

# Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo

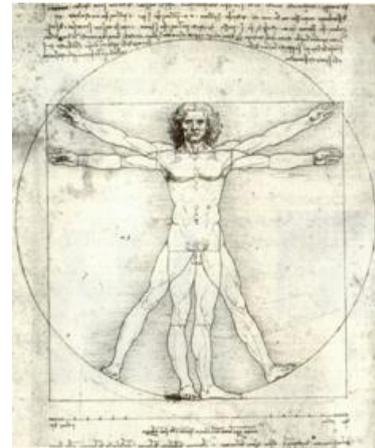
Asier Pérez Riobello.  
Universidad de Oviedo.

“El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema”

Maurice Merleau-Ponty

## 0. A modo de proemio.

Maurice Merleau-Ponty fue durante toda su vida un gran amante de la pintura; en base a esa declarada pasión, nosotros identificamos una posible estructuración de su filosofía. En el Renacimiento era frecuente que los pintores expresaran sus ideas en frescos y en trípticos; éstos últimos eran gigantescas pinturas enmarcadas en un lienzo dividido en tres partes, cada una de ellas podía funcionar como un cuadro en sí misma, pero unidas componían un dibujo mayor: el cuadro completo.



Nosotros queremos escribir un ensayo en forma de tríptico; tomaremos aquellas ideas que consideramos centrales en la filosofía de Merleau-Ponty: la percepción, la corporalidad y su idea de mundo, de modo que cada idea pueda sostenerse por sí misma pero que, al juntarse, puedan componer una pintura mayor e igualmente autónoma: la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty.

## 1. De Husserl a Merleau-Ponty.

No parece arriesgado afirmar que, dentro de la Historia de la Filosofía, la escuela fenomenológica destaca por su planteamiento y su evolución institucional. Hoy en día podemos asegurar que todo filósofo le debe algo a la fenomenología de manera más o

menos directa. Por supuesto, se debe sobre todo a Edmund Husserl el que esto haya terminado sucediendo, pero también a muchos de sus continuadores. Gracias a ellos, la fenomenología sobrevivió efectuando un movimiento arriesgado y original llevado a cabo laboriosamente: el paso al existencialismo. Martin Heidegger es buena muestra de ello, pero también Sartre, Levinás y Merleau-Ponty. Sobre la filosofía de este último gran fenomenólogo va a tratar este ensayo.

¿En qué consiste este rumbo existencialista del que estamos hablando? ¿Es que no fue siempre la fenomenología una filosofía existencialista? Existe una pregunta previa que merece ser respondida: ¿Qué es la fenomenología? He aquí una respuesta curiosa de Husserl que nos puede situar en el camino correcto: “Fenomenología *designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, fenomenología designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico*”<sup>1</sup>. Así que Husserl parece considerar que *su* fenomenología es la filosofía misma... Este planteamiento resulta un tanto exagerado. Pero indagemos algo más en esta definición. ¿Realmente está diciéndonos Husserl que la fenomenología trascendental es la filosofía misma? En realidad no, lo que Husserl indica es que la fenomenología es la puesta en relieve del *método* filosófico concreto, por tanto, estamos ante una filosofía metodológica en sentido estricto. Ahora prosigamos con la mayor cautela y preguntémonos más cosas.

Un método es un modo de proceder. ¿Cómo procede la fenomenología? O mejor dicho, ¿qué pretende hacer la fenomenología? La respuesta es bien conocida: estudiar y definir con exactitud la esencia de las cosas, determinar el *ser* de las cosas, situar la esencia en la existencia. Rescatamos una de nuestras preguntas anteriores, ¿podemos considerar que la fenomenología fue un tipo de existencialismo desde sus inicios? Explícitamente no, porque al fin y al cabo, Husserl siempre pensó que su fenomenología trascendental no era sino una pulida y refinada crítica del conocimiento que continuaba la tradición kantiana, pero implícitamente sí, porque sin ir más lejos el propio Merleau-Ponty consideró en su momento que el intento por conocer la esencia de las cosas venía exigido por nuestra existencia y resaltó que ni siguiera los coqueteos de Husserl con el platonismo le llevaron a separar el reino de la esencias del mundo. Todo formalismo, que encuentra en la estructura del lenguaje su campo de estudio más adecuado, ha de ser

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económico, México, 1989, pg. 24

consciente de que las esencias están enraizadas en el lenguaje y de que éste se encuentra enraizado en la conciencia ante-predicativa, esto es, en el mundo de la vida (*lebenswelt*): “*Buscar la esencia del mundo no es buscar lo que éste es en idea, una vez reducido a tema de discurso, sino lo que es de hecho antes de toda tematización para nosotros*”<sup>2</sup>.

La reducción fenomenológica, que tantos quebraderos de cabeza le provocó al viejo Husserl, no será entendida por más tiempo como una puesta entre paréntesis del mundo con el único fin de estudiar cómo se configuran los objetos en mi conciencia; tampoco será el paso previo necesario para analizar la direccionalidad de ésta. Consistirá de manera definitiva en “asombrarse” ante las cosas mismas y en comprender al hombre y al mundo a partir de su facticidad. Porque, como bien supo ver Heidegger, no se puede hablar del hombre (de la existencia) sin tomar como punto de partida el “estar-en-el-mundo”. A esto se refiere el propio Merleau-Ponty cuando nos revela uno de los secretos de su filosofía: el ser fiel a la *opacidad* del mundo. A que las cosas, por así decirlo, “nos pesan” y “nos son” dentro de nuestra propia coexistencia con el mundo y con los otros.

Conviene detenerse en este punto aunque sea brevemente. Esto que denominamos “opacidad del mundo” nos avisa de un detalle sumamente importante: la fenomenología es para Merleau-Ponty una filosofía de la luz y la visión en un sentido casi platónico. Esta idea nos lleva a pasar de la celeberrima conciencia intencional de Husserl a una nueva consideración de la conciencia: la conciencia perceptiva y la visión del mundo. El mundo es opaco (repetimos: como si pesase), pero mis experiencias intersubjetivas lo conforman y vuelven transparente. Lo que podríamos denominar “disolución de la opacidad del mundo” no es sino el sentido último del mundo.

Pero Merleau-Ponty justificó aún más este giro existencialista que llevó a cabo a través de sus obras. Al repasar los escritos últimos del viejo Husserl, se percató de que en éstos se constataban unos pocos fenómenos que parecían rebasar el estudio de las determinaciones noético-noemáticas de la conciencia intencional: los fenómenos del cuerpo, los tiempos subjetivos y la otredad. Con esto, Merleau-Ponty encontró por fin las ideas que servirían de base a su filosofía: la conciencia perceptiva, la primacía de la

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Editorial Altaya, Barcelona, 1999, pg. 15

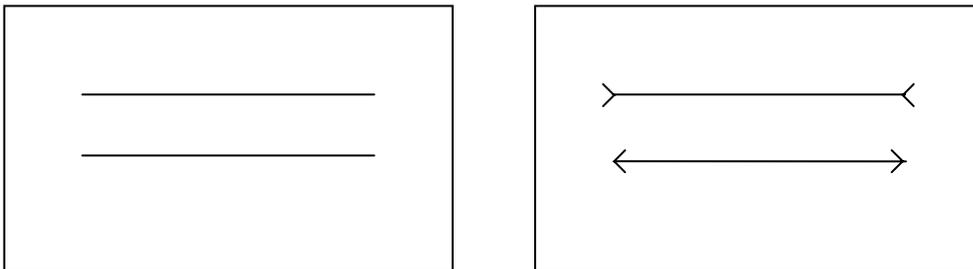
corporalidad y el mundo de vida. No se trataba por su parte de contradecir a su admirado Husserl sino de ser fiel a sus últimos hallazgos.

## 2. Primer cuadro: la percepción.

Junto con la fenomenología, la disciplina que más influyó al joven Merleau-Ponty fue la Psicología de la Gestalt, cuya enseñanza principal consistió en demostrar que nuestro conocimiento no versa de sensaciones sino de percepciones, entendiendo por ello que nuestro acceso a la realidad no es desnudo y que las sensaciones nos llegan como un todo y no de forma separada. Esta idea se oponía al sensualismo propio del empirismo y le permitió a Merleau-Ponty enriquecer su filosofía fenomenológica.

### 2.1. Fenomenología y Psicología de la Gestalt

Es un hecho: vemos cosas, recibimos información. Pero la manera en que vemos difiere de esa vieja idea de que cada observable, por decirlo de algún modo, se muestra con independencia del resto de observables. Merleau-Ponty, con el fin de librarnos de esa vieja concepción sensualista de la percepción, nos propone contemplar estas dos figuras típicas de la Psicología de la Gestalt:



En la primera figura vemos dos líneas rectas paralelas de igual tamaño. En la segunda figura volvemos a ver esas dos líneas pero ahora acotadas en sus extremos, de modo que la de abajo *parece* (se me da) más larga que la de arriba. En rigor, así es como vemos: los términos de nuestra observación (las líneas rectas) se perciben en el seno de un fondo o figura (la acotación de las líneas rectas).

Tomemos otro ejemplo también típico de la Psicología de la Gestalt, lo que se conoce como “fenómeno fi” a partir de los trabajos de Wertheimer. Conducimos tranquilamente a través de una autopista y vemos un gran panel horizontal donde media docena de focos que despiden una luz roja se encienden y apagan sucesivamente. ¿Qué estamos viendo en realidad? ¿Acaso seis focos trabajando por separado? Obviamente no. Vemos un haz de luz oscilante, una figura-fondo, tal y como lo expresaría el propio Wertheimer. Aplicando esta idea a la fenomenología, afirmamos que este fondo en el que se me dan los términos de mi observación es el contexto u horizonte que acompaña a toda la información recibida en nuestros actos perceptivos. El empirismo y la psicología asociacionista prescindían de esta idea, situándose en las antípodas de la filosofía de la percepción que estamos exponiendo.

## 2.2. El horizonte de la percepción.

Este horizonte de sentido presente en toda percepción es el “juego” que nos aporta el mundo en cada una de nuestras observaciones<sup>3</sup> y permite que un aspecto de la cosa nos lleve a otro, porque de la misma manera que *“los aspectos que vemos en un momento dado, apuntan siempre a otros aspectos por venir, y así sucesivamente”*<sup>4</sup>. Así, dice Merleau-Ponty que: *“El conocimiento se presenta como un sistema de sustituciones en donde una impresión anuncia otras impresiones sin nunca dar razón de ellas; en donde las palabras dejan esperar unas sensaciones como deja el ocaso esperar la noche. La significación de lo percibido no es más que una constelación de imágenes que empiezan a reaparecer sin razón alguna”*<sup>5</sup>. El significado de lo percibido no es el resultado de una asociación (de lo contrario, jamás acabaríamos reconociendo que las líneas rectas de la figura segunda parecen tener distinto tamaño), porque la cosa se me da ya como unidad, formando parte de ésta las relaciones entre las determinaciones de la cosa misma.

---

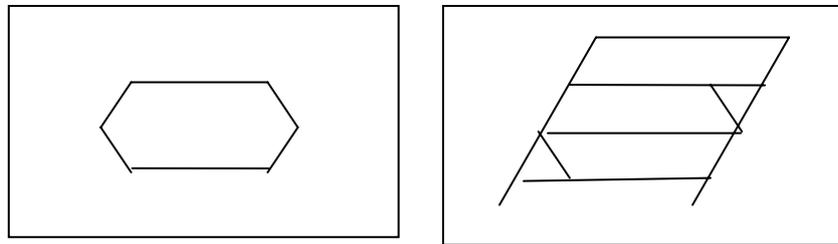
<sup>3</sup> La noción de “juego” es aquí empleada en sentido heideggeriano y no wittgensteiniano, es decir, como un margen de libertad y no como un conjunto de reglas. En castellano estamos familiarizados con este uso del término cuando decimos cosas como “este volante tiene mucho *juego*” o también “es una persona que da mucho *juego*”. Tiene un matiz de amplitud o ensanchamiento. Ver: Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, pg. 186.

<sup>4</sup> Levinas, Emmanuel, *Teoría fenomenológica de la intuición*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2004, pg. 51

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Editorial Altaya, Barcelona, 1999, pg. 37.

Una de estas relaciones de las que hablamos y que sin duda forma parte de este horizonte de percepción es el recuerdo. “Conocer es recordar”, dice el viejo lema platónico. ¿Admitimos esta idea desde la fenomenología de la percepción? Concedámosle a Platón el beneficio de la duda y digamos que, en principio, parece que nuestro aprendizaje depende en gran medida de nuestra memoria. Pero sigamos nuestras investigaciones fenomenológicas y analicemos las figuras siguientes, esta vez propuestas por el propio Merleau-Ponty.

En la primera figura tenemos un pequeño rombo; en la segunda tenemos ese mismo rombo pero integrado dentro de una figura más compleja:



Es evidente que sólo podremos percatarnos del segundo fenómeno siempre y cuando tenga presente el primero (he de saber qué son los rombos para poder ver rombos), de lo contrario no vería más que una figura geométrica concreta. En este sentido conocer el segundo rombo implica en cierta manera recordar el primero, en este caso el recuerdo funciona como “*la puesta en forma de los datos, la imposición de un sentido al caos sensible*”<sup>6</sup>.

Volvamos a Platón. Según lo dicho hasta ahora parece que, efectivamente, conocer es recordar. Ahora bien, ¿conocer es *únicamente* recordar? Parece que no; percibir solamente completar la información que nos llega puramente a través de nuestros sentidos gracias a los recuerdos, es también prestar atención a aquello que emerge ante nuestros ojos. Nosotros podemos descubrir un rombo en la segunda figura expuesta anteriormente; la cuestión es que ese rombo no será el mismo que el de la figura primera. Percibir no sólo es recordar sino también innovar, aunque los recuerdos sirvan a enriquecer el horizonte de nuestra percepción.

---

<sup>6</sup> *Ibid*, pg. 43.

Exigimos a Merleau-Ponty una definición de horizonte que conecte con todo lo dicho hasta ahora: “*El horizonte es, pues, lo que asegura la identidad del objeto en el curso de la exploración, es el correlato del poder próximo que guarda mi mirada sobre los objetos que acaba de recorrer y que ya tiene sobre los nuevos detalles que va a descubrir*”<sup>7</sup>

### **3. Segundo cuadro: la corporalidad.**

Hasta ahora hemos presentado a Merleau-Ponty como un filósofo de la percepción influido por la fenomenología y la psicología de la gestalt, pero nos queda afrontar los elementos más importantes de su filosofía, aquellos que están relacionados con la experiencia de nuestro propio cuerpo, su motricidad y su relación con el mundo. ¿Qué es nuestro cuerpo? ¿Cómo nos relacionamos con él? ¿Qué puentes teje entre nosotros mismos y nuestro mundo?

#### **3.1. La experiencia de nuestro cuerpo.**

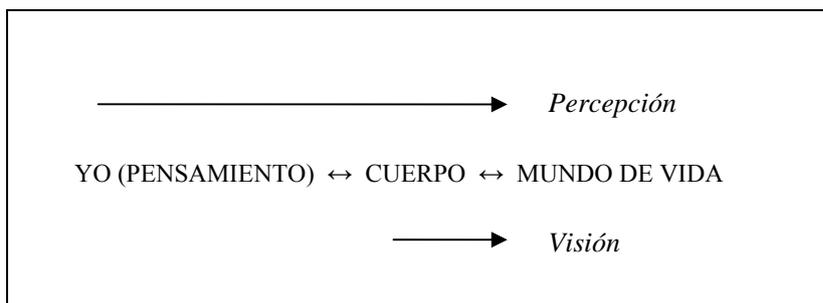
Cultivemos o no una filosofía del cuerpo, no hay duda de que éste forma parte del mundo, pero yendo más allá de la mera constatación de este fenómeno, podemos decir que nuestras acciones están comprometidas directamente con nuestra propia corporalidad, aunque entendamos esto como una mera limitación. Merleau-Ponty, presentándose esencialmente como un filósofo del cuerpo, considera que es nuestro cuerpo aquello que asegura que existan para nosotros objetos. Por lo tanto, mi cuerpo no es un objeto cualquiera del mundo, es un medio de comunicación entre nosotros y el mundo. Si vemos, es gracias a que estamos instalados en un cuerpo y, dado este fenómeno, podemos decir que percibimos objetos. Esta idea está en conexión con todo lo dicho anteriormente: nuestro cuerpo es el horizonte de nuestra percepción, “*el centinela que asiste silenciosamente a mis palabras y mis actos*”<sup>8</sup>. Representamos esta idea con este sencillo gráfico<sup>9</sup>:

---

<sup>7</sup> *Íbid*, pg. 88.

<sup>8</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *El ojo y el espíritu*, Editorial Paidós, Barcelona, 1986, pg. 11.

<sup>9</sup> Obsérvese que la línea superior avanza desde el propio yo, porque la percepción incluye el horizonte personal de cada cual; en cambio la línea inferior parte del cuerpo, ya que la visión se encarna en él.



Mi experiencia del cuerpo radica en esta relación expresada por un doble coimplicador; el primero relacionaría el cuerpo con el mundo de vida (compartido con otros cuerpos) y permitiría entender el cuerpo como “cuerpo-objeto”, el segundo relacionaría el cuerpo conmigo mismo y completaría la *estructura empírica*<sup>10</sup> de la corporalidad al introducir la noción de “cuerpo-sujeto”.

Pero acerquémonos más a esta idea, contemplemos más de cerca eso que llamamos *nuestro cuerpo*.

### 3.2. La espacialidad y motricidad de nuestro cuerpo.

¿Acaso es nuestro cuerpo un conjunto de músculos, arterias, nervios y órganos? Científicamente sí, al menos desde la fisiología, pero filosóficamente no. Lo primero que tenemos que decir es que, fenoménicamente, el cuerpo se presenta como un todo o esquema que envuelve todos mis miembros. Merleau-Ponty se apoya de nuevo en la Psicología de la Gestalt, pues ese esquema corporal del que estamos hablando “*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*”<sup>11</sup>.

Pero esta forma o esquematismo que acompaña a nuestra percepción es sobre todo algo dinámico, por lo tanto, *se me presentará* también como un conjunto de posturas actuales o posibles, es decir, como una “espacialidad de situación”.

<sup>10</sup> La noción de “estructura empírica” la tomamos de Julián Marías. Es en realidad la constatación de los supuestos circunstanciales que están presentes en todos los órdenes de la realidad. Ver: Marías, Julián, *Tratado de lo mejor*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pg. 46

<sup>11</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Editorial Altaya, Barcelona, 1999, pg. 116

Es este espacio corpóreo lo que, dicho al modo heideggeriano, nos permite *abrir el mundo* (dotarlo de sentido, dicho de manera amplia): “*El espacio corpóreo puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes en lugar de desplegarlas porque este espacio es la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo, el fondo de somnolencia o la reserva de potencia vaga sobre los que se destacan el gesto y su objetivo, la zona de no-ser ante la cual pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos*”<sup>12</sup>. La negatividad (el no-ser), que en realidad se refiere a la posición, es aquello que me permite identificar la positividad (el ser).

Pensemos en nuestra acción de señalar un objeto. Extiendo mi brazo y apunto con mi dedo a la persona que me acompaña, identificándola con mi gesto: he ahí una persona. Pero esto lo puedo hacer porque *detrás* está mi cuerpo, que me permite ejecutar esta acción. De modo que, recuperando la distinción que hemos introducido hace un instante, la de “cuerpo-sujeto” y “cuerpo-objeto” (porque mi cuerpo ve y es visible al mismo tiempo), el cuerpo en sí es una especie de momento intermedio llamado por el propio Merleau-Ponty “cuerpo fenomenal”, gracias a él y a su disposición a la situación y la acción el espacio en el que se mueve se convierte en un espacio roturado por nuestras acciones actuales pasadas y futuras. El espacio es siempre un “*espacio orientado*”.

### **3.3. Cuerpo, temporalidad y lenguaje**

A lo que nos conducen todas estas ideas fenomenológicas es, entre otras cosas, a la destrucción del dualismo sujeto-objeto, tan caro a la modernidad. Esta destrucción se lleva a cabo desde otras muchas filosofías. Por ejemplo, entre nosotros, desde el Materialismo filosófico de Gustavo Bueno, que se edificó en los años setenta como una crítica al psicologuismo promoviendo con ayuda de algunas ideas de Husserl lo que Gustavo Bueno denominó “noetología”, una disciplina filosófica que ocuparía un puesto mediador entre la lógica y la psicología (lo que en términos clásicos podría ser analogable a una “lógica material del concepto”).

Dentro de esta “noetología”, pero también en la entonces prefigurada gnoseología de la *Teoría del cierre categorial*, se consideró que la distinción sujeto-objeto era “meta-

---

<sup>12</sup> *Ibid*, pg. 117.

mérica” y que por lo tanto hipostasiaba al sujeto y al objeto de conocimiento. Gustavo Bueno proponía entender la oposición de forma “dia-mérica”. Se trataba, básicamente, de dinamizar dialécticamente la distinción aduciendo que el sujeto se enfrenta al objeto a través de otros sujetos (S-S-O) y que el objeto se puede poner en relación al sujeto a través de otros objetos (O-O-S). Pero también que el sujeto se enfrentaría de igual manera a otros sujetos a través de los objetos (S-O-S) y los objetos podrían ponerse en relación a otros objetos a partir del sujeto (O-S-O). Este “campo noetológico” seguramente cristalizó en lo que Bueno llamaría posteriormente “campo gnoseológico” dentro de su teoría de la ciencia<sup>13</sup>

Pero muchas otras corrientes filosóficas adoptaron posiciones similares. Por ejemplo el pragmatismo y la hermenéutica de Martin Heidegger, que en *Ser y tiempo* pasa a entender el viejo objeto de la epistemología como el “ente-a-la-mano”.

Nuestro cuerpo dota de significación a las cosas que nos rodean en base a una intencionalidad encarnada. Vemos un objeto frente a nosotros y en nuestro horizonte de percepción está incluido el esfuerzo corporal que hemos de efectuar para acercarnos o alejarnos de él. El significado de lo que nos rodea está “manchado”, si cabe hablar así, por nuestra propia corporalidad. Esto afecta igualmente a lo que podríamos denominar “imagen verbal”: “Así como Pedro imaginado no es más que una de mis modalidades de ser-del-mundo, la imagen verbal no es más que una de las modalidades de mi gesticulación fonética, dada junto con muchas más en la consciencia global de mi cuerpo”<sup>14</sup>. Pero no sólo la espacialidad de la percepción se ve comprometida por este fenómeno, sino también la temporalidad, pues es nuestro cuerpo el que apuntala el extraño dato que es el recuerdo consciente, es mi cuerpo el que abre las puertas de la memoria y se convierte en un puente de comunicación entre nuestro pasado y nuestro presente.

Respecto al lenguaje, reconocemos que éste posee una especie de “interior” formado por su propia gramática o incluso, si se quiere, su lógica. Pero este interior no está en absoluto cerrado sobre sí mismo, porque el lenguaje no expresa puros pensamientos sino también la “toma de posesión del sujeto en el mundo de los significados”<sup>15</sup>. Por

---

<sup>13</sup> Bueno, Gustavo, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid 1970, pg. 164 y ss.

<sup>14</sup> *Ibid*, pg. 199.

<sup>15</sup> *Ibid*, pg. 210

eso el sujeto pensante debe fundarse en el sujeto encarnado, porque estamos en el mundo ante todo debido a que ocupamos una posición corporal dentro de él.

Es cierto que siempre se ha advertido que la palabra, acompañada del gesto, transformaba el cuerpo, pero es preciso reivindicar la idea de que es el cuerpo el que sostiene el pensamiento y la palabra. Es el cuerpo el que habla en base a su espacialidad, motricidad e intencionalidad.

### **3.4. El problema de la otredad. La búsqueda del verdadero trascendental.**

Si algo preocupó a Husserl fue encontrar el camino que condujese correctamente hacia una filosofía trascendental. Suele decirse que lo encontró al final de su vida, cuando apuntó la posibilidad de cultivar una ciencia de la doxa que fundamentara una posterior ciencia de la episteme. Pero para ello tuvo que dar un paso complicado: enfrentarse al problema de la existencia compartida, el propio método fenomenológico de Husserl impedía saltar por encima de las dificultades y partir sencillamente de una existencia de los otros situada al mismo nivel que la del observador. Lo importante para Husserl era rechazar el solipsismo, pues éste forzaba en última instancia a considerar el significado (y con él la verdad misma) algo relativo y, por lo tanto, resbaladizo.

Este punto de llegada que efectuó Husserl en su última etapa filosófica es uno de los puntos de arranque de Merleau-Ponty.

Se trata de volver sobre el problema del estatus ontológico y epistemológico del otro, tal y como éste se me presenta cotidianamente. Evidentemente hay dos órdenes presentes en el hombre que se entremezclan constantemente, la naturaleza y la cultura. Todo hombre, dice Merleau-Ponty teniendo presente a Heidegger, está arrojado en la naturaleza; pero además, también lo está en un mundo cultural o social que lo envuelve. Ambas dimensiones tienen un encuentro sorprendente en nuestra corporalidad, porque el cuerpo es un espacio natural y simbólico: *“No solamente tengo un mundo físico, no solamente vivo en medio de la tierra, del agua y del agua, tengo a mi alrededor carreteras, plantaciones, ciudades, ciudades, calles, iglesias, utensilios, un timbre, una*

*cuchara, una pipa*”<sup>16</sup>. Tenemos sobre todo utensilios, de hecho en buena medida una civilización se me manifiesta como tal a través de ellos.

En el mundo cultural el otro se hace presente más que nunca, pero lo hace de una forma muy particular, bajo la figura del impersonal y el anonimato. El otro es aquí una figura colectiva. No es el “tú” y tampoco es el “ellos”, es el “nosotros” siendo estudiado por un miembro de esa colectividad, que parece separarse en su empresa filosófica, aunque esa separación no sea más que una ilusión. Decía Hegel que *“el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo”*<sup>17</sup>. Nosotros decimos inspirados por esta tesis que el yo presupone siempre al otro, que tomamos conciencia de nosotros mismos siempre a partir de la otredad. Ahora bien, cómo se nos da el otro es algo que es importante investigar.

Para Merleau-Ponty, el otro se me da como no podía ser de otro modo, *a través* de su cuerpo: *“Los otros hombres jamás son para mí puro espíritu: sólo los conozco a través de sus miradas, sus gestos, sus palabras, en resumen a través de su cuerpo”*<sup>18</sup>. Se produce entonces un fenómeno curioso: vemos al otro a partir de su cuerpo, pero lo vemos gracias a que nosotros vivimos en nuestro propio cuerpo, por tanto es la corporalidad la que asegura tanto nuestro “ensimismamiento” como nuestra “alteración” (como lo expresaría Ortega y Gasset).

El cuerpo es el verdadero portador del comportamiento. Ahora bien, parece preciso evitar los razonamientos por analogía, como también supo ver Scheler: *“La otra consciencia no puede deducirse más que si las expresiones emocionales del otro y las mías se comparan e identifican, y si se reconocen unas correlaciones precisas entre mi mímica y mis hechos psíquicos”*<sup>19</sup>

¿Cómo podemos ir más allá de la mera apariencia? ¿Cómo podemos decir que lo que tengo enfrente no es un mero ser vivo, sino también un hombre? Precisamente en la medida en que el cuerpo que tengo frente a mí tiene las mismas estructuras que mi propio cuerpo, en tanto el otro realiza acciones similares a las que yo haría de estar en la situación del otro. Pero sobre todo, reconocemos que el otro es otro-hombre si estoy

---

<sup>16</sup> *Ibid*, pg. 359.

<sup>17</sup> Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pg. 107.

<sup>18</sup> Merleau-Ponty, M, *El mundo de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pg. 48.

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, M, *Fenomenología de la percepción*, Editorial Altaya, Barcelona, 1999 pg. 363

dispuesto a que lo sea: “*El conflicto del yo y el otro no comienza solamente cuando se quiere pensar al otro, ni desaparece si uno reintegra el pensamiento a la consciencia no tética y a la vida refleja; está ya allí si quiero vivir al otro, por ejemplo en la ceguera del sacrificio. Concluyo un pacto con el otro, me he resuelto a vivir en un intermundo en el que doy la misma cabida al otro como a mí mismo*”<sup>20</sup>.

Debemos, entonces, redescubrir tras el mundo natural el mundo social no como objeto o suma de objetos sino como campo o dimensión de existencia compartida. Es el terreno a partir del cual tienen cabida nuestras representaciones y nuestro conocimiento. Es el fundamento de todo trascendental, pero es preciso ver en qué medida cumple esta función. Con esto inauguramos el tercero de nuestros cuadros y completamos nuestro tríptico fenomenológico.

#### **4. Tercer cuadro: el mundo compartido de la percepción.**

El “mundo compartido de la percepción” es lo que Husserl denominaba “mundo de vida” (*lebenswelt*), aquel que damos por supuesto antes de cualquier tipo de teorización y que siempre estamos tentados a olvidar. Es el mundo vivido, antes de que sea comprometido por la ciencia.

##### **4.1. El mundo vivido.**

Merece la pena detenerse a considerar en primer lugar, si bien de manera breve, si Husserl considera a la ciencia como un saber objetivo. Es evidente que la fenomenología siempre pretendió fundamentar de una vez por todas las ciencias, y también es evidente que para ello adoptó como método lo que el propio Husserl denominó como *empirismo trascendental*. Dicho esto, ¿podemos considerar que la ciencia se edifica a partir del suelo de la experiencia? El problema es, por supuesto, el concepto de experiencia que estemos manejando. La idea clásica (que llega hasta el positivismo) es que, sobre los hechos desnudos, edificamos nuestras teorías. Tras las críticas acerca de lo que se denominó la “carga teórica de la observación” sabemos que esto es incorrecto. La experiencia nunca acontece desnuda, siempre va acompañada de

---

<sup>20</sup> *Ibid*, pg. 368

algo. Ahora bien, para Husserl eso que acompaña a la experiencia es el “mundo de vida” ya que la experiencia científica, ya lo hemos dicho más arriba, presupone la vida y se remite a ello se quiera o no.

Por todos estos motivos Husserl propone que, dentro del campo de estudio de una ciencia, entre a considerarse la importancia de los utensilios, los propios científicos, el ámbito donde se desarrolla la ciencia, etc. Sirva todo esto como un contraejemplo a aquellos que consideran a Husserl un simple positivista. Una cosa es decir que la ciencia apunta a la verdad (o que es el “conocimiento objetivo”), y otra muy distinta añadir que la verdad remite incansablemente a la vida, que permitiría edificar al mismo tiempo la propia ciencia.

Volviendo a Merleau-Ponty, el “mundo de vida” es también el mundo que percibimos y que trabajamos entre todos; en el que actuamos y al que la modernidad renunció. Descartes, tras pronunciar su “vive ocultamente”, cerró sus ojos, renunció a la apariencia (a la percepción) y encontró la verdad, el cogito. Y tras él, todo lo que se propusiera encontrar: el espacio, dios, el mundo físico, los animales, etc. Su afán era en cierta manera positivista: de una certeza sólo pueden seguirse certezas, de modo que la cadena resultante pasaría a convertirse en una verdadera teoría acerca de la realidad. Frente a estos planteamientos, sin duda demasiado estáticos, Merleau-Ponty toma los estudios del último Husserl: el “mundo de vida” es, además, un *horizonte* gracias al cual los objetos se me revelan como tales. Nuestro mundo no debe ser entendido como algo que existe al margen de nosotros. Vivimos en él, y esto implica “*vivir-en-la-certeza-del-mundo*”, lo que significa a su vez “vivencializar” esa certeza del ser del mundo. En este sentido, los objetos también forman parte de él, son objetos gracias al mundo, también están-en-el-mundo. Así pues, llegamos a otro punto importante: el “mundo de vida” da como resultado la separación (como si se tratase más bien de una decantación) entre sujeto y objeto. Se reivindica de esta manera otro tipo de conocimiento, el que surgiría de la praxis vital, de modo que nuestro conocimiento no se reduciría a planteamientos científicistas: es preciso renunciar a ocupar la posición de un observador absoluto y reconocer que “*el hecho percibido y de una manera general los acontecimientos de la historia del mundo no pueden ser deducidos de una cierta cantidad de leyes que compondrían la cara permanente del universo*”<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pg. 14.

#### **4.2. De lo cuantitativo a lo cualitativo. El ser-en-el-mundo.**

La diferencia entre el punto de vista de Descartes y el Merleau-Ponty radica en que el primero presta atención a lo cuantitativo mientras que el segundo presta atención a lo cualitativo.

Tomemos un ejemplo: la noción de espacio. Para Descartes, el espacio es el medio donde las cosas están distribuidas según tres dimensiones y donde conservan su identidad a despecho de todos los cambios de lugar. Pero esta concepción del espacio se desmorona cuando irrumpen la geometría no euclidiana, entonces el espacio pasa a concebirse como una curvatura propia, una heterogeneidad de las partes del espacio y de sus dimensiones que deja de ser sustituible. Se vuelve imposible distinguir las cosas y el propio espacio.

Según Merleau-Ponty, un cambio similar se habría producido en la pintura. En las enseñanzas clásicas podía distinguirse perfectamente el dibujo y el color (de hecho, lo primero precedía a lo segundo). Pero entonces saltó a la escena Cézanne y dijo: “*a medida que se pinta, se dibuja*”. La filosofía de Merleau-Ponty quiere percatarse de que nuestra relación con el espacio no es la de un puro sujeto descarnado y un objeto lejano, sino la de un habitante encarnado del espacio con su medio familiar. Ciencia, filosofía y arte parecen empeñarse en superar la modernidad.

#### **4.3. Sobre la pintura.**

Antes del célebre “giro copernicano” kantiano, las cosas eran las únicas responsables de que se produjera eso que llamamos conocimiento. Tras poner Kant el acento en el sujeto como generador del conocimiento, las cosas mismas fueron relegadas a un segundo plano y el sujeto casi acabó por devorar al propio mundo. La fenomenología, en su intento por volver “a las cosas mismas” trató de devolverle al idealismo el rigor perdido tras los exagerados envites de la metafísica. Se trataba de volver a

conceptualizar la relación entre el sujeto y las cosas. Merleau-Ponty es el responsable, entre otros muchos, de incluir el estudio estético en esta relación.

La pintura acude en nuestra ayuda una vez más, porque “*vuelve a ubicarnos imperiosamente en presencia del mundo vivido*”<sup>22</sup>. Los objetos de la pintura detienen nuestra mirada, la interrogan. Nos piden un juicio de valor al manifestársenos de una determinada manera. Por eso, para Merleau-Ponty, la pintura no es una mera representación del mundo, sino un mundo en sí misma. Un cuadro es como un pequeño mundo que podemos contemplar en tan sólo un instante, “*su objetivo jamás es evocar el propio objeto sino fabricar sobre la tela un espectáculo que se baste a sí mismo*”<sup>23</sup>.

Todo esto ejemplifica un fenómeno singular: la esencia de las cosas y su manera de acaecer no pueden dissociarse. O también, la forma y el fondo de un objeto van de la mano en todas nuestras percepciones. De modo que el arte parece ser un pequeño fragmento de ese mundo de la percepción que se nos da en nuestra práctica vital.

#### **4.4. Sujeto y temporalidad.**

Como no podía ser de otro modo, el estudio del tiempo forma parte del trabajo de Merleau-Ponty, siguiendo los pasos de sus admirados Husserl y Heidegger. Éste último, en su primera etapa, decía del tiempo lo siguiente: “*El Dasein cotidiano que se toma su tiempo encuentra el tiempo primeramente en lo a la mano y en lo que esta-ahí, en cuanto entes que comparecen dentro del mundo. El tiempo así experimentado es comprendido por el Dasein en el horizonte de la comprensión inmediata del ser, es decir, como algo que en cierto modo también esta-ahí*”<sup>24</sup>. El significado del tiempo, su importancia, ha de ponerse en relación con nuestras nociones de sujeto (o Dasein, en terminología heideggeriana) y mundo (o mundaneidad y cotidianidad).

Generalmente se habla del sentido del tiempo como se habla del sentido de un torrente de agua o de una señal de tráfico, apelando a una aparente dirección presente en toda temporalidad. Pero esta consideración desaparece si consideramos más de cerca las cosas mismas: el tiempo no *es* el tránsito del pasado al presente y del presente al futuro.

---

<sup>22</sup> *Íbid*, pg 59.

<sup>23</sup> *Íbid*, pg 62.

<sup>24</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, pg. 420.

Nietzsche ya advirtió esto cuando introducía su noción de eterno retorno para romper la idea tradicional de la linealidad presente en el tiempo<sup>25</sup>.

Supongamos que el tiempo se divide en pasado, presente y futuro. Eso que llamamos pasado, ¿existió realmente con anterioreidad al presente? Ahora supongamos que sí, que el pasado es aquello que sucedió antes que el presente. Estamos diciendo entonces que el tiempo es el tránsito del pasado al presente, y que el pasado es lo que sucede antes del presente..., presuponiendo ya una idea de tiempo que cuenta con la idea de pasado. Es un planteamiento que no nos lleva a ningún sitio.

Lo que sucede es que, siempre que hablamos de un acontecimiento pasado, contamos inconscientemente (esto es, introducimos una creencia no declarada públicamente, como señalaría Ortega) con un sujeto observador de ese pasado: “*Cuando digo que anteayer las nieves produjeron el agua que ahora está pasando, sobrentiendo un testigo sujeto a un cierto lugar en el mundo y comparo sus puntos de vista sucesivos*”. Es este sujeto sobrentendido (¿acaso yo mismo?) el que contempla la nieve derretirse y el agua discurrir por una ladera, hasta “fundirse” conmigo y mi posición de una forma instantánea y casi mágica.

Sólo para el sujeto hay tiempo, según Merleau-Ponty, mientras que para el mundo y las cosas mismas sólo hay presente eterno. El tiempo nace en base a la relación que nosotros efectuamos con las cosas, es pues algo *relativo a nuestra posición* y nuestro “campo de presencia”. El propio Husserl pareció llegar a ideas similares cuando introducía categorías gramaticales al hablar del tiempo: el pasado es un “todavía-no” y el futuro un “ya-no”, retenciones y protenciones respectivamente.

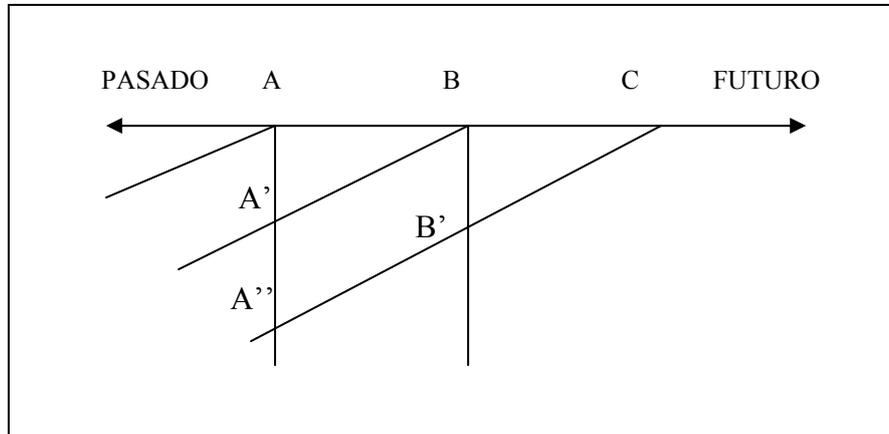
Observemos el siguiente esquema, realizado por Merleau-Ponty a partir de los estudios sobre la conciencia interna del tiempo de Husserl, donde las intersecciones entre las líneas verticales y diagonales representan las modulaciones o escorzos de la conciencia<sup>26</sup>. Es preciso indicar que en el diagrama original la línea superior no es bidireccional (tampoco unidireccional), pero consideramos que esta rectificación nuestra no sólo no es infiel al texto de Merleau-Ponty sino que respeta aún más su espíritu. Este matiz no está en los análisis del tiempo de Husserl, situados siempre

---

<sup>25</sup> Nietzsche introducía también el concepto de “tiempo kairos”, como el tiempo-instante que llamaría al superhombre a la acción. Entre nosotros, también Eugenio Trías ha rescatado esta idea en muchas de sus obras, sobre todo a partir de los años ochenta, en su filosofía del límite.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Editorial Altaya, Barcelona, 1999, pg. 425

dentro del paradigma de la conciencia y la representación, pero en lo sustancial el diagrama mantiene aún mucha impronta husserliana.



En esencia la línea superior representa el transcurrir del tiempo, pero éste ahora es relativo a la posición existencial del sujeto. Las líneas perpendiculares verticales representan “cortaduras” en el tiempo, por ejemplo los recuerdos, pero en esta ocasión arrastran la idea de vivencia fáctica, acontecimientos sucedidos en el pasado o que están por venir: “*Mi presente se sobrepasa hacia un futuro y hacia un pasado próximos y los toca allí donde están, en el pasado, en el futuro mismos*”<sup>27</sup>.

Las líneas diagonales descendentes, ya sean del presente o del futuro, invaden el ámbito del pasado una y otra vez. De modo que las tres dimensiones temporales se mezclan entre sí constantemente y llegan a conformar un todo fenoménico que, si bien para Husserl estaba a la base de la intencionalidad de la conciencia, para Merleau-Ponty constituiría el horizonte de temporalidad presente en toda percepción corporal.

## 5. Apéndice. Fenomenología de la fenomenología.

<sup>27</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Editorial Altaza, Barcelona, 1999, pg. 426. La influencia de Heidegger es notable en este punto. Pasado, presente y futuro son conceptos temporales relativos al Dasein y la estructura del cuidado, que consiste en un continuo anticiparse a sí mismo en el estar-en-el-mundo

Hemos hablado de las líneas principales de la filosofía de Merleau-Ponty, sobre todo de su *Fenomenología de la percepción*. Ahora vamos a exponer nuestra *fenomenología de la fenomenología*.

Se repite hasta la saciedad: la fenomenología tiene por lema “ir a las cosas mismas”, ahora bien, qué sean las cosas para la fenomenología es una cuestión algo ardua y que conviene dejar en suspenso por el momento. Un asunto que requiere un abordaje más urgente es explicitar en qué consiste el método fenomenológico, sobre todo en la obra de Edmund Husserl, que es donde más fuerza adquiere. Esto nos permitirá ver cómo se nos presenta la propia fenomenología y, a partir de ello, encontrar lo esencial de esta filosofía.

Si entendemos la filosofía (la fenomenología trascendental) como una crítica del conocimiento y no como un tipo de conocimiento directo al modo de las ciencias, lo primero que realiza la fenomenología es una puesta entre paréntesis de los juicios científicos o, más concretamente, de la “actitud natural”. También debemos hacer abstracción de toda posible metafísica: “*Si hacemos abstracción de las miras metafísicas de la crítica del conocimiento y nos mantenemos puramente en su tarea de aclarar la esencia del conocimiento y del objeto del conocimiento, entonces tal crítica es fenomenología del conocimiento y del objeto de conocimiento y constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general*”<sup>28</sup>.

Esta “crítica del conocimiento” comienza considerando al mundo como una entidad problemática. Tanto es así, que Husserl pone entre paréntesis su propia existencia como paso previo a la identificación del sentido último del mundo. Esto es lo que se conoce como *epoché trascendental*; cuando realizamos este paso volvemos a la conciencia intencional, que no se refiere a sí misma sino a las cosas tal y como en ella se dan, a los fenómenos mismos dados a través de los campos hiléticos (materiales). Es lo que se conoce como *reducción fenomenológica*.

Se distinguen entonces dos niveles en la conciencia, el polo noético y el noemático, la objetualidad y la subjetualidad (entendida, no psicológicamente, sino lógicamente) respectivamente: “*Lo puramente inmanente hay que caracterizarlo aquí, en principio, por medio de la reducción fenomenológica: yo miento precisamente esto que está aquí; no lo que ello mienta transcendentemente, sino lo que es en sí mismo y tal y como está*”

---

<sup>28</sup> Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económico, México, 1989, pg. 24

*dado*”<sup>29</sup>. Porque la certeza sobre la cual se apoya la fenomenología no es el “pienso luego existo” de Descartes, sino que las cosas se me dan en cierto modo y desde una determinada perspectiva.

Aristóteles, cuando hablaba de lo cognoscible, ofrecía la siguiente tesis: “*Desde luego hay que comenzar por las cosas cognoscibles, pero éstas son de dos clases: cognoscibles para nosotros y en sentido absoluto, por lo que quizá debemos comenzar por las cosas conocidas para nosotros [...] Porque el principio es el qué y si éste quedara suficientemente claro, no hará ninguna falta el porqué. Y una persona así ya tiene, o podría captar fácilmente, los principios*”<sup>30</sup>. Parece que nos vamos acercando a la tarea que se propone realizar la fenomenología: ahora sí podemos determinar que son *las cosas mismas* para el proceder fenomenológico.

Qué sea una determinada cosa es algo bastante enigmático. Para la fenomenología es evidente que la cosa preexiste materialmente, pero también es evidente que siempre vemos determinados aspectos de la cosa de manera continuada, como si éstos fluyeran a través de nuestra percepción. El ser, para la fenomenología, se presenta y estudia en base a distintas ontologías regionales; los campos hiléticos, noéticos y noemáticos. Ahora bien, en la medida en que la existencia absoluta de la conciencia prima por encima de cualquier otro tipo de entidad, la preexistencia del mundo material ha de ponerse en conexión con este fenómeno. Husserl distingue entonces la *conciencia actual* de la *conciencia potencial*. Vistas las cosas desde la primera (desde el acto mismo de percibir, sentir, temer, etc.) la preexistencia del mundo material no tiene ningún tipo de importancia; pero vistas desde la potencialidad de la conciencia (el ir hacia las cosas mismas, por no poner ejemplos de otra índole) presupone la existencia material de las cosas, que se me dan mediadas por distintos horizontes de aprehensión. Emmanuel Levinas expresa esta idea diciendo: “*El objeto que perdemos de vista no desaparece de la conciencia, sino que se ofrece bajo su forma potencial, como objeto de una conciencia actual posible*”<sup>31</sup>. Pero, repetimos, la potencialidad de la conciencia requiere un campo hilético previo.

La cuestión es que, al percibir un determinado aspecto del objeto al que nos enfrentamos, lo que nos aparece como oculto es completado como si realizásemos una

---

<sup>29</sup> *Ibid*, pg. 46.

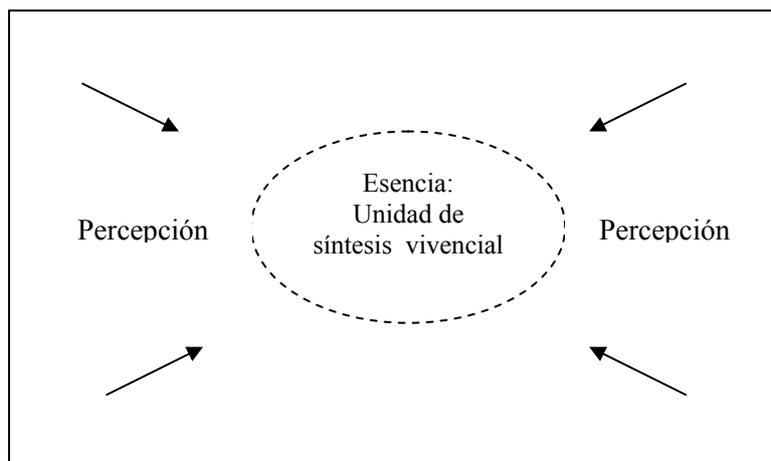
<sup>30</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pg. 51

<sup>31</sup> Levinas, Emmanuel, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.

especie de síntesis dialéctica. Esto lo podemos realizar, dicen los fenomenólogos, porque por encima de las partes, el todo, manifestado como forma o figura, nos fuerza a ello; porque en realidad podemos atender a la pared frontal de una casa ya que primero vemos una casa. En un territorio totalmente desconocido para nosotros no veríamos nada en sentido estricto porque no conoceríamos los objetos de nuestro alrededor. Dice Husserl a este respecto: *“Viendo [la cosa], la imagino constantemente junto con todos los lados que en modo alguno me están dados, tampoco bajo la forma de un hacer presente previo intuitivo. Así pues, la percepción tiene consciencialmente en cada caso un horizonte perteneciente a su objeto (al objeto en cada caso mentado en ella)”*<sup>32</sup>

De modo que la fenomenología se nos revela como una suerte de descripticismo o empirismo trascendental que accede a la realidad de las cosas que le suministra la percepción acompañada de un horizonte donde la cosa se me da, porque *“la percepción de una cosa es su percepción en un campo visual”*<sup>33</sup>. Las representaciones que tenemos de las cosas se van ligando en una continua formación temporal (a modo de “río heraclíteo”) de sentido.

La cosa es, en definitiva, un amalgamado dinámico de determinaciones siempre abierto a cualquier punto de vista. Pero su identificación plena, nos dice el último Husserl, requiere de un esfuerzo colectivo: *“En este contexto, los co-sujetos de esta experiencia son, ellos mismos, para mí, y cada uno de ellos es un horizonte abierto e infinito de hombres que posiblemente se encuentran y que, entonces, entran en una conexión actual conmigo y entre sí”*<sup>34</sup>.



<sup>32</sup> Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

<sup>33</sup> *Ibid*, pg. 171

<sup>34</sup> *Ibid*, pg. 173

El diagrama es una posible representación de la génesis dialéctica del conocimiento en Husserl, tal y como se expone sobre todo en *Meditaciones cartesianas*. Las líneas en forma de flechas representan las percepciones de la cosa misma tal y como se da, y la esfera, trazada en línea discontinua, la frontera entre el fenómeno de la cosa misma y su esencia. Puede sorprender que la esencia de los fenómenos se produzca en base a un proceso dialéctico, pero así es. Husserl remarca que las esencias son *identidades sintéticas* resultado de una multiplicidad de fenómenos vivenciales, que harían las veces de *momentos* dialécticos.

En el horizonte se dan absolutamente todas las *instancias de percepción* (vivencias), tanto las realizadas como las no realizadas, al mismo nivel. El cogito las tiene todas en mente. Así por ejemplo, la esencia de un cubo se me presenta “horizontalmente”, en el sentido que, *al mismo nivel* que las caras que puedo ver, está la cara que no puedo ver. Cuando las aúno, se forma una síntesis, una esencia<sup>35</sup>

Por supuesto, todo lo dicho está presente en la fenomenología de la percepción corpórea de Merleau-Ponty. Pero hay ligeras matizaciones. Para empezar, se acentúa el papel de la visión (encarnada en un cuerpo, que es el de cada cual), por tanto la cosa es ante todo y sobre todo objeto de nuestra visión. Pero la visión, ¿desde qué punto de vista? Desde ninguno en particular..., y particularmente desde todos ellos: “Ver, ¿no es siempre ver desde alguna parte? Decir que la casa no se ve desde ninguna parte, ¿no será decir que es invisible? No obstante, cuando digo que veo la casa con mis propios ojos no digo nada que pueda ser contestado [...] La casa misma no es la casa vista desde ninguna parte, sino la casa vista desde todas partes. El objeto consumado es translúcido, está penetrado por todos sus lados de una infinidad actual de miradas que se entrecortan en su profundidad y que nada dejan oculto”<sup>36</sup>

Llegados a este punto, parece que nos hemos topado con el que quizá es el punto esencial de la fenomenología; es preciso acentuar el giro pragmático que ha efectuado este particular método filosófico que propone la fenomenología. En rigor, este aspecto

---

<sup>35</sup> Para el análisis detallado de la dialéctica husserliana, ver: Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo, “Adorno y Husserl: dos dialécticas”, *El Basilisco* nº 5, 1978.

<sup>36</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Editorial Altaya, Barcelona, 1999, pg. 88

pragmático siempre estuvo presente en la fenomenología<sup>37</sup>, pero en este rumbo existencial que hemos tratado de caracterizar desde el inicio de estas páginas cobra mucha más fuerza al menos en dos sentidos:

A) En el caso de Merleau-Ponty y su corporalización de la existencia y la conciencia humanas, la perspectiva conlleva más que nunca un matiz de movilidad o acción imposible de obviar.

B) Al volver sobre el mundo de la vida y reconocer la otredad, la suma de perspectivas ya no se daría tanto en la conciencia individual sino en la acción conjunta o compartida. Dicho al modo de Husserl, en el “vivir-los-unos-con-los-otros”. El papel que ocupa ahora la conciencia es simultáneo al de la propia acción.

Podemos decir que, con esto, subrayamos el aspecto práctico de la fenomenología. Estamos ante una filosofía que, desde esta fuerza conceptual (pensemos en los primeros trabajos de Husserl), tiende constantemente a proponer ejemplos u objetos de análisis conocidos por todos nosotros. Objetos con los cuales ya estamos familiarizados. Pero se trata precisamente de eso: de atender a lo cotidiano, a lo que damos por hecho. Es por ello que, al tratar de encontrar ese sentido perdido de las cosas que realmente más nos importan (un triángulo, el color rojo, pero también la casa que vemos desde nuestra ventana o la habitación que nos envuelve mientras escribimos), la fenomenología se nos revela como una filosofía tremendamente edificante, como un proceder que se preocupa, por encima de todo lo demás, de lo experimentado, lo verificado y lo comunicable.

Es posible que con esto nos estemos separando un tanto de lo que se puede *leer* en los textos fenomenológicos, pero desde luego estamos siendo más fieles que nunca a lo que se puede *comprender* de ellos. Todo aquel que quiera internarse en la fenomenología, más concretamente en la obra de Husserl, ha de saber que se encontrará ante uno de los filósofos más comprometidos que haya habido; comprometido con nuestra *visión* del mundo, un compuesto de fenómenos que cada uno percibe de cierta manera, pero que es el mismo para todos nosotros. Esta es, quizá, la lección esencial de la fenomenología.

---

<sup>37</sup> La mayor parte de los fenomenólogos, al menos los que se preocuparon en mayor medida de asuntos epistemológicos, suelen hacer hincapié en la necesidad de “poner atención” o “fijarse” en las cosas que nos rodean como una modalidad de la intencionalidad de la conciencia. Este aspecto activo del conocimiento es, por supuesto, herencia del kantismo más estricto. No se pierda de vista que Kant subrayó a lo largo de toda su vida la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica.

Terminamos planteando lo que consideramos como uno de los temas filosóficos más importantes de nuestro tiempo: *¿En qué sentido puede proponerse una filosofía fenomenológica de la cotidianidad que pretenda ser al mismo tiempo racional?* El no ser capaces de responder no ha de ser visto como un inconveniente, sino como el privilegio de poder seguir preguntando.

## **7. Bibliografía básica.**

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

Husserl, Edmund, *Idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económico, México, 1989

— *La crisis de las ciencias europeas*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Editorial Altaya, Barcelona, 1999

— *El mundo de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003

— *El ojo y el espíritu*, Editorial Paidós, Barcelona, 1986.

Levinás, Emmanuel, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme, Salamanca, 2004