activa e intencional.

Desde pequeños, cuando comenzamos con la experiencia del mundo desarrollamos una conciencia cinestésica del mundo que habitamos, del *mundo vivido*, en diversas ocasiones Merleau-Ponty ha ejemplificado la noción de mi-cuerpo como el vehículo del mundo, como analogía al cuerpo pues, así como usamos un auto para trasportarnos en la ciudad, sin pensar en cómo mover la palanca de velocidades o cuál pedal es el que tengo que pisar, cuando uno ya está habituado a usar un auto no tenemos que recordar cómo moverlo e incluso, cuando somos expertos a manejar, las dimensiones de nuestro auto se experimentan igual a las de nuestro cuerpo, sin embargo esto no quiere decir que el auto o cualquier otro vehículo que usamos de tal forma que no pensamos como usarlos, pueden llegar a ser mi cuerpo, pues estos nunca serán mi cuerpo.

Esta noción del hábito del cuerpo llegó al filósofo francés a partir del estudio y análisis del padecimiento patológico del miembro fantasma. En esta enfermedad, donde algún paciente al cual le han amputado un miembro de su cuerpo afirma que

¹⁴² *Ibid*, p. 115.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 118.

aún lo siente. Para entender un poco el porqué de este padecimiento, Merleau-Ponty considera que “es necesario comprender, pues, cómo los determinantes psíquicos y las condiciones fisiológicas se traban unas con otras: si el miembro fantasma depende de condiciones fisiológicas y, en cuanto tal, es el electo de una causalidad en tercera persona, no se entiende cómo, por otra parte, pueda depender de la historia personal del enfermo, sus recuerdos, sus emociones o voluntades”¹⁴⁴, es decir la experiencia que ha tenido el cuerpo del amputado, antes de ser amputado. El que el paciente sienta su parte apuntada proviene de un recuerdo al hábito que ese miembro del cuerpo tenía.

Esta concepción del hábito se practica en mi-cuerpo en tanto acción activa al mundo vivido, cambia y se transforma, así como mi-cuerpo para el mundo. “Nuevas percepciones sustituyen a las percepciones antiguas e incluso nuevas emociones sustituyen a las de antaño, pero esta renovación sólo interesa al contenido de nuestra experiencia y no a su estructura, el tiempo impersonal continúa fluyendo, mientras que el tiempo personal está atado”¹⁴⁵. Por ello se entendería que el paciente del miembro fantasma debería pasar por una transformación de su esquema corpóreo para rehabilitar su cuerpo.

A partir de la noción de esquema *corpóreo entendemos* que “no es nunca nuestro cuerpo objetivo lo que movemos, sino nuestro cuerpo fenomenal”¹⁴⁶, con las distinciones que hemos abordado pretendemos haber esclarecido que en tanto que seres que perciben es pues porque somo-cuerpo y en cuanto al movimiento que disponemos en el mundo vivido, que sólo se hace posible a través de él, es como llevamos a cabo la experiencia del mundo, como cuerpo que somos, entonces también nos reconocemos fenómeno, expuesto a la descripción de las esencias.

Dejando atrás las dicotomías entre alma y cuerpo, conciencia y espacio, sujeto y objeto; ahora podemos reconocer que “soy mi cuerpo porque mi cuerpo es ser-en-el-mundo, porque es el medio a través del cual hay para mí un mundo. Mi cuerpo

¹⁴⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p. 98.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 102.

¹⁴⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p. 122.

es mi mundo y mi mundo es corpóreo, carnal, y nada más: no es necesario suponer ni introducir un ser espiritual, ningún elemento extraño, basta que pensemos rigurosamente el campo de nuestra experiencia concreta¹⁴⁷, con ello ya no podemos reconocernos como seres en tanto que sustancias u objetos de estudio científico, sino pues, como seres sensibles, inacabados y proyectados a nuestro mundo.

Ahora, mostrándonos como seres en proyecto, seres que no somos, sino que estamos siendo, seguiremos este estudio con la siguiente consideración: “*el esquema corporal es el esquema de un movimiento intencional en un campo fenoménico*”¹⁴⁸, en tanto que cuerpos proyectados a un mundo vivido, nuestro mundo, tenemos que reconocer que estamos proyectados al mundo intencionalmente, porque todo lo que estamos siendo, lo somos en intención de algo, sensibles a algo, afectados a ese algo que sólo se muestra en ese mundo que vivimos, somos parte y compartimos.

3.2.2.2 Espacio Corpóreo. Ser-hacia-el-mundo

La relación que existe entre nosotros como cuerpo con el mundo, en tanto que espacio, es *intencional*. Es decir, que a partir de entender el *esquema corpóreo*, el cual construimos, en él se integra una forma *espacial* de nosotros mismos, el cual se interpreta como: *espacio corpóreo*. Este a su vez está en vínculo con el *espacio del mundo*, como espacio objetivo, en ellos en todo momento coexiste una mutua vinculación y contraposición de estos dos modelos de espacialidad que se hace posible sólo en la intervención del fenómeno: movimiento.

Cuando comenzamos a identificar que el *esquema corpóreo* se integra desde un espacio, nos deja ver, como cuerpo que somos, que estamos en el mundo, pero, más que ello, lo habitamos. “El espacio corpóreo es lo que conocemos en y a través del mundo, es un conocimiento que hacemos o vivimos: practognosia. La relación entre el espacio corpóreo y el espacio exterior es, entonces, de intercambio o mutua

¹⁴⁷ Ramirez, *Filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 88.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 89.

fundación; cada uno sólo se determina por la mediación del otro, por su pasaje al otro”¹⁴⁹, por ello el enlace que existe entre mi cuerpo y el mundo, en tanto que habitado, sólo se da por una familiarización del mismo que existe sólo con el actuar vivo de nosotros mismos en el mundo vivido.

Esta familiarización, ese modo de actuar en el mundo, es la forma en que existimos y vivimos, esto es lo *intencional* entre el espacio corpóreo y el espacio exterior, por ello “lejos de que mi cuerpo no sea para mí más que un fragmento del espacio no habría espacio para mí si yo no tuviese cuerpo”¹⁵⁰ y así en esta integración de espacios es como puedo actuar en el mundo. Como espacio exterior se me presenta al igual que un horizonte de posibilidades, como ese fondo de donde se me destacan objetos que por la acción intencional, es forma en la cual me dirijo a ellos.

Pensemos, llevemos por un momento al reconocimiento del actuar de nuestra vida, de nuestro movimiento en este mundo. En el acto de sentarnos en un sillón, vamos en dirección a él y nos sentamos, hemos elegido este mueble de nuestra casa porque en la cotidianidad de nuestra vida, hasta ahora sabemos que este sillón, en el que estoy ahora sentada es el más cómodo para sentarme después de un largo día. Estoy sentada, acomodo un poco el cojín, descanso. A lo anterior preguntemos: ¿Por qué he elegido este mueble y no otro? ¿Cómo es que llegué después de un día cansado y sin pensarlo me senté en este sillón y no en el que tengo enfrente, o en la silla de la cocina? Yo elegí este sillón, pero alguien más, algún amigo, algún conocido me dirá, yo decido sentarme en un banco, alguien más podría elegir un sillón sin cojín e incluso otra persona diría que después de llegar de un día cansado a su casa, él o ella no tiene donde sentarse. Entonces ¿por qué yo estoy sentada en este sillón aun sabiendo que cualquier otra persona puede elegir otro mueble?

Para Merleau-Ponty “el espacio corpóreo y el espacio exterior forman un sistema práctico, siendo aquél el fondo sobre el que puede destacarse, o el vacío

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 90

¹⁵⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p. 119.

ante el que puede aparecer el objeto como objetivo de nuestra acción, es evidentemente en la acción que la espacialidad del cuerpo se lleva a cabo, y el análisis del movimiento propio tiene que permitirnos el comprenderla mejor”¹⁵¹; así como respuesta a la pregunta de ¿por qué he elegido este sillón? La encontraremos en el sistema práctico de mi espacio corpóreo con el espacio exterior. Este último en tanto que fondo posibilita que los objetos se me presenten, que resalten de los demás objetos, y así yo actúe. Incluso Mario T. Ramírez menciona que “el secreto de la espacialidad corpórea, de esta totalidad que se abre desde mi cuerpo al mundo y lo comprende, de esta unidad que se precede a sus partes y les proporciona un sentido y una realidad, radica, según Merleau-Ponty, en la acción corporal”¹⁵², por ello la insistencia en reconocer la acción de nosotros mismos, de nuestras experiencias, pues sólo en este reconocimiento de nosotros mismos es cómo podríamos llegar a una significación fenomenológica del mundo, en tanto que espacio exterior.

El sistema práctico se presenta mediante el hábito que nosotros tengamos con el espacio exterior y este a su vez resalta en los objetos a partir de la *intencionalidad* que tengamos nosotros con ese espacio. Esta intencionalidad, se percibe como un estar dirigidos a ciertos objetos que habitan en el espacio exterior y por ello, la intencionalidad será para Merleau-Ponty lo que posibilite la abstracción de las cosas que existen en el espacio exterior a mi acto de pensar. Por ello él anuncia que en “la vida de la consciencia —vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva— viene subtendida por un «arco intencional» que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones. Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad”¹⁵³. El hecho de pensar una vida consciente es pues por el hecho de que podemos llevar a cabo el acto de abstraer los objetos del espacio

¹⁵¹ Ibid., p. 118.

¹⁵² Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 91.

¹⁵³ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p.153.

exterior, y este acto de abstracción sólo se puede dar una vez que esos objetos se nos hacen familiares, me los apropio, y es en esta apropiación intencional del espacio exterior como puedo, entonces, formular la significación del mundo.

La noción de atracción se muestra en la diferenciación de nuestros movimientos concretos y los abstractos. Los primeros remiten a una presencia física de los objetos, son situaciones en las que llevo a cabo el uso directo de las cosas, es decir puedo tocarlas o manipularlas. Ahora bien, en los movimientos abstractos, además de sabernos proyectados a los objetos estos no necesariamente están en sentido físico y requieren de una apropiación del espacio exterior y/o contextos de forma virtual, es decir son pensados. Por ello el hecho de poder señalar un objeto o describirlo sin la necesidad de que esté presente físicamente implica estar anteriormente familiarizado con él, no sólo como objeto, sino como objeto de un espacio. De hecho, el pensar que podemos usar un sillón, una silla, un banco para realizar el acto de sentarnos y no la mesa, una televisión o una puerta, es pues porque podemos abstraer la acción de sentarnos y la de los muebles, a partir de un contexto cultural determinado.

Ahora que hemos entendido la *intencionalidad* como acto que posibilita la atracción del espacio exterior, es como podemos ver que “la «significación» que el objeto «es» no consiste, estrictamente, en una concepción, en un concepto. No es una posesión de la mente; está «allá», destellando en el paisaje irreductible del mundo. La intencionalidad corporal es operante, latente, «interior al Ser», dice Merleau-Ponty; ella se forma en el proceso mismo por el cual mi cuerpo se dirige a las cosas, las vive y utiliza”¹⁵⁴. Por ello decimos ahora que, como cuerpos, entonces, Somos-hacia-el-mundo, ya que el hecho que podemos interactuar en el espacio exterior que entonces habitamos, es pues porque lo conozco, me es familiar, lo puedo intencionar a partir de lo que sé de él. Dice Merleau-Ponty “no hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está en el espacio ni, tampoco, que está en el tiempo. Habita el espacio y el tiempo”¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 93.

¹⁵⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op., cit., p.156.

3.2.2.3 La sexualidad

Ahora que hemos esbozado la manera intencional en la que existimos en el mundo, en tanto que espacio exterior, nos queda enmarcar este fenómeno de lo intencional a partir de las ciertas esencias que participan para el desarrollo de este movimiento. La sexualidad para Merleau-Ponty es un movimiento trascendental que en muchas ocasiones experimentamos en nuestra vida pero que no podemos explicar, considera que “hay que reconocer, sin duda alguna, que el pudor, el deseo, el amor en general, tienen una significación metafísica, eso es, son incomprensibles si se trata al hombre como a un «haz de instintos», y que conciernen al hombre como consciencia y como libertad”¹⁵⁶. En la tematización del acto sexual recuperamos esta noción sabernos seres corporales en relación con su mundo y no como simples objetos, en el tono meramente objetivo.

El acto sexual es un acto de consciencia, una toma de postura ante lo que vivo, lo sexual como existencial es intencional, pero además es el acto por el cual me reconozco en el otro, ese otro que no es objeto, sino que al igual que yo es carne. Yo miro al otro y el otro me mira, posibilito mi existencia en su mirada como él en la mía, somos cuerpos en comunión con el espacio que estamos siendo. “Para nuestro filósofo se trata más bien de pensar el comportamiento sexual, y la afectividad en general, como un modo propio de relación con el mundo, como intencionalidad. La libido es también intencional, dice Merleau-Ponty, «no es una entelequia del sexo»”¹⁵⁷. En la sexualidad se muestra con mayor plenitud que lo intencional es un movimiento no solamente abstracto, aunque posibilite la abstracción de la intencionalidad; con el cual actuamos y existimos, pero nos trasciende, como lo hace la existencia misma.

En Merleau-Ponty pensar la sexualidad es una forma de pensar los comportamientos que nos afectan del mundo, lo que nos deja en un estado de vulnerabilidad ante el espacio y los otros, nos muestra que vivimos y habitamos nuestro mundo, no sólo estamos en él, porque la sexualidad que se hace en el

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 183.

¹⁵⁷ Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 98.

mundo no es una conciencia. “En primer lugar, ya no existe una Conciencia única que sería como la verdad última de toda relación con el mundo; por el contrario, hay múltiples modos de relación (intelectual, emocional, imaginativa, técnico-práctica, erótica)”¹⁵⁸, con la sexualidad encontramos uno de los modos de existencia que se relacionan en todo un contexto, es decir, con el espacio exterior, con el mundo vivido; pues el hecho de desear algo deviene de una previa vinculación con el mundo, por ello podríamos decir que el inconsciente es lo vivido.

Pensar al cuerpo como fenómeno de libido nos deja ver que mi cuerpo no se puede seguir caracterizado o ejemplificado como objeto, hemos de seguir con el rechazo a la tematización del concepto de cuerpo como lo consideran los científicos, pues el cuerpo, yo como mi cuerpo, sufre, desea, padece y experimenta excitación por el mundo, por ello entendemos cuando Merleau-Ponty menciona que “lo que quiere poseerse no es, pues, un cuerpo, sino un cuerpo animado por una conciencia, y, como dice Alain, uno no ama a una loca más que en cuanto la amó antes de su locura”¹⁵⁹, yo pretendo la vinculación con el otro por medio de un cuerpo que al igual que el mío experimenta su mundo, es sensible y es sensible a mí como yo a él.

En esta sintonía nuestro filósofo llega a describir el acto de la sexualidad como una dialéctica, que no reduce a las palabras, sino que remite a comprender el vínculo entre todo un drama de encrucijadas, dice: “La dialéctica [...] es la tensión de una existencia hacia otra existencia que la niega y que, sin embargo, no se sostiene sin ella”¹⁶⁰. Nos remitimos a considerar que, en la tematización del carácter sexual del cuerpo, continuamos en una tematización fenomenológica en la cual se integran partes por una descripción de las mismas. Con el acto sexual experimentamos la mirada del otro, porque soy un cuerpo que miran, no sólo soy visible como los demás objetos, pero a su vez yo igual lo miro, lo resalto de ese horizonte, del espacio externo; preexiste una comunicación entre el que desea y el

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 184.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

deseado, en donde se fusionan papeles, ambos son deseados al igual que deseantes.

Con lo anterior vemos cómo “la sexualidad adquiere un significado especial porque expresa esencialmente el drama metafísico de la condición humana al tiempo que infunde un significado sexual a la atmósfera de nuestras vidas”¹⁶¹, nos muestra cómo el cuerpo, así posee sentidos, los expresa en el mundo mediante la acción del deseo; nos encontramos con una capacidad simbólica del mundo por el cual percibo, pero también me expreso.

Mediante los actos que me permiten reconocerme como cuerpo, como ahora lo hemos tematizado desde la sexualidad, y mediante la forma de expresión corporal es lo que nos permiten notar cómo “la toma de consciencia es evidentemente un fenómeno cultural”¹⁶², y que el acto de deseo por el otro sólo es posible mediante una elección del otro que simpatiza con la intención del deseo, mi deseo, que existe en el inconsciente, que como ya hemos mencionado, es lo vivido.

Ya que hemos percibido, es pues en la sexualidad donde encontramos el motivo del deseo y este a su vez comunica no sólo al mundo, sino al otro, también notemos que en este juego del deseo sexual nosotros nos mostramos a nosotros mismos en la percepción del otro, pues la sexualidad me permite verme en los ojos del otro, y así, nos reconocemos como otros en el mundo y no sólo como objetos del espacio, porque nosotros somos espacio corpóreo que es mirado y que puede mirar, “decir que la vida sexual posee una intencionalidad propia, un sentido, es decir a la vez que la percepción y lo percibido poseen una significación vital y erótica”¹⁶³ al igual que la unión yo-cuerpo.

La sexualidad es eso trascendental que me rehúye en el habla, y a lo intencional, es simplemente deseo, en tanto que acto que siento, percibo, pero como inconsciente¹⁶⁴. Con ello nuestro cómo “la percepción en cuanto tal pertenece al orden del acontecimiento, del encuentro, de lo que acaece; pertenece al orden de

¹⁶¹ Toadvine, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, , "Maurice Merleau-Ponty", op., cit.

¹⁶² Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 188.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 232.

¹⁶⁴ El uso del término *inconsciente* lo consideramos en tanto conciencia activa.

lo que está más allá de la representación y la conciencia, a lo que es suceso mundanal”¹⁶⁵ de lo que tengo experiencia y vivo, me integra al yo puedo, mediante una forma de estar con el otro, sin necesidad de pensarlo, sólo es sensible en sí, incluso anónima. Preguntemos: ¿qué es el otro? Sino lo que me recuerda que estoy vivo, pero no como conciencia de la vida, sino como lo que me permite recordar que soy un ser sensible intencionado al mundo, la relación con otro cuerpo me hace experimentar este mundo que habito aún más vivo, aún más perceptible y aún más vulnerable, pero no consciente, sino sólo existente.

3.2.2.4 Lenguaje

El lenguaje al igual que la sexualidad en Merleau-Ponty se consideran como momentos en la existencia en los cuales no es necesaria una reflexión activa en el preciso instante en que es usado, pues el lenguaje es con nosotros sin ni siquiera pensar que lo está, es una forma de expresión corporal. Menciona que: La posesión del lenguaje se entiende, primero, como la simple existencia efectiva de «imágenes verbales», eso es, de vestigios que los vocablos pronunciados u oídos han dejado en nosotros”¹⁶⁶ y que continuamos usando mediante un estilo al igual que un gesto corporal.

En Merleau-Ponty encontraremos que el lenguaje no designa las cosas del mundo, ni el mundo al lenguaje, “saber un vocablo o una lengua no es disponer [...] de unos montajes nerviosos preestablecidos. Pero tampoco es guardar del vocablo un «recuerdo puro», una percepción debilitada”¹⁶⁷, el lenguaje es una dicotomía entre lo subjetivo y objetivo de la lengua, del cual se pretende un rescate al campo de la praxis lingüística, ya que la palabra está en cierto lugar de mi mundo lingüístico.

En la experiencia de una conversación cotidiana de mi mundo nunca me detengo antes a pensar lo que voy a decir porque precisamente lo que digo es ya lo

¹⁶⁵ Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 101.

¹⁶⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 191.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 196.

que pienso, pues no es que prevemos el lenguaje, estamos ya en él: “es necesario que, de una manera u otra, la palabra y el vocablo dejen de ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o su cuerpo”, por ello el lenguaje como expresión, no deviene de un pensamiento ya formulado, más bien lo realiza.

Si continuamos con esta noción del lenguaje como expresión de mi cuerpo podríamos entender que la palabra al igual que señalar ya expresa, de forma abstracta nuestro mundo, son una forma de comunicarnos pues “la operación de expresión, [...] hace existir la significación como una cosa en el mismo corazón del texto, la hace vivir en un organismo de vocablos, la instala en el escritor o en el lector como un nuevo órgano de los sentidos, abre un nuevo campo o una nueva dimensión a nuestra experiencia. Este poder de la expresión es hartamente conocido en el arte, por ejemplo, en la música”, la palabra es un gesto en la expresión de nuestro pensamiento.

Mario T. Ramírez interpreta la noción de *lenguaje* en Merleau-Ponty al igual que toda su filosofía, como el entrelazamiento entre el espacio exterior y yo en tanto que cuerpo, menciona que: “no hay oposición o ruptura entre el plano de la experiencia subjetiva corporal y el de la experiencia lingüística. Hay quiasmo entre percibir y expresar, entre la lengua y el habla, entre la experiencia y el pensamiento, entre el signo y el sentido”¹⁶⁸. Como hemos visto el lenguaje nos muestra la unión de nosotros mismos con el mundo que vivimos, en este tono, Merleau-Ponty añadirá que en el lenguaje se muestra la aprehensión cultural que tenemos del mundo, “el pensamiento y la expresión se constituyen, pues, simultáneamente, cuando nuestras adquisiciones culturales se movilizan al servicio de esta ley desconocida, tal como nuestro cuerpo se presta de pronto a un gesto nuevo en la adquisición del hábito”¹⁶⁹. Con esta tematización del lenguaje, remitiéndonos a pensarlo como expresión, al igual que el arte, nos deja ver cómo es que el cuerpo se orienta al

¹⁶⁸ Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p.163.

¹⁶⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 200.

mundo, en donde es esencialmente espacial, pero también temporal, que implica una dialéctica entre lo presente y el hábito, las sedimentaciones de actividades pasadas que adquieren un carácter general, anónimo y autónomo, que nos permite existir en el mundo y expresarlo. Por ello entendemos la reflexión de Mario T. Ramirez donde el lenguaje será la unión entre lo percibido y lo expresado.

Merleau-Ponty, clarifica que la unión entre la espacialidad de nuestro cuerpo, como su temporalidad, menciona que “el sentido pleno de una lengua nunca pueda traducirse en otra. Podemos hablar varias lenguas, pero una sola será siempre aquella en la que vivimos”¹⁷⁰, pues lo expresado siempre viene de la manera en que nos hemos familiarizado con el mundo, podremos cambiar la forma de lo expresado más no lo expresado.

3.2.3 El porqué de lo percibido: el campo trascendental y la ontología de la carne

Ahora que ya hemos descrito los momentos centrales en la fenomenología de Merleau-Ponty, nos queda entender y participar en la relación, o mejor dicho comunión entre las nociones ya tematizadas, lo que ocupa al sujeto perceptor, con el mundo percibido, es decir, la *percepción*. En tanto determinada por el sentido de ser, ésta debe de entenderse como el medio por el cual el perceptor percibe lo percibido, es decir, lo que hace posible que yo-cuerpo, interactúe con el mundo y entonces así, vea, sienta y experimente las cosas del mundo que sobresalen del fondo que integra el espacio que yo habito, es un vínculo entre la forma cotidiana y pre-teorética y lo significado.

A lo ya dicho complementamos que “buscar la esencia de la percepción es declarar que la percepción no se presume verdadera, sino definida para nosotros como acceso a la verdad”¹⁷¹, una vez aclarando que un análisis fenomenológico de la percepción no pretende guiarnos a la verdad última de las cosas y el mundo o incluso de mí mismo, lo que nos ocupa es caracterizar la percepción atenta que yo

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 204.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 16.

puedo tener del mundo, el sentido que yo tengo del mundo, la experiencia viva que me hace estar situado al espacio que habito, es el *quiasmo*, la unión que provoca el sentido del ser, la percepción es el medio por el cual se llegara a tematizar lo sentido, es un puente, que nos hace descubrir el sentido de lo cotidiano, pero a su vez nos permite generarlo.

La forma en la que me integro a mi-mundo se da en la percepción “es precisamente este acto que crea de una vez, junto con la constelación de los datos, el sentido que los vincula —no solamente descubre el sentido que estos tienen, sino que hace, además, que tengan un sentido”¹⁷². Es la integración de mi ser corporal con el sentido del mundo que me habita y me hace existir en él, lo que ahora me interesa comprender es pues como es que se da esa integración.

El que yo le encuentre o no el sentido a algo se caracteriza por mi modo de estar dirigido a eso que percibo, ese estar hacia las cosas sólo se hace posible por medio de una estructura anterior en la que yo he sido. Esta no debe de entenderse como ideal sino como el campo trascendental que me permite estar

“instalado en la vida, adosado a mi naturaleza pensante, clavado en este campo trascendental abierto desde mi primera percepción y en que toda ausencia no es más que el reverso de una presencia, todo silencio una modalidad del ser sonoro, tengo una especie de ubicuidad y eternidad de principio, me siento consagrado a un flujo de vida inagotable del que no puedo pensar ni el comienzo ni el final, puesto que soy yo viviente quien los pienso, y que, de este modo, mi vida siempre se precede y sobrevive”¹⁷³.

No estoy acabado soy un cuerpo en constante reconstrucción, el campo trascendental nos hace comprender que mi percepción del mundo nunca es completa y acabada, que a su vez sólo dispone en palabras de Merleau-Ponty una visión parcial y de un poder limitado, que hace del mundo un sentido, en la unión

¹⁷² Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* op., cit., 200.

¹⁷³ *Ibid*, p. 375.

quiasmica entre mi carne y el mundo, mi conciencia y mi habitad, mi alma y mi cuerpo.

La fusión del alma y del cuerpo en el acto, la sublimación de la existencia biológica en existencia personal, del mundo natural en mundo cultural, resulta a la vez posible y precaria gracias a la estructura temporal de nuestra experiencia. Cada presente capta paso a paso, a través de su horizonte del pasado inmediato y del futuro próximo, la totalidad del tiempo posible; así supera la dispersión de los instantes, está en posición de dar su sentido definitivo a nuestro mismísimo pasado y de reintegrar a la existencia personal incluso este pasado de todos los pasados que las estereotipias orgánicas nos hacen adivinar en el origen de nuestro ser voluntario. En esta medida, incluso los reflejos tienen un sentido y el estilo de cada individuo es todavía visible en ellos, al igual que las palpitations del corazón se dejan sentir hasta la periferia del cuerpo.¹⁷⁴

Lo que el método fenomenológico busca es el redescubrimiento del campo trascendental, que me permite revivir el mundo como si fuese mi primera experiencia y percepción del mismo, apostamos por una sensibilidad aún más aguda que me permita significar mi ser en el mundo, mediante una reformulación de lo vivido en un tiempo espiral de mi propia existencia, es llevar el recuerdo de mi ser a acción y la acción activa y presente a mi recuerdo vivido. El descubrí el sentido sólo se hallará en nosotros mismo, no como sentido único sino el sentido para mí.

Si bien hemos mencionado que mi ser en el mundo precede un habitar el mundo y que mi percepción radica en notar objetos más familiares que otros, es pues de notarse que, en este arrojamiento de mi cuerpo hacia el mundo, mi modo de ser y existir en este mundo se relaciona estrictamente con lo que me afecta y eso que me afecta llega al sentido por medio de una unión, entrelazo, comunión de mi cuerpo con mi mundo, es “la relación de la razón y del hecho, de la eternidad y el tiempo, como la de la reflexión y de lo irreflejo, del pensamiento y del lenguaje o del pensamiento y la percepción es esta relación de doble sentido que la fenomenología

¹⁷⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 103.

ha llamado *Fundierung*: el término fundante¹⁷⁵, es un ir y venir entre lo fundado y lo fundante, lo que me permite estar en relación y acción con mi mundo, la significación es la manifestación de esta relación, y en este sentido la intencionalidad hace concebir un sentido corporal, un estar intencionado a las cosas y el mundo.

La intencionalidad remite a un estar apuntado a algo, el estar dirigido al mundo y es la integración del mi cuerpo, con mi mundo lo que hace que yo este intencionado a las cosas, la reflexión merleauPontyana apunta a una percepción encarnada, intencionada al mundo, mi mundo. "Conceiving of intentionality as a kind of aiming at something seems right and natural, not just because it's a convenient heuristic, but because our bodily orientation and the directedness of our actions in the world are what make intelligible the very idea that perceptions, memories, judgments, expectations and the like are of something, that they are not just states or properties of the mind, within the mind, but that they direct and connect and bind us to the world itself"¹⁷⁶. La unión de todos estos momentos me permite el desarrollo del sentido y significación del ser, entendiendo al ser encarnado, activo y sintiente. Apuntamos a la investigación de una ontología corporal o de la carne.

El mencionar una ontología de la carne, nos deja ver que el trabajo merleauPontyano no sólo apunta a una tematización descriptiva o existencial del mundo, sino que pretende el descubrimiento del ser, mediante su encarnación. "una ontología rigurosamente fenomenológica, esto es, un pensamiento que se atiene radicalmente al mundo tal como se aparece, al Ser en su inmanencia total, a lo que hay o lo que percibimos, lo que sentimos y vemos"¹⁷⁷. La fenomenología ahora sólo parece ser el método para llegar al desarrollo del sentido del ser, un sentido no ideal, ni subjetivo, hablamos del sentido encarnado, el desarrollo quiásmico de la filosofía, una ontología de la carne.

Taylor Carman menciona que las "intentional attitudes (seeing, believing, wanting, wishing, remembering, expecting) and concrete aiming relations, I want to

¹⁷⁵ *Ibid* p. 403.

¹⁷⁶ Carman, Taylor, *Merleau-Ponty*, New York: Routledge, 2008, p. 32.

¹⁷⁷ Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., pp. 111-112.

suggest, is no accident, no arbitrary imposition of metaphor. Rather, it points up something deep and important about the ontological structure of intentionality, something Merleau Ponty's phenomenology makes explicit in its characterization of intentional content not as representation, but as a kind of bodily "sense" or "direction" (sens) toward the world"¹⁷⁸. Por ello consideramos que la intencional, nos dirige a pensarnos a nosotros mismo en dirección al mundo vivo, con base a este estar dirigido al mundo es redescubrir el sentido de mi ser encardado en el mundo.

La ontología de la carne de Merleau-Ponty es una ontología del ser sensible, es la apuesta del encuentro de mí mismo, con mi cuerpo, el cual siempre ha sido una unión de mi tiempo y espacio, de la conciencia para con el mundo, de mi cuerpo con el espíritu. "En el presente, en la percepción, mi ser y mi consciencia no hacen más que uno, no porque mi ser se reduzca al conocimiento que del mismo tengo y esté claramente expuesto ante mí —al contrario, la percepción es opaca, pone en tela de juicio, por debajo de lo que conozco, mis campos sensoriales, mis complicidades primitivas con el mundo—, sino porque «tener consciencia» no es ahí nada más que «ser-de-...» y que mi consciencia de existir se confunde con el gesto efectivo de «existencia»"¹⁷⁹. Soy mi cuerpo y soy el mundo que habito, soy ese olor agradable, pero a la vez ese otro olor desagradable, soy el piso sucio que piso o el azulejo que limpio, soy el cielo que me gusta mirar en el atardecer o el de la noche con estrellas; soy lo que como, lo que veo; soy una plática entre amigos o el enojo que siento con alguien; soy lo que contemplo y alabo, pero también lo que reprocho y escondo; soy los amores que elijo y los las personas que decido no tener; soy mis habilidades y movimiento; soy lo que soy, lo que he sido y lo que quiero ser.

La ontología de la carne sigue el camino del entrelazo, es una estructura que apuesta por la experiencia generada por la sensibilidad, nos muestra un ser y un mundo sensible, porque ambos son carne del mundo. "Es siempre una ontología del entrelazo, la estructura y la contextura; de las relaciones, los intercambios y las configuraciones; de lo que persiste o insiste en las cosas y los sujetos, en los objetos

¹⁷⁸ Carman, *Merleau-Ponty*, op., cit., p. 32.

¹⁷⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op., cit., p. 14.

y los conceptos¹⁸⁰. Una ontología del ser sensible, indeterminado y fundante converge en un espacio fenoménico en el que se concentra el fluir de las experiencias, la expresión de nuestras experiencias sensibles será lo que contribuya a la significación del mundo. En esta simbiosis o llamada y respuesta entre el cuerpo y el mundo, las cosas tienen sentido como correlatos de mi cuerpo, por lo que la realidad siempre implica una referencia a la percepción.

Sin bien con una ontología de la carne en un primer momento va de la mano con la fenomenología en romper con el predicamento egocéntrico de la doctrina cartesiana, a partir de concebir una conciencia no absoluta, sino una conciencia activa y expuesta al descubrimiento del mundo, ahora Merleau-Ponty nos muestra a través del proceder fenomenológico que “no puede hacerse ontología directa, pues es esencial al Ser ser-a-distancia, ser indirecto”¹⁸¹, por aras de la sensibilidad, es decir por medio de una conciencia sensible y ya que esa sensibilidad sólo puede obtenerse en la relación de mi conciencia con el mundo, es el cuerpo la unión que nos permite tematizar tal acceso, ya que “lo sensible no es, pues, un intermediario para llegar al Ser, puesto que el mismo es originariamente carne, sensibilidad. Es necesario para el Ser, ser sensible, y para la ontología, encontrar al Ser en los seres y disolver la oposición Ser-ente”¹⁸².

¹⁸⁰ Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 120.

¹⁸¹ *Ibid*, pp. 112-113

¹⁸² *Ibidem*.

4. Epílogo a una fenomenología de la carne mediante la percepción del arte en la pintura.

En la interrogación de la percepción que nosotros obtenemos del mundo es como llegamos a problematizar la visión del artista para hacer visible de alguna manera cómo es que convergen los movimientos fenomenológicos para el desarrollo de ese nuevo acceso al mundo mediante la sensación que este nos causa. Si como estudiantes de filosofía hemos llegado a este punto de poder movernos en las nociones fenomenológicas, en tanto que método de acceso al mundo, ahora nos queda desarrollarlo, llevarlo a cabo como esa forma de acceso a nuestro mundo, pues si bien ya hemos aclarado que la fenomenología no pretende ser sólo una teorización de la forma de percibir el mundo, sino que, apuesta por el acceso al mismo mediante la descripción de las esencias, es momento de mostrar, como ya Merleau-Ponty lo decía, que convendría formar una nueva idea de la razón¹⁸³, que no se asemeja ni acerca a las ideas conservadoras idealistas o enciclopedistas, sino que resuena de la experiencia misma.

Para Merleau-Ponty el análisis del arte, en especial el de las pinturas posimpresionistas, como las que se pueden observar en el trabajo Klee, Matisse o Cézanne, nos muestran una clara evidencia de que la forma de acceso al mundo está lejos de lo que los pensadores y pintores clásicos exponían, la perspectiva clásica enfocada en la geometría ha dejado al pintor clásico como al filósofo de la modernidad en el desarrollo de un pensamiento determinado y científicista, pero como hemos ya expuesto más arriba, la percepción debe de entenderse mediante el entrelazo de acción y experiencia entre mi cuerpo y el mundo, y no caracterizada por pensamientos puros que la ciencia ha establecido y determinado. Con la descripción del trabajo artístico del pintor posimpresionista se quiere mostrar que la forma de acceso al mundo como los pensadores modernos lo planteaban, ya ha quedado atrás y que es momento de recuperar nuestro acceso al mundo a través de la experiencia de nosotros mismo en él.

¹⁸³ Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, op., cit., p. 27.

En el que hacer del pintor clásico tenía como premisa exponer en sus cuadros formas semejantes a lo que veía, la teorización del arte de pintar llevo a esta disciplina al desarrollo de teorías que englobaran las técnicas de dibujo para que así en la práctica las pinturas realizadas pudieran verse lo más parecido a lo *real*, es decir, que la pintura de lo pintado llegara a ser lo más idéntico a lo que se pintaba, que los retratos llegaran a ser lo más parecidos a la persona a retratar e incluso se apostaba que por medio de la pintura y las artes el hombre tuviera un acceso a la verdad y/o divinidad, como se observa en pinturas renacentistas. Sin embargo, ya que hemos reprochado las tesis filosóficas idealistas que emanan de creencias clásicas y conceptos del naturalismo, en donde se había considerado a la verdad del mundo y del hombre más allá de nosotros mismos, inaccesible a nuestros actos; nos queda entonces comprender cómo con la pintura nos puede ayudar a comprender el proceder fenomenológico que rechaza toda idealización del mundo y apuesta por el *redescubrimiento* del mismo mediante la experiencia que nuestros como cuerpos podemos obtener de él.

Si con la fenomenología aclaramos que ni la filosofía y ninguna otra disciplina, tienen acceso a esa verdad ultima porque de hecho no existe algo así como la Verdad, ideal, intangible; sino pues sólo existen formas de existir en el mundo, con este análisis pretendemos dejar ver que la “filosofía no proporciona la verdad del arte sino porque el arte porta una significación filosófica y enseña a pensar”¹⁸⁴, es que nosotros queremos mostrar uno de los accesos al mundo y a nosotros mismos.

Si la pintura ha sido la disciplina que ha estudiado a la percepción para el desarrollo de su actividad, pero ahora la fenomenología cuestiona este acceso al mundo, no sólo por su práctica teórica del arte sino por ser una de las formas de encontrarme sensible ante lo que me rodea, consideramos que el análisis y la comprensión de la percepción por las nuevas técnicas de la pintura nos dejara ver que “la experiencia estética y la experiencia del arte, y su íntimo contacto con la experiencia de lo común, harán que el cuerpo evidencie, impudicamente, los

¹⁸⁴ Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 225.

dinamismos propios de la subjetividad en la constitución del mundo”¹⁸⁵, pues si bien la percepción rebasa los criterios geométricos que las pinturas clásicas han aplicado, es pues porque la constitución del mundo no sólo se da mediante formas y espacios, sino que en él convergen esencias que en la experiencia de nosotros con el mundo no pueden ser determinadas, pero si experimentadas.

Podríamos comenzar este análisis mencionando las diferencias perspectivas que encontramos entre una obra clásica y una pos-impresionista o contemporánea, podríamos hablar de artistas, estilos y temáticas, pero lo que nos ocupa no sólo es dirigir nuestra mirada a la pintura en tanto que una mirada teórica de la pintura, nuestra mirada a la pintura apuesta a ser sensible y expresiva, apostamos por mostrar que “la pintura ofrece otra versión, con otros medios y otra posición, de aquello que la filosofía ha querido pensar”¹⁸⁶, y es pues por medio del dialogo entre lo que veo y no veo de una pintura, entre mi ser corporal y el ser corpóreo de la pintura, como queremos dejar ver de qué modo la experiencia estética, es una experiencia fenomenológica y que es esta misma lo que ha llevado a una nueva forma de hacer pintura, porque hay un reencuentro en mi modo de existir y ser como cuerpo.

Para Merleau-Ponty el acceso principal para poder abordar mi existencia con el mundo precede de comprender que sólo “hay un cuerpo humano cuando entre vidente y visible, entre lo que toca y lo que es tocado, entre un ojo y otro, entre mano y mano se hace una especie de cruce, cuando se enciende la chispa del sentiente sensible, cuando prende el fuego que no cesará de arder, hasta que tal accidente del cuerpo deshaga lo que ningún accidente hubiera bastado a hacer”¹⁸⁷. Para comprender la manera en que la pintura me ayuda a ver como el acceso a mi mundo me dejan una sensación experiencial, es preciso primero notar que este acceso se da siempre entre mi cuerpo y mi mundo, es decir entre quien percibe y lo que

¹⁸⁵ Falcón, Luis A., *Una aproximación fenomenológica a la corporeidad en la experiencia del arte*, 2022, p.. 103.

¹⁸⁶ Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 226.

¹⁸⁷ Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Madrid; Minima Trotta, 2013, p. 24.

percibe, así esa chispa que se une al juego de la mirada de la percepción es lo no visible de lo visible, lo que permite sentir con la mirada.

Nos encontramos pues en la tematización fenomenológica de la pintura como acceso al ser sensible que somos nosotros mismos como cuerpos “ella nos ofrece la figura visible de este equivalente corporal invisible que las cosas suscitan en cada uno de nosotros, sujetos videntes; ella nos ofrece la oportunidad de reencontrar a través de las obras, las motivaciones que sostienen nuestra referencia al mundo”¹⁸⁸, es en la experiencia estética que podemos tener de una pintura una forma de hacer visible la corporalidad del mundo no visible, lo que me hace estar dirigido y motivado a las cosas del mundo.

Así como las cosas cotidianas del mundo me hablan y comunican, la pintura emprende en mí un discurso expresivo latente, que se muestra en mí y en ella, que es sólo nuestro en el momento de la percepción, momento en el que mi ser corpóreo atrae del fondo de la percepción eso que me sensibiliza, por ello en la comprensión quiasmica de mi cuerpo con el mundo notamos que “más que un mundo inteligible lo que existe son núcleos radiantes separados por zonas de oscuridad”¹⁸⁹, que hacen de mi experiencia salir de un plano, arrojando a mi cuerpo a la sensación de lo que percibo, mostrando que el espacio que habito no es plano es una unión de fondos y relieves que provocan en mi cuerpo un sentido.

Para Merleau-Ponty “tanto en la obra de arte o en la teoría como en las cosas sensibles, el sentido es inseparable del signo. La expresión, por lo tanto, nunca puede darse por acabada. La más alta razón es vecina de la sinrazón”¹⁹⁰ todo es un encuentro inacabado, entre lo que percibo y lo que no; es en la pintura por donde encontramos una advertencia de la falta que persiste en lo visto, si en la percepción de la pintura solo observáramos un fondo sin esos relieves de sentido, esta misma perdería su función, no expresaría nada, permanecería como un fondo más del mundo, sin en cambio en ella encontramos una fuerza de asombro al mirarla, ella

¹⁸⁸ Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 226.

¹⁸⁹ Merleau-Ponty, “*Sentido y Sinsentido*”, op., cit., p. 28.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

pretende expresar eso que nos motiva y nos hace estar dirigidos a ella, es la experiencia entre la pintura con mi cuerpo, entre mi mirada y lo mirado me permite encontrarme con eso que no veo en el mundo cotidiano, pero que en una experiencia atenta lo siento, porque lo invisible de la percepción siempre ha estado ahí oculto a la espera del encuentro.

La tematización de la pintura posimpresionista permite a Merleau-Ponty, notar que el cambio en la forma de hacer pintura en los artistas más que ser un estilo práctico, se aspira a un cambio a la forma de ver el mundo, al acceso a sensación que nos provoca el percibir y a la manera de pensar nos deja todo el desarrollo, para el

“Cézanne no creyó tener que escoger entre sensación y pensamiento, ni tampoco entre caos y orden. No ha querido separar las cosas fijas que aparecen ante nuestra mirada y su manera fugaz de mostrársenos, ha querido pintar la materia dándose forma a sí misma, el orden que nace de una organización espontánea. No ha marcado ninguna ruptura entre «los sentidos» y «la inteligencia», sino entre el orden espontáneo de las cosas percibidas y el orden humano de las ideas y las ciencias”¹⁹¹

pues ya no se trata de pintar un rostro al igual que el rostro *natural*, se apuesta por pintar lo que ese rostro me hace sentir, lo que él en mí expresa, lo que él es cuando yo lo veo, es expresar la sensación, mi sensación en el cruce de miradas entre lo que veo y lo que me ve, por ello una percepción geométrica del mundo empobrece el desarrollo sensorial que la experiencia permea en la creación y percepción de una pintura y lo pintado. “La pintura de Cézanne, dice Merleau-Ponty, toda la pintura contemporánea práctica y revela otra concepción, otra imagen del mundo visible. El espacio plástico deja de ser ese soporte de una representación cuadrículada y geométrica para advenir espacio de intensidades, bloques, comunicaciones transversales, espacio de composición y consistencia y no de organización y análisis”¹⁹², la pintura ahora nos lleva a un espacio que ella misma no ha pintado, lo que pretende en nosotros es hacer ver de qué manera el mundo nos toca y expresa, ya no es sólo describir lo que veo sino también lo que siento cuando lo veo.

¹⁹¹ Merleau-Ponty, *Sentido y Sin sentido*, op., cit., p. 39.

¹⁹² Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, op., cit., p. 228.

Una tematización fenomenológica de la pintura nos permite ver que “la corporeidad en la experiencia del arte ha de exhibir el quiasmo en el que se entrecruzan los caminos del sentido y la consistencia de la subjetividad ante las cosas mismas”¹⁹³. Las pinturas ya no sólo me expresan lo que se ha visto sino el cómo y el por quién ha visto al mundo, pero además en su percepción existe otro momento entre la unión de mi corporeidad y la pintura que miro, aquella que hace expresar en mí lo que la pintura es para mí.

Si la pintura después de Cézanne quiere expresar el aparece del mundo y no sólo lo que se ve de él, nos deja ver que la percepción geométrica del mundo no completa la expresión artista, de hecho, la expresión esta siempre por reformularse por quien percibe, “un pintor como Cézanne, un artista, un filósofo, tienen no sólo que crear y expresar una idea, sino también desvelar las experiencias que podrán enraizaría en las otras conciencias”¹⁹⁴, de lo que se trata es pintar los relieves del fondo que existen en el espacio percibido que permiten en mí voltear la mirada, es pintar el reconocimiento de un momento en el mundo que “pone en suspenso estos hábitos y revela el fondo de naturaleza inhumana en que el hombre se instala”¹⁹⁵.

En el momento de la percepción no sólo debe tematizarse lo que veo, sino lo que mi cuerpo padece mientras lo veo, porque el percibir no se reduce al acto de mirar, sino que resuena en mi cuerpo en busca de la expresión del mundo, de lo que existe, es el rencuentro de mi percepción con mi cuerpo. “Se dice que un hombre nace en el instante en que aquello que en el fondo del cuerpo materno no era más que un visible virtual se hace a la vez visible para nosotros y para sí. La visión del pintor es un nacimiento continuado”¹⁹⁶.

¹⁹³ Falcón, *Una aproximación fenomenológica ...*, op., cit., p. 103.

¹⁹⁴ Merleau-Ponty, *Sentido y Sinsentido*, op., cit., p. 47.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁹⁶ Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, op., cit., p. 30.

Bibliografía

- Battán, A. (17 de 5 de 2013). *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*.
Obtenido de LA CENTRALIDAD DE LA NOCIÓN DE ESQUEMA CORPORAL COMO QUIASMO DE ESPACIO Y MOVIMIENTO:
file:///C:/Users/amiro/Downloads/Dialnet-LaCentralidadDeLaNocionDeEsquemaCorporalComoQuiasm-4846457.pdf
- Carman, T. (2008). *Merleau-Ponty*. New York: Routledge.
- Descartes, R. (2022). *Discurso del Método*. México: Posgrados UNAM.
- Falcón, L. A. (2022). Una aproximación fenomenológica a la corporeidad en la experiencia del arte. *XII Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 101-116.
- Gábas, R. (1984). *La intuición en las «Investigaciones lógicas» de Husserl*. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 19, 169. . Recuperado el 04 de 02 de 2023, de <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM8484110169A>
- García, E. A. (2012). *Maurice Merleau-Ponty, Filosofía Corporal*. Buenos Aires: Rthesis.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Humen, D. (2001). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Obtenido de Libro en la Red: www.dipualba.es/publicaciones
- Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2010). *Critica de la Razón Pura*. En *Critica de la Razón Pura* (pág. 9). Madrid: Gredos.
- Marquez, G. G. (09 de 09 de 2022). *Cien años de Soledad*. Obtenido de <https://www.sev.gob.mx/>:
<https://www.sev.gob.mx/clasesdesdecasa/documentos/c8cf01c83fcd163f06e727cabcff90ac100-a%C3%B1os-de-soledad-Gabriel-Garc%C3%ADa-Marquez.pdf>
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la Percepción*. México: Planeta.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Ediciones península.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *El ojo y el espíritu*. Madrid: Minima Trotta.
- Mora, J. F. (1979). *Diccionario de Filosofía Tomo IV*. Madrid : Alianza.
- Ramírez, M. T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: Fondo de Cultura Económica.
- San Martín, J. (1990). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Graficas Maravillas.
- Sokolowski, R. (2012). *Introducción a la fenomenología*. Morelia: Red Utopía.
- Toadvine, T. (2019). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Obtenido de Maurice Merleau-Ponty: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/merleau-ponty/>.

