NOTAS

LA SUBJETIVIDAD Y EL CUERPO, UN ENSAYO SOBRE MERLEAU-PONTY

*Eduardo González Di Pierro**

El ente racional finito no tiene nada fuera de la experiencia. Ésta es la que contiene toda la materia de su pensar. El filósofo se halla necesariamente en las mismas condiciones. Parece, según esto, inconcebible cómo pueda elevarse por encima de la experiencia.

Johann Gottlieb Fichte

Introducción

La tendencia general de la filosofía contemporánea puede muy bien resumirse en el título de la obra de Jean Wahl, *Hacia lo concreto*. Así, el pensamiento de Husserl creó una modalidad de pensar diferente de una doctrina o lo que pudiera llamarse una ideología; la fenomenología y su lema "a las cosas mismas" forman un corpus

crítico de alcances importantísimos para el desarrollo de la filosofía.

Al mismo tiempo, la aparición de la filosofía de Bergson dirigida hacia los datos inmediatos de la conciencia, se une a las consideraciones fenomenológicas para realizar una importantísima inversión del platonismo y de su desatención a las particularidades como fuentes de significación original.

Hacia lo concreto, igualmente, se dirige Heidegger con su *in-die-Welt-sein* y, ¿por qué no?, Freud y el psicoa-

* El Colegio de Michoacán.

NOTAS

nálisis que funda una psicología de lo concreto dirigida a una tambaleante concreción humana poblada por fantasmas.

Pero, sin duda, el expositor más brillante y lúcido de esto que llamamos "filosofía de lo concreto" es Maurice Merleau-Ponty; la relación que establece entre el hombre y el mundo es de una radical originalidad. Superando la misma relación sartreana que sitúa al mundo *frente* al hombre, Merleau-Ponty en su reflexión fenomenológica devuelve la consustancialidad del sujeto y el mundo, del sujeto y su mundo. El mundo no es exterior al sujeto, que forma una amalgama primigenia con él; el percibir se constituye como acceso a lo que ya somos, introducción a un mundo particular formado de virtualidad, de posibilidad.

El sujeto y su campo (lo subjetivo) son, para Merleau-Ponty, la constitución misma del filosofar; el sujeto, que es cuerpo, introduce la anomalía de lo verdaderamente humano y muestra orgullosamente la virtud de lo ambiguo. La relación entre sujeto y cosmos es una relación de filiación. Sólo la reflexión y la percepción original pueden dar cuenta del misterio; sólo *vivir* explica la vida; las sustancias se tambalean, la objetividad pura se quiebra.

El hombre nace al mundo que es él, por la riqueza significativa de su cuerpo concreto. A partir de una reflexión de esta naturaleza, que es estética, podemos vislumbrar la verdadera naturaleza del filosofar: la creación de

problemáticas y derivaciones como ética y epistemología.

La ontología merleau-pontiana es una ontología estética, perceptiva; el origen del ser está en el percibir, la subjetividad se une para representar al torbellino humano y el ser no es el *pleno* engañoso, sino la *falta positiva*.

Lo concreto de que hablábamos se revela en Merleau-Ponty como lo expresivo; él no pretende la fundación de una cosmología, de una teoría del mundo, sino una especie de teoría sobre la reflexión de nuestra experiencia perceptiva y tal es nada más la consideración del mundo; así como no hay un puro a priori formal, trascendental, tampoco hay un empirismo radical: en ambas posiciones está el defecto de la exclusión de la subjetividad como constitutiva del filosofar mismo y la desconsideración del cuerpo como acceso al mundo (salvándose de esto último solo Spinoza). La subjetividad y el mundo constituyen el estilo de habitar un mundo que no nos es ajeno, un mundo que es prolongación de nuestra corporalidad, de nuestra carne.

I. Subjetividad y filosofía

Hay que comenzar destacando el interés prominente, auténtico y sincero que Merleau-Ponty siente por la filosofía, por lo filosófico; la prueba no se encuentra únicamente en su magnífico *Eloge de la Philosophie*, sino también en sus obras más específicas; hay una

NOTAS

apología constante del ejercicio filosófico en Merleau-Ponty. Esta apología consiste en una aguda e intensa reelaboración y reconsideración de los conceptos y las categorías desprendidas de la filosofía. En efecto, Merleau-Ponty reconstruye y replantea problemas constantemente, los convierte y los cualifica; lo que escépticos y positivistas tachan de defectuoso es señalado por él como característica positiva y virtuosa de la filosofía. Señala siempre como peculiaridad de la problemática filosófica la presencia de la *relatividad* como elemento constitutivo de la verdad y no como un obstáculo para la verdad; más aún, es lo que posibilita el ejercicio de la filosofía: no existe la verdad absoluta ni lo "absolutamente absoluto".

Se puede objetar que la objetividad de la filosofía se pierde y el ser, su objeto más caro, se destruye, pero, por el contrario, la introducción de este relativismo así concebido, supera los embrollos y equívocos en que había caído; se trata del encuentro más genuino con el ser, pues hay un elemento que resquebraja su sospechosa plenitud: la *subjetividad*.

En las llamadas "filosofías de lo absoluto" está también presente el elemento subjetivo; la cuestión subjetiva-emerge aun en los más áridos campos de la totalidad. La tradición ve negativamente todo relativismo, considerándolo como defecto. Sin embargo, es lo que constituye al discurso filosófico: "Percibimos

una filosofía, es decir, sólo accedemos a ella desde una determinada perspectiva."¹ Esta sencillísima razón destruye la pretensión unificadora de una filosofía "pura" que excluya al sujeto y sólo admita la pobreza numeraria de las estrictas dicotomías.

Merleau-Ponty intenta dejar en claro, con su característica sobriedad, que la problematización de la filosofía es, por sí misma, su esencia. Todo relativismo es, para Merleau-Ponty, *ontológico*: el ser es un fenómeno inseparable del sujeto, pues está *en relación* con el sujeto, dándose así el perspectivismo arriba citado, como condición de la expresividad del mundo; éste se torna expresivo cuando interviene la relación entre él y el sujeto (más adelante diremos cómo está constituida tal relación).

El ser pleno es *nada* pues nada deviene; entonces el ser parmenídeo es nada en realidad: cuando postula, en su clásica cita, "el ser es y el no ser nada es" está estableciendo una diferencia cualitativa en apariencia, que queda anulada en el mismo momento en que señala cuáles son las atribuciones del ser: inmutable, inmóvil, uno, único, eterno, continuo, imperecedero, indivisible.

La afirmación de Parménides se convierte así, a la luz de lo que hemos hasta aquí expuesto, una contradicción.

¹ M.T. Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, 1985, México, UNAM, tesis de maestría en filosofía, p. 7.

NOTAS

ción, porque decir que el ser es inmutable, inmóvil, etc., es decir, de acuerdo con lo dicho, que en realidad, no es el ser, pues, según la perspectiva merleau-pontiana, para que haya potencialidad y devenir es necesaria la subjetividad y, como variantes de la relatividad, debemos unir temporalidad, historicidad, percepción... No hay, en conclusión, filosofía si no hay una dosis importante de subjetividad; asumir la relatividad es un buen punto de partida para un fructífero ejercicio de la filosofía.

Aun las filosofías más absolutistas arrastran consigo, para su existencia, este elemento. Tomemos como ejemplo a Bergson: interpretaciones erróneas la definen "absoluta" al suponer al ser como un "ser pleno" en donde la nada queda devaluada,² apareciendo así una plenitud. Lo que debe oponerse a la filosofía bergsoniana no es una pura negatividad sino precisamente esa ambigüedad. Merleau-Ponty afirma que las observaciones del propio Bergson matizan ese pretendido absolutismo. El matiz más importante es la teoría de lo problemático, del planteamiento de los problemas, la invención y creación de cuestiones; es la vía intuitiva, tan cara a Bergson, la que opera esa introducción a lo expresivo de la problemática, de la maraña que es el discurso filosófico; y lo problemáti-

co que está presente en Bergson está presente también en nosotros, como en el exterior y en la naturaleza.

Por lo tanto, a partir de lo anteriormente expuesto, dejaremos de hablar de una ausencia del sujeto o de una subordinación de éste al ser, para hablar de una coexistencia, de una concordancia; de una multiplicidad de duraciones con mi *durée* a la cabeza, sin perderme ni extasiarme con una duración universal, pretendidamente plena, eterna, absoluta. La filosofía es más *ἀρχή* que *τέλος*: la valorización de un pasado que opone y enfrenta su consistencia a dos purezas extremas: la positividad pura del presente y la negatividad pura del futuro.

Pero ¿de dónde nos viene el "sentido primero del ser"? Merleau-Ponty corona su exposición afirmando que el significado primigenio del ser viene precisamente por el simple hecho de ser nosotros, refiriéndonos con esto al hecho de *percibir*. Comenzamos a llegar a la cuestión central. La percepción es el saber absoluto; al afirmar esto llegamos a una paradójica conclusión: el saber absoluto no es algo absoluto. El percibir es lo originalmente subjetivo, la entrada al ser. El acceso ontológico es "natural", ingenuo y tranquilo y no un artificioso "campo de saber". La percepción no supone un puro mirar pasivo, privado de la acción.

En primer término, la receptividad es, para Merleau-Ponty, otra virtud, una ventaja, pues no supone una pasi-

² Nos referimos aquí, desde luego, a la nada pensada en términos dialécticos, pues la nada pensada en términos fenomenológicos es indubitable.

NOTAS

vidad sin más sino una verdadera "acción subjetiva"; en segundo término, el cuestionamiento que nace con la percepción no es privativo únicamente del sujeto, sino también pertenece al objeto; lo receptivo es gozoso por recíproco.

La percepción se constituye como una relación obsesiva con el ser, naturalmente indisoluble; en todas las esferas de la acción humana es visible esto: estoy obsesionado por mi amada, a la que no tengo en este momento preciso pero que, a la vez, llevo dentro constantemente, formando parte real de mí. ¿Por qué, entonces, busco poseer algo que ya, de entrada, tengo? Justamente porque pensamos que somos exteriores a las cosas, porque nos creemos objetos entre objetos; relaciones que hay que inventar; lo único que se inventa son pensamientos; hecho esto, nuestra relación con el mundo deviene originaria. Accedemos al reino de lo expresivo.

La relación entre el mundo y el sujeto es un intercambio auténtico entre yo y el mundo, entre el yo y la alteridad y este intercambio tiene sentido y cobra significación por la percepción; la relación se da a nivel fenoménico, coincide con las cosas porque éstas devienen expresivas de mí, dando lugar al *quiasmo*:

La percepción es la relación quiasmática misma, es el campo relativo, ambiguo y paradójico por excelen-

cia. La dicotomía clásica sujeto-objeto (o cuerpo-alma) se modifica de una manera total si la pensamos en el campo del ser sensible: entre el sujeto sensible y el mundo sensible no hay relación de exterioridad, causalidad o reducción (...) hay sobreposición, mutua incorporación o doble referencia.³

Este quiasmo, esta sobreposición positiva, surge cuando surge la diferencia o, más exactamente, al comprender la propia diferencia como cualitativa (distinción real), formal, intensiva; así se comprenderá la relación expresiva mundo-sujeto, a partir del parentesco que Deleuze establece entre Merleau-Ponty y Spinoza, cuando habla de la "idea de infinito positivo" como la gran aportación actual de Merleau-Ponty "que alcanza su perfección en el spinozismo",⁴ en donde podemos distinguir la sustancia expresada en atributos, atributos en modos... y cuyo corolario más importante es la corrección del cartesianismo que concibe sustancias separadas con modos respectivos. Spinoza, a partir de su concepción de la Sustancia es, sin embargo, el primer antisustancialista.

No hay bloques estructurales, soportes diferentes, campos separados. Y aquí viene la conexión. Merleau-

³ M.T. Ramírez, *op.cit.*, p. 34.

⁴ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 1975, Barcelona, Muchnik ed., p. 24, igualmente citado por Ramírez, *op. cit.*, p. 58.

NOTAS

Ponty concibe un universo sin sustancias separadas, sin estructuras independientes que expliquen a partir de sí la realidad; la percepción está antes que esas quiméricas creaciones y aún le precede el lenguaje, como a continuación veremos.

II. Subjetividad y lenguaje

El mundo y el sujeto, entonces, están en comunión, forman sistema, y accedo a los otros a través de mi cuerpo y no a través del puro pensamiento, es decir, no por un puro acto de analogía como quiere Husserl,⁵ porque son expresivos de mí, es decir, me habitan. No es que compartamos al mundo, puesto que *somos el mundo mismo*. Como dice Merleau-Ponty en *Signos*, los demás son relieves, son pliegues, variaciones de una pura realidad de la que yo formo parte o, mejor, de la que yo participo (expresivamente), "gemelos míos, carne de mi carne". La percepción de los otros se da inmediatamente, es decir, esa relación fenoménica de la que hablábamos se refiere, en sentido estricto, al plano de la apariencia: mostrarse-uno-a-otro. Si la reciprocidad es plena, no somos

parte de lo mismo; se trata, pues, de reciprocidad interexpresiva; somos símbolos expresivos de las cosas y no una relación objetiva-física-empírica de pura disolución, y esto presupone la subjetividad.

Estrechamente emparentado a lo anterior está el pensamiento de Emmanuel Levinas cuando habla acerca de la significación y el sentido. En efecto, Levinas, toma como punto de partida para sus consideraciones acerca de la alteridad en su libro *Humanismo del otro hombre*, a Merleau-Ponty; pretende realizar una negación de las totalidades como entidades separadas, considerando, de esta manera, una totalización, sí, pero no analítica, no cuantitativa, sino una "totalización intuitiva" en la que nuestro cuerpo es el mundo y es la posibilidad; no hay funciones corporales que estén ceñidas a un grupo privilegiado y correspondiente de objetos, así como no hay significados dirigidos a determinados significantes: he ahí la posibilidad de la metáfora, de la riqueza de sentido.

Somos responsables de lo que percibimos, pues nuestro cuerpo unifica al ser (de ahí que no sea pleno) a partir de sus gestos, de sus virtualidades, de sus acciones. El cuerpo, para Levinas, como para Merleau-Ponty, es dual: percibe y expresa; *percibe porque expresa*, anulando la estricta dicotomía sujeto-objeto e introduciendo la hermosa ambigüedad de las imperfecciones. El cuerpo no sólo recibe, crea, más aún, su recibir es ya un crear, su

⁵ Cfr. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 1986, México, F.C.E., 5a. meditación: Hay una parte en que Husserl da por supuesta la exterioridad irreducible de los otros, negando que me habiten, cuando dice, en un paréntesis: "sobre todo la cuestión de la posibilidad de cómo llego yo desde mi *ego* absoluto a otros *ego* que, como otros, no existen realmente en mí sino que en mí hay sólo conciencia de ellos" (p.150).

NOTAS

receptividad es su forma de acutar; y, antes del mero percibir objetos, hay una instancia que unifica al ser, que engloba percepciones: la instancia del lenguaje. Para ambos filósofos los objetos significan por el lenguaje y no al revés. Que una significación esté unida a un contenido correspondiente responde a un simple bloqueo del pensamiento, una interrupción de la creación, una fractura de la intención.

Merleau-Ponty, ya lo sabemos, afirma que la percepción sin más es nuestro acceso original al mundo; pero, habiendo intersubjetividades, ¿cómo es esta percepción? Percibimos un objeto *X*. Todos los sujetos tienen una posición espacial tal que ese mismo objeto es percibido desde diferentes ángulos, diferencia dada por la variedad de subjetividades perceptivas. La cuestión es: ¿cuál es la verdadera percepción?, o bien: si la percepción es diferente en cada uno, entonces, ¿no es acaso mutilada, parcial y, por tanto, falsa? Merleau-Ponty afirma que una pura visión o la percepción dede un ángulo de una cosa es la percepción de una particularidad irreductible, virtualización de una totalidad y de cada una de las singularidades o perfiles de la cosa.

Ahora, dadas varias percepciones de cada perfil que expresa todas las posibilidades, Merleau-Ponty niega que *todas* las percepciones sean verdaderas o todas sean falsas; niega, también, que *una* sea la verdadera y las restantes falsas; rechaza, asimismo,

que *cada una* sea verdadera de alguna manera; descarta la posibilidad de una *verdad en sí* vinculada a la noción de nómeno kantiano, pero, al mismo tiempo dice que *debe haber la verdad* (desde luego, no en sentido absoluto), es decir, rechaza también el cuestionamiento hiperrelativista y protagórico de que *no hay necesidad de la verdad*. ¿Qué nos queda? El nivel de la comunicación, el campo del lenguaje.

Es por el lenguaje que se establece un consenso, una comunidad, respetando cada percepción, esto es, la percepción misma, el hecho de percibir; el lenguaje es silencioso, en el sentido de que es indirecto —tal como dice Levinas— de que es interior; ni la palabra es previa al pensamiento, ni el pensamiento precede a la palabra: irrumpen dinámicamente al unísono, nacen de las profundidades del ser movedizo. Así como lo invisible está como *ausencia* en nuestro campo visual, hablamos internamente más de lo que "decimos"; en un "mundo compartido" lo único que puede tener un sentido absoluto es el lenguaje.

La palabra tiene sentido sin que exista la necesidad de que agote el significado o los significados, simplemente "hay que ponerse de acuerdo", además, nuestro cuerpo, nuestra vida, es movimiento, como veíamos, y ése es nuestro sentido; de ahí que las palabras fluyan en nosotros pues, al fin seres de la contradicción, ambiguos e incoincidentes con nosotros mismos,

NOTAS

debemos hablar por nuestro carácter temporal, porque somos tiempo.

La presencia del lenguaje es potencia y ensanchamiento, intensidad y expansión. Igualmente para Levinas, la función del lenguaje es la misma, siendo que el lenguaje *separa*, esto es, posibilita la trascendencia:

en su función de expresión, el lenguaje mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca. (...) Pero por esto el lenguaje instauro una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la revelación del Otro.⁶

Y también:

La objetividad del objeto y su significación provienen del lenguaje (...) propone lenguaje un mundo. El mundo precisamente como propuesto, como expresión, tiene un sentido, pero no es nunca por esta misma razón, original de él. Para una significación, darse *liebhaft*, agotar su ser en una aparición exhaustiva, en un absurdo.⁷

Es así que para ambos filósofos la significación está presente en la *idea de infinito*, rompiendo la totalización y

la concepción de sustancias. Éstas son atributos o modalidades de la percepción (vgr. la ciencia); la significación dada en nuestra relación con el mundo no es, así, a priori, sino contemporánea. La significación se da en el diálogo (*déparler*), no precede ni sucede: palabra y significación irrumpen simultáneamente y así el sentido es una virtualización de infinitos sentidos.

III. Cuerpo y subjetividad

La relación viva y primigenia con el mundo está dada por el cuerpo, ese cuerpo que configura un espacio previo. El espacio objetivo es derivado del espacio estructurado por mi cuerpo: Merleau-Ponty parte de los análisis de Koffka, pero trasciende críticamente las explicaciones de la psicología estructural. La Gestalt afirma que percibir es percibir estructuras y no partículas atómicas sensibles; a partir de esta novedad podemos así pensar que habitamos un mundo estructural. Pero el peligro del estructuralismo (y la Gestalt) es que, aún así, se forma una sustancia privilegiada del mundo, se forma un campo definido, explicativo, definitivo.

Merleau-Ponty rebasa las consideraciones gestaltistas partiendo de ellas, sin negarlas, sino reelaborándolas. La espacialidad se da única, por así decirlo; la diferencia entre espacios es una concepción totalizante (empirista o intelectualista, lo mismo

⁶ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 1977, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 96.

⁷ *Ibid.*, p. 118, Cfr. también para toda esta relación entre Levinas y Merleau-Ponty, de Levinas, *Humanismo del otro hombre*, pp. 29-33 y mi ensayo *La alteridad y el problema del Otro*, cap. II, pp. 6-10.

NOTAS

da) que surge de concebir al cuerpo como objeto; estos dos espacios, a saber, el *espacio corpóreo* y el *espacio exterior* forman un sistema práctico, que no debería ser racionalizado:

Pero, al mismo tiempo, este espacio inteligible no es derivado del espacio orientado, no es más que la explicitación del mismo, y, arrancado de esta raíz, no tiene ningún sentido en absoluto, tanto es así que el espacio homogéneo no puede expresar al sentido del espacio orientado más que por haberlo recibido de él.⁸

El cuerpo debe ser considerado, entonces, espacio universal, puesto que la configuración de la *exterioridad* se da por mi espacio corporal. Sin mi cuerpo no habría espacialidad. Merleau-Ponty recurre a ejemplos patológicos para explicar esta cuestión de la corporalidad como el mundo mismo, para recalcar que nuestro cuerpo no está como espectador de un escenario colocado frente a él, que serían el mundo y los otros. En los "normales" todo acto es una situación experiencial ingenua, dotada de una significación "sintetizada" por el sujeto sin que exista un análisis conceptual del acto en su totalidad. Todo movimiento corporal es un movimiento del sistema *sujeto-mundo*, de ahí que no se muevan *partes*

objetivas, sino *potencias fenomenales*, sentidos y significaciones libres; la anticipación y la virtualidad son justamente la expresión de la riqueza de un cuerpo *no objetivo*. Cuando miramos, anticipamos una experiencia táctil, la que es virtualizada; luego, al ver, tocamos. En ciertos casos de enfermos esto no se presenta, pero en la mayoría de los movimientos concretos, éstos son una *expresión de la potencia de un mundo particular*; el enfermo confirma la cuestión porque para él, que es anormal, su cuerpo sí es un objeto, hace de su cuerpo un puro espacio objetivo, y hay que señalar la afirmación categórica que hace Merleau-Ponty en el sentido de que "no puede deducirse lo normal de lo patológico".⁹ Toda suplencia, suplencia es, artificio; no es que en el no patológico exista una "naturalidad" debida al hábito que sintetiza y abrevia, sino que él, simple y sencillamente, percibe de manera normal. La diferencia fundamental es la siguiente: el cuerpo es la representación de las posibilidades del sujeto, cada movimiento corporal expresa virtualidades, interrelación entre sensaciones. En el caso patológico, en que el cuerpo es un objeto, todo movimiento es *actual*, está cerrado en sí mismo y su significación remite a una correspondencia unívoca y estática. Así pues, los signos del cuerpo no deben permanecer anclados a sí mismos, circunscritos en su en sí, sino

⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 1985, México, Ed. Planeta, p. 119.

⁹ *Ibid.*, p. 124.

NOTAS

que deben significar *a través* del mundo, y mi cuerpo y la percepción constituyen una totalidad armónica y expresiva. Aquí entra nuevamente la subjetividad, que aparece gracias al movimiento abstracto, de reflexión, introduciendo, al mismo tiempo, sobrepasando a la actualidad, lo virtual propio de lo humano.

Cuando el mundo es puramente actual, objetivo, el ser es esa plenitud detenida, fija y ya estructurada; cuando, por el contrario, el mundo significa a partir de posibilidades de movimientos, el ser es dinámico y cambiante, y enriquece las experiencias. De ahí que nuestros sentidos no se cierren en sí mismos, limitados a su objetos respectivos; Merleau-Ponty es claro al afirmar que un sentido es un *estilo*, una "variación" o una "manera" particular de ofrecerse y de acoplarse al mundo. Es por ello que la inducción es, para Merleau-Ponty el "veneno de la filosofía", ya que la explicación de los hechos no está dada para que la descubramos a posteriori; es *inventada*, y la invención dista mucho de ser inducción.

Para la Gestalt la conciencia se convierte a su vez en otro objeto, totalidad que no puede deshacerse en sus partes. Por tanto, hay que "dignificar" a la conciencia, revelando su peculiaridad irreductible a la cantidad. Merleau-Ponty es una especie de puente o de anillo de conjunción entre el estructuralismo y la fenomenología husserliana; busca las esencias, es cierto, pero no abandona una consideración de im-

portancia para la inducción; en efecto, a propósito de Husserl, Merleau-Ponty afirma que la inducción unida al conocimiento reflexivo nos da lo que Husserl denomina psicología eidética. Continúa Merleau-Ponty en su interpretación:

mientras no hayamos dado, por una reflexión sobre nuestra experiencia de la imagen, sobre nuestra experiencia de la percepción, un sentido coherente y valedero a esas nociones, no sabremos nosotros mismos lo que quiera decir y lo que prueban nuestras experiencias sobre la percepción o sobre la imagen.¹⁰

Así, para Merleau-Ponty, virtualizar no es otra cosa que inventar presencias a partir de faltas, de ausencias. El movimiento abstracto tiene una función simbólica que ordena en un sistema a los datos sensibles, representativo de la conciencia y que nos remite a su vez a lo intencional: germen de la fenomenología: "si un ser es conciencia, es preciso que no sea más que un tejido de intenciones."¹¹

El cuerpo es una variación del mundo, una expresión del sistema, simplemente. El mundo es, en primera instancia, algo que vivimos y que sentimos, su origen es la sensibilidad, la

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, 1969, Buenos Aires, Ed. Nova, p. 42.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 138.

NOTAS

ambigüedad prístina que comienza ya a inventar, a inventar sentidos. La subjetividad y el cuerpo son mi acceso al mundo, pues ni la alteridad ni el universo están fuera de mí; mi acceso al mundo es "imperfecto" porque ambigua es mi relación con mi mundo, así es su esencia. Tratar de fijar una sustancia objetiva del mundo es una creación falsa porque el cuerpo está fuera de la oposición radial, de las dicotomías. El cuerpo es templo de la reflexión; a partir de esta idea, Merleau-Ponty interpreta tanto a la conciencia como al mundo, y esta interpretación bilateral es una de las características esenciales del sistema filosófico merleauPontiano.

En resumen, la filosofía de Maurice Merleau-Ponty se propone resucitar, por medio de la genuina reflexión filosófica, al cosmos humano en base a dos cuestiones fundamentales:

1) ¿De qué manera tenemos acceso al mundo, cómo es que se nos muestran sus signos? y

2) ¿Quién hace tal ofrecimiento?

La primera cuestión es respondida con la teoría de la subjetividad, el comportamiento e, igualmente, con las consideraciones acerca de la percepción. La segunda tiene su respuesta en la cuestión del lenguaje, principalmente.