

Cuerpo vivido e (in)visibilidad en Merleau-Ponty

Olaya Fernández Guerrero
Departamento de Filosofía
Universidad de Zaragoza

Resumen:

Este trabajo parte de la fenomenología de la corporalidad desarrollada por Merleau-Ponty, y centra el análisis en las dimensiones de visibilidad e invisibilidad que emergen de la noción de cuerpo vivido (*Leib*) según la entiende el autor francés. Desde esa perspectiva, se examinan las vivencias del ser-para-sí y el ser-para-otros, y el concepto de carne (*chair*) en su relación con lo visible y lo tocable.

Summary:

This paper is based on the phenomenology of corporeality carried out by Merleau-Ponty, and it focuses the analysis on the dimensions of visibility and invisibility emerging from the notion of Lived body (Leib) as it is understood by the French author. From this perspective, there will be examined the experiences of being-for-itself and being-for- others, and the concept of flesh (chair) in connection with the visible and the touchable.

Palabras clave: Cuerpo vivido, Fenomenología, Merleau-Ponty-Visibilidad

Keywords: Lived body, Phenomenology, Merleau-Ponty, Visibility

*No todo lo que se ve es visible a la luz.
Aristóteles, Acerca del alma, Libro II*

1. Introducción: cuerpo, mundo y ontología de lo visible

Merleau-Ponty ocupa un lugar destacado entre las aproximaciones contemporáneas a la cuestión del cuerpo. El francés plantea un análisis existencialista inspirado en la fenomenología husserliana, a la que aporta novedosas consideraciones que parten de la dimensión corporeizada-encarnada de la existencia y exploran las consecuencias ontológicas derivadas de ese enfoque.

Su obra reivindica la centralidad del cuerpo como núcleo de la existencia y punto de referencia ineludible para todas nuestras experiencias sensibles y todos nuestros contenidos de conocimiento, porque “el cuerpo es el vehículo del ser en el mundo, y tener un cuerpo

es para un viviente conectarse a un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (Merleau-Ponty, 1945: 97). Nuestro ser corporal es nuestra modalidad de estar en el mundo y de tener un mundo, y ello se debe precisamente a que el cuerpo está originariamente situado en el mundo y constitutivamente abierto hacia él, de tal manera que ese carácter intencional de la conciencia al que ya se había referido Husserl (2005) solo es posible, de hecho, por medio de la incardinación de esa conciencia en una estructura corporal concreta, experimentada como facticidad que participa de la esfera del Ser. Siguiendo la intuición husserliana de que “toda explicación del espíritu, en el único modo en que puede ser universal, envuelve lo físico” (Husserl, 1965: 184), Merleau-Ponty aborda un estudio ontológico de la corporalidad, buscando los modos en que el ser se explicita, determina y auto-comprende a partir de ese plano somático que no se circunscribe al cuerpo en sentido fisiológico según lo entiende la medicina, sino que abarca un extenso campo de experiencias y posibilidades que conforman el horizonte fenomenológico del cuerpo viviente. Al inicio de sus indagaciones, Merleau-Ponty retoma la distinción husserliana entre el cuerpo objetivo que tenemos (*Körper*) y el cuerpo vivido que somos (*Leib*), aunque se interesa particularmente por ese segundo aspecto de la corporalidad en tanto que núcleo de intencionalidades no representativas.

Javier San Martín, entre otros, ha puesto de relieve que “el tema del cuerpo es el primero que debe considerar la fenomenología nada más empezar a describir la vida humana trascendental de una manera concreta” (San Martín, 2010: 170), pues ceñirse a una concepción de la existencia en sentido abstracto, desatendiendo lo psicosomático, proporciona respuestas incompletas a la pregunta por el Ser. En consonancia con esto, Merleau-Ponty confiere al cuerpo el estatuto de fundamento ontológico en un sentido radical, al entender que todas las demás categorías del ser indicadas por Heidegger y Husserl surgen en primera instancia de ese plano de confluencia y (con)fusión entre conciencia, cuerpo y mundo:

Yo no estoy en el espacio y el tiempo, no pienso el espacio y el tiempo; soy del espacio y el tiempo, mi cuerpo se vuelca en ellos y los abraza. La amplitud de esa abertura mide la de mi existencia (Merleau-Ponty, 1945: 164).

La estructura intencional del cuerpo abarca una multiplicidad de matices imposibles de revisar pormenorizadamente en este trabajo, por lo que centraremos nuestro análisis en un aspecto concreto del cuerpo vivido: la dimensión de visibilidad. Se trata de un tema clave para el propio Merleau-Ponty y a elucidarlo dedica diversos pasajes de su *Phénoménologie de la Perception* y de su obra *póstuma Le Visible et l'Invisible*, aunque también alude a este asunto en otros escritos.

Si bien “hay muchas maneras para el cuerpo de ser cuerpo” (Merleau-Ponty, 1945: 144), una de esas maneras es en tanto que cuerpo que ve/es visto; esa dualidad se sigue del hecho de que el cuerpo, por una parte, se sitúa ante las cosas del mundo e inaugura un punto de vista único con respecto a ellas, y por otra parte, y en virtud de esa misma toma de posición en el mundo, es cuerpo captado por otros cuerpos y sometido a las miradas ajenas: *esse est percipi*, afirmó Berkeley, y ese régimen de visibilidad es inherente a la existencia humana. Cada vida concreta fluye y prolifera en los intersticios de la carne (*chair*) que para Merleau-Ponty se desdobra en carne del cuerpo y carne del mundo, que remiten la una a la otra en una relación de reciprocidad y reversibilidad de la que emerge, entre otras cosas, el campo de lo visible. “Nuestro mundo es principalmente y esencialmente visual” (Merleau-Ponty, 1964a: 115) y esta condición tiñe todos los aspectos de la realidad; hay regiones del ser que participan de esa visibilidad en sentido positivo y que conforman el campo potencial de lo visible, y otros ámbitos que muestran negativamente esa cualidad y que se determinan como lo invisible, cuya comprensión solo es alcanzable a partir de los indicios o huellas que lo invisible deja en lo visible. Lo invisible no es, por tanto, totalmente opaco a la mirada, pues su presencia se deja intuir en los propios márgenes de todo campo visual, lo cual significa que lo invisible se define siempre en relación con lo visible, como su contrapunto o como trasfondo difuminado del que lo visible surge.

El cuerpo participa de esas cualidades de lo visible/lo invisible de manera paradigmática, porque “lo que es ‘revelado’ es que los cuerpos son más visibles que toda revelación” (Nancy, 1992: 53). En efecto, la propia corporalidad es el punto cero de ese régimen de visibilidades e invisibilidades que ora se despliega en torno al cuerpo que percibe el mundo circundante con sus áreas claras y sus zonas de penumbra, ora se repliega sobre el propio cuerpo tomado como elemento de auto-percepción y del que también emergen partes mucho más visibles que otras. En las páginas que siguen se intentará arrojar luz sobre estas cuestiones.

2. Mi cuerpo como punto de vista ante el mundo: la perspectiva situada

La filósofa letona Maija Kule señala que para la fenomenología el cuerpo “sirve como un centro en torno al que se disponen las demás cosas. Miro al mundo desde mi sitio en el mundo” (Kule, 2002: 133); este planteamiento es compartido por Husserl, Heidegger o Merleau-Ponty, quien sostiene que “nuestra relación con las cosas no es distante: cada una habla a nuestro cuerpo” (Merleau-Ponty, 2004: 63) y solamente “tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1945: 97). Vemos que, rompiendo con el solipsismo de raíz cartesiana, Merleau-Ponty no solo no pone en cuestión la existencia del mundo, sino

que la postula como fundamento originario y unificador de nuestro campo sensorial. Para él resulta obvio que toda percepción está asociada a un punto de vista concreto: “si es necesario que los objetos no me muestren nunca más que una de sus perspectivas, es porque yo mismo estoy en un lugar desde donde los veo” (Merleau-Ponty, 1945: 108), y ese “lugar” es el propio cuerpo. Así, de igual manera que no duda de la existencia del mundo, tampoco duda de que existe un sujeto, un Yo que sintetiza todos los fenómenos, experiencias y sensaciones que conforman su vida, ya que “la sensación no puede darse más que a condición de existir para un Yo central y único” (Merleau-Ponty, 1945: 253).

Consecuentemente, percibir es ante todo captar una determinada faceta de un objeto o conjunto de objetos que se hacen presentes a mi cuerpo situado ante ellos, el cual es capaz de percibir los rasgos de las cosas en virtud de un complejo esquema sensorial cuyo funcionamiento no explican bien ni la fisiología ni la psicología. El fracaso de esas aproximaciones se debe a que el cuerpo no es una simple yuxtaposición de órganos ensamblados, ni el resultado fijo de una unidad sintética articulada a nivel psíquico, sino que se determina principalmente como punto de anclaje en la existencia y, desde la perspectiva de la visibilidad que nos interesa, como el eje en torno al que se dispone todo el campo visual:

Toda percepción de una cosa, una forma o un tamaño como real, toda constancia perceptiva remite a la posición de un mundo y de un sistema de experiencia donde mi cuerpo y los fenómenos están estrechamente conectados” (Merleau-Ponty, 1945: 350).

El cuerpo está situado en el mundo e intencionalmente abierto hacia él y la mirada, en tanto que canal sensorial de acceso al mundo, está también dotada de intencionalidad: “no vemos más que lo que miramos” (Merleau-Ponty, 1964b: 17), nuestros ojos pueden recorrer distraídamente el campo visual lanzando una mirada general sobre las cosas dispuestas en torno a ellos, pero solo “ven” verdaderamente cuando reparan en un objeto específico y en alguna de sus facetas; emerge entonces lo visible. El sujeto percipiente, desde la perspectiva concreta en la que está situado, fija su atención en una u otra cosa del mundo, entresacando de ese fondo indefinido algunas formas concretas que son captadas en su singularidad.

Merleau-Ponty desarrolla una fenomenología de la mirada, buscando los fundamentos de la experiencia del mirar y las configuraciones del mundo que posibilitan dicha experiencia. El ojo es un órgano privilegiado porque nos permite ver el mundo y detectar sus matices: distinguir colores, distancias, movimientos; a partir de la visión se me abre un horizonte mundano que se da, en primera instancia, como campo visual en potencia, como espacio donde se explicitan todas las percepciones de facto. Lo visible se dispone en torno a mi cuerpo que

está ya situado e integrado en ese horizonte, puesto que “el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente vivo el espectáculo visible, lo anima y nutre interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty, 1964b: 234). El mundo se compone de objetos heterogéneos e interrelacionados entre sí, cada uno de ellos con distintas facetas que discernio mediante mi mirada.

Empero, el hecho de que la existencia sea incorporada -inscrita en un cuerpo y anclada en *ce corps que je suis*- conlleva la imposibilidad fáctica de llegar a percibir de manera absoluta todas las cosas del mundo en todas sus facetas, pues mi cuerpo necesaria y permanentemente me impone un punto de vista sobre los objetos que me rodean y si la cosa y el mundo pudiesen definirse de una vez por todas [...] y el mundo fuese pensado sin punto de vista, entonces nada existiría, yo sobrevolaría el mundo” (Merleau-Ponty, 1945: 382-383). La percepción del mundo con carácter de totalidad, desde una des-localización radical, es inconcebible; por esta misma razón la parte “visible” del mundo no se agota en ninguna mirada singular, o ni siquiera en la suma de todas las miradas de todos los individuos, porque cada perspectiva únicamente recoge una imagen concreta, sincrónica, de una parcela de realidad en constante devenir. La fenomenología enfatiza que “el todo siempre se nos escapa porque es un proceso diverso de organización, y de recomposición de sentido de la materia y la vida, que no son más interpretadas como sustancias, sino como relaciones, que se conjugan infinitamente” (Flores-González, 2005: 559). Partiendo de esta posición más modesta, la filosofía asume las limitaciones inherentes al hecho de que todo conocimiento es situado y parcial, y acata que siempre habrá elementos del mundo que resulten inaprehensibles.

Lejos de interpretar negativamente esta circunstancia y concebirla como traba al conocimiento, Merleau-Ponty opta por una lectura positiva -en clave existencialista- y acepta que el sentido del mundo no está dado de manera definitiva sino que va surgiendo como resultado de procesos humanos de comprensión de la realidad que se entretrejen y conforman un horizonte móvil. “El privilegio de la visión no es el de abrirse *ex nihilo* sobre un ser puro hasta el infinito: ella tiene, ella también, un campo” (Merleau-Ponty, 1964a: 115). De ahí se sigue que el mundo vivido no es solo

la suma de las cosas que se ponen o podrían ponerse ante nuestros ojos, sino también el lugar de su posibilidad, el estilo invariable que muestran, que reconecta nuestras perspectivas, permite la transición de una a otra (Merleau-Ponty, 1964a: 29).

Nuestro entorno se nos da como conjunto de potencialidades de lo visible, pero no se agota en su visibilidad sino que presenta en su envés áreas de penumbra, zonas de invisibilidad, puntos ciegos que

nuestra mirada no consigue atisbar, pues “ver es por principio ver más de lo que se ve, es acceder a un ser de latencia. Lo invisible es el relieve y la profundidad de lo visible” (Merleau-Ponty, 1960: 29), es el fondo sobre el que lo visible deviene nítido al definirse sus contornos. Lo visible y lo invisible están intrínsecamente conectados y el correlato entre ambas dimensiones se pone de manifiesto en distintos momentos de nuestra experiencia del mundo, aunque quizás el caso más llamativo sea el que atañe al propio ojo, que todo lo ve y que sin embargo es invisible a sí mismo: mi ojo me descubre las facetas visibles de la realidad pero, paradójicamente, él mismo no forma parte del campo de lo visible: yo no puedo “ver” mi ojo viendo, por ende el órgano de la vista resulta invisible para quien ve.

3. Mi cuerpo para otros, mi cuerpo para mí

Nacer es devenir visible simultáneamente para el mundo y para uno mismo, y esa visibilidad solo es posible porque hay cuerpo o, mejor dicho, porque somos cuerpo: “decimos que un hombre nace en el instante en que él, que no era en el fondo del cuerpo materno más que un visible virtual, se hace a la vez visible para nosotros y para sí” (Merleau-Ponty, 1964b: 23). Comenzar a existir implica dar el paso de la visibilidad en potencia a la visibilidad en acto, y nacer es abrir los ojos al mundo y entrar inexorablemente en ese entramado de relaciones de ver y ser visto, de ser sujeto y objeto de la mirada, en el que todos los seres humanos estamos inmersos por el simple hecho de existir in-corporados y en el mundo. Esto se debe a que “nuestro cuerpo es un ser con dos facetas, de un lado cosa entre las cosas y de otro, el que las ve y las toca” (Merleau-Ponty 1964a: 180), y ambos polos se integran en la propia estructura somática.

La primera dimensión, la de mi cuerpo en tanto que percibido, se despliega de forma dual en el ámbito del ser-para-sí y del ser-para-otro, ya que en parte tomamos conciencia de nuestra propia corporalidad a partir de la percepción que otros tienen de ella:

no empezamos nuestra vida inmersos en nuestra propia autoconciencia (o en la de las cosas), sino en la experiencia de otras personas. No me percato de mi propia existencia hasta que no he tenido contacto con otros (Merleau-Ponty, 2004: 86).

Nuestro autor señala que el ser-para-otro es previo al ser-para-sí y propicia su surgimiento, y que “el en-sí no aparecerá más que después de la constitución del otro” (Merleau-Ponty, 1960: 212); el sujeto surge primero en el mundo e interactúa con su contexto, solo ahí descubre su propia subjetividad, siempre mediante el concurso del cuerpo que, “retirándose del mundo objetivo, desvelará los hilos intencionales que lo reconectan a su entorno y finalmente nos revelará al sujeto percipiente” (Merleau-Ponty, 1945: 86). Según esta lectura, es

absurdo hablar de conciencia pura, puesto que la conciencia solo puede comprenderse y auto-captarse ligada a la facticidad de un cuerpo concreto situado en un mundo concreto.

Ese cuerpo, además de existir para-sí, siempre está situado en el mundo, y por ello es a la vez visible para otros: “un cuerpo es una imagen ofrecida a otros cuerpos” (Nancy, 1992: 105), es decir, un nodo de significados que se inscriben en el cuerpo y que otros decodifican a partir de su interacción con él, poniendo en juego distintos contenidos físicos, culturales o simbólicos asociados a la corporalidad. No obstante, para Merleau-Ponty el encuentro con la mirada ajena no resulta tan negativo como para Sartre, al que critica. Frente a la interpretación sartreana que asume drásticamente que “ser visto me constituye como un ser indefenso ante una libertad que no es mi libertad” (Sartre, 1943: 326), y que “mi alienación que es el ser mirado implica la alienación del mundo que organizo” (Sartre, 1943: 322), Merleau-Ponty sostiene que “soy sacado de mí-mismo por la mirada del otro, pero su poder sobre mí está exactamente medido por el consentimiento que yo he dado a mi cuerpo, a mi situación, y no hay fuerza alienante más que si yo me alieno a mí mismo” (Merleau-Ponty, 1964a: 100). La mirada ajena no es necesariamente alienante, y de hecho para que lo sea es imprescindible que el individuo se preste a ello y acepte, tácita o explícitamente, asumir ese rol dentro de un contexto dado. Los otros forman parte de mi mundo en la medida en que soy visible para ellos y que soy consciente de esa visibilidad inherente a mi ser-para-otro; a partir de ahí, las miradas de los demás pueden tomar distintos significados y afectarme de diferentes maneras de las que, al menos en parte, yo soy también responsable en virtud de mi libertad. Finalmente, se concluye que “la mirada del otro que me asalta de golpe no aporta a mi universo ninguna nueva dimensión, me confirma solo una inclusión en el ser que ya sabía interiormente” (Merleau-Ponty, 1964a: 101). Ser visible y comparecer ante los ojos de los otros no pone en riesgo mi libertad, sino que esa dimensión forma parte de mi ser-en-el-mundo, es un ingrediente más del contexto en que transcurre mi existencia y de esa situación en la que me elijo.

Avanzando en este estudio, examinaremos ahora el modo en que se nos hace visible nuestra propia corporalidad (mi cuerpo para-mí). En este punto, Merleau-Ponty llama la atención sobre el desajuste existente entre la percepción que el individuo tiene de su propio cuerpo y la perspectiva que otras personas tienen de él. Ello se debe a que más allá (o más acá) de la dimensión del cuerpo en-sí, como organismo vivo y complejo cuyo funcionamiento es explicado por la fisiología, la química o la psicología, yo percibo mi propio cuerpo desde su interioridad y en el puro devenir de mi “ser cuerpo” en acto, lo experimento espontáneamente como una suerte de permanencia que está siempre a mi lado, lo que quiere decir que “nunca está verdaderamente ante mí, que no lo puedo captar con mi mirada, que permanece al margen de mis

percepciones” (Merleau-Ponty, 1945: 106) y que a la vez es condición de posibilidad de todas ellas. Los otros perciben mi cuerpo como una entidad material de contornos definidos, con distintas partes yuxtapuestas que conforman un todo ordenado y organizado: un organismo vivo. Por el contrario, yo carezco de esa perspectiva con respecto a mi propio cuerpo, cuyas partes “remiten unas a otras de una manera original: no se disponen unas junto a otras, sino que se envuelven unas a otras” (Merleau-Ponty, 1945: 114). Cuando estiro mi mano para alcanzar el bolígrafo que está sobre el escritorio, no percibo solamente el movimiento de esa mano, sino que capto la acción de mi cuerpo dirigida hacia un objeto exterior a mí. No es mi mano la que se mueve, soy yo quien se mueve y realiza esa acción, ya que “mi cuerpo completo no es para mí un conjunto de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo tengo como una posesión indivisible” (Merleau-Ponty, 1945: 114). Tengo cuerpo y soy cuerpo, y ambas afirmaciones son equivalentes.

Asimismo “hay una relación de mi cuerpo consigo mismo que hace de él el *vinculum* entre mí y las cosas” (Merleau-Ponty, 1960: 210), y esa relación se plasma en una especie de conocimiento espontáneo y precategorial del cuerpo denominado “esquema corporal” y que, entre otras cosas, hace posible a cada instante conocer la posición de cada uno de nuestros miembros con respecto a los demás miembros y con respecto al espacio y los objetos que nos rodean. El esquema corporal viene parcialmente determinado por el desarrollo psicomotriz del individuo, pues empieza configurándose “durante la infancia, a medida que los contenidos táctiles, kinestésicos y articulares se asocian entre ellos o con los contenidos visuales” (Merleau-Ponty, 1945: 115), pero no es una simple colección de asociaciones establecidas a partir de la experiencia sino que implica además “una toma de conciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una ‘forma’ en el sentido de la psicología de la *Gestalt*” (Merleau-Ponty, 1945: 116). Ese esquema corporal no es algo de lo que el individuo sea plenamente consciente -en parte, es invisible a los sentidos y a la conciencia-, y su presencia se refleja de forma indirecta en los actos y vivencias que el individuo despliega desde su cuerpo, donde aparecen indicios de la existencia y continuidad de ese esquema corporal que no siempre concuerda exactamente con el cuerpo tal y como es percibido exteriormente.

El ejemplo que ilustra estas tesis sobre el esquema corporal es el fenómeno del “miembro fantasma”, que se produce cuando alguien que ha perdido un miembro -un brazo, una pierna- sigue percibiendo la presencia del miembro faltante como si este estuviese todavía ahí. Para el autor, esto demuestra la existencia de un esquema corporal que trasciende la percepción sincrónica que el individuo tiene de su propio cuerpo, y apunta hacia una cierta estabilidad y consistencia de nuestro ser-en-el-mundo que expresa de forma general la actitud y posición del cuerpo con respecto a sus propias tareas. El cuerpo vivido (*Leib*) no

concuerta exactamente con el cuerpo objetivo (*Körper*), y ese desfase que se da en la vivencia del “miembro fantasma” solo se comprende asumiendo que “nuestro cuerpo tiene dos niveles distintos, el del cuerpo habitual y el del cuerpo actual” (Merleau-Ponty, 1945: 97). Del segundo nivel se ocupan la medicina y otras ciencias naturales, mientras que el primero es objeto de estudio para la fenomenología. Mi cuerpo que yo veo, pero sobre todo mi cuerpo que yo siento, no es el cuerpo que describe la fisiología o el que otros ven, sino que es una corporalidad vivida desde dentro y captada a partir de la acción en que está inmersa. Entonces, el cuerpo fenoménico es mucho más que el cuerpo abordado en sentido puramente material, y la reflexión sobre la corporalidad desde este enfoque permite barruntar la existencia de dimensiones invisibles, o intuir regiones de difícil visibilidad, que la corporalidad arrastra consigo y que tiñen todos sus movimientos, de tal modo que “nunca es nuestro cuerpo objetivo el que movemos, sino nuestro cuerpo fenoménico” (Merleau-Ponty, 1945: 123). Esa dimensión somática contiene “la verdad del cuerpo tal y como lo vivimos” (Merleau-Ponty, 1945: 493), excede los contornos visibles del cuerpo y lo sitúa más allá o más acá de sí mismo, abierto a la vez hacia el mundo en que está situado y hacia sus propias acciones libremente elegidas.

4. Los cuerpos de los otros: lo (in)visible y la alteridad

Al analizar las modalidades en que se nos muestran los otros, Merleau-Ponty insiste en la reciprocidad o reversibilidad entre mirar y ser mirado; se trata de una relación simétrica, bidireccional, y posibilitada por esa condición de seres corporales que compartimos en tanto que vivientes. De ello se sigue que, si bien los demás nos conocen en primera instancia a partir de nuestra carnalidad, es decir, ven nuestro propio cuerpo desde una perspectiva de exterioridad a la que nosotros mismos nunca tendremos acceso –y en este sentido nuestro cuerpo conlleva una dimensión de ser-para-otro que nos resulta invisible, como se ha explicado anteriormente-, igualmente los demás se hacen accesibles a nuestro conocimiento a través de sus cuerpos –esto implica que son seres-para-mí-, y solo así podemos llegar a captar nuevos aspectos y facetas del otro, aunque habrá ámbitos de esa alteridad que permanezcan más allá de los límites de mi percepción:

Otros seres humanos nunca son espíritu puro para mí: solo los conozco a través de sus miradas, sus gestos, su discurso –en otras palabras, a través de sus cuerpos. Por supuesto que otro ser humano es para mí más que un simple cuerpo: más bien, ese otro es un cuerpo animado por todo tipo de intenciones, el origen de numerosas acciones y palabras. (Merleau-Ponty, 2004: 56).

Esta cita sintetiza las consideraciones de Merleau-Ponty a propósito del conocimiento de los demás y de los límites del mismo. De

acuerdo con Sartre, acepta que la conciencia de otro nunca será accesible de manera directa al mismo nivel en que lo es la propia conciencia, pues “jamás podré, en rigor, pensar el pensamiento del otro: puedo pensar que él piensa” (Merleau-Ponty, 1960: 214) pero no puedo pasar de ahí, y mi conocimiento del otro halla en ese límite una barrera infranqueable. Esto es debido a que los propios proyectos, deseos y recuerdos son captados espontáneamente y sin mediación, pero ese tipo de contenidos tal y como se muestran a la conciencia de otro, es decir, tal y como el otro los conoce para-sí, resultan inalcanzables de forma directa, y únicamente los podemos llegar a intuir, parcialmente, por medio de las manifestaciones externas que el otro hace de sus deseos, proyectos y recuerdos.

El autor indaga en ese nivel comunicativo implícito en la propia corporalidad y que forma parte del ser-para-otros y del entorno de intersubjetividad en el que se despliega el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Esa representación visible de las intenciones y proyectos ajenos, que nos aproxima al otro y nos permite captar retazos de su conciencia, se realiza siempre por medio del cuerpo; el otro habla, se mueve, actúa físicamente, y a partir de la observación de sus gestos, de la escucha atenta de sus palabras, consigo acercarme al otro y comprender sus actos. “A través de su cuerpo, el alma del otro es alma a mis ojos” (Merleau-Ponty, 1960: 217) o, por decirlo con Nancy, “el alma es la forma de un cuerpo, y por tanto, cuerpo ella misma (*psyché* expandida)” (Nancy, 1992: 67). El cuerpo es la parte visible de ese espesor de la existencia sintetizado y condensado en el otro situado frente a mí y con el que co-existo. Su corporeidad se hace presente a mi mirada bajo la modalidad de superficie significante, ámbito de emisión de mensajes que descifro como manifestaciones del ser que el otro es y que posibilitan que pueda aprehender su alteridad e interactuar con él.

La dimensión comunicativa es central en el pensamiento de Merleau-Ponty, pues la palabra me anuncia la presencia del otro y lo pone en relación conmigo. El lenguaje siempre es koiné, nos da entrada a un mundo compartido porque “esa vida extraña, como la mía con la que ella se comunica, es una vida abierta” (Merleau-Ponty, 1945: 406). No somos mónadas sin ventanas al estilo leibniziano sino que somos a un tiempo seres naturales y sociales, ambos planos se integran en nuestra estructura ontológica de tal manera que, junto a la experiencia solipsista en la que la conciencia se conoce a sí misma, surge un plano de intersubjetividad propiciado por las palabras que pronunciamos o escuchamos: “por la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común” (Merleau-Ponty, 1945: 407) , un mundo de la vida que compartimos con otros y que nos insta a la interacción. De ahí se sigue que “mi ser queda configurado en su relación con los demás, con lo que desaparece el mito de una subjetividad aislada y soberana” (Aragüés, 2014: 106) y se abre un espacio para la colectividad.

En ese mundo común detecto la co-presencia de otros cuerpos y conciencias que no son mi cuerpo ni mi conciencia, pero que sin embargo son análogas a mi cuerpo y mi conciencia –o, al menos, así las interpreto. Mi apercibimiento de la existencia de otros seres humanos no se limita a observarlos en tanto que cosas u objetos en su simple materialidad, sino que esos cuerpos visibles para mí apuntan hacia otros campos de visibilidad que emergen en torno a ellos: “el otro cuerpo no es simplemente un fragmento del mundo, sino el lugar de una cierta elaboración y como de una cierta ‘vista’ del mundo” (Merleau-Ponty, 1945: 406). Cuando recorro con la mirada el mundo que me rodea, veo que en torno a mí hay otros que a su vez ven el mundo desde otra perspectiva diferente a la mía; la constatación más radical que puedo tener en este sentido es la de que, cuando el otro ve el mundo, mi cuerpo forma parte de su campo visual.

Yo y el otro tenemos en común la experiencia de ver el mundo, pero cada uno de nosotros lo hace desde una perspectiva única, definida por las coordenadas de la existencia que nuestro cuerpo nos marca. Cuando capto al otro concreto volcando su mirada hacia el mundo, asisto a su visión y comprendo que ahí “hay una forma que se parece a la mía, pero ocupada en tareas secretas, poseída por un deseo desconocido” (Merleau-Ponty, 1960: 214), al menos desconocido para mí. En cualquier caso, la presencia del otro siempre se abre hacia una nueva perspectiva sobre las cosas; anuncia otros planos de visibilidad que en ocasiones se superponen a mi propio campo visual, y que en otras ocasiones quedan fuera de mi alcance y solo puedo intuirlos, veladamente, bajo la apariencia de “lagunas de no-ser, de no-seres relativos y localizados, de relieves o lagunas en el mundo” (Merleau-Ponty, 1964a: 94). Esas zonas de invisibilidad que el otro encierra, esas regiones oscuras del ser a las que mi mirada no tiene acceso, adquieren para nuestro autor suma importancia, ya que fundamentan el surgimiento de la alteridad en el nivel ontológico: “si verdaderamente el otro es otro, es decir, un Para-sí en sentido fuerte tal y como yo lo soy para mí, es necesario que él no lo sea jamás a mis ojos, es necesario que ese otro para-sí no caiga jamás bajo mi mirada” (Merleau-Ponty, 1964a: 110). El ser-para-sí y el ser-para-otro son planos distintos de la existencia y toda experiencia posible de la alteridad requiere necesariamente que se preserve la distancia entre ambos niveles. Si la interioridad de la conciencia ajena me resultase plenamente visible todo conocimiento del otro quedaría subsumido en la dimensión del para-sí, lo Otro se diluiría en lo Mismo, cancelándose entonces la posibilidad de conocer a otros desde la perspectiva de la exterioridad, de captarlos como semejantes a mí pero sin ser yo, como no-yoes.

Conozco al otro a partir de su cuerpo y de los indicios de sus intenciones y deseos expresados a través de ese cuerpo, porque mi estructura sensorial me da acceso a ese contenido externo y material que forma parte de su ser-para-otro. Recíprocamente, los otros me conocen a

partir de los trazos de mi conciencia que se traslucen en los actos de mi cuerpo percibidos por los demás. No obstante, ni yo tengo acceso directo a la conciencia de otros, ni otros tienen acceso directo a mi conciencia, y este hecho se interpreta positivamente porque hace posible la apertura al mundo y la emergencia de la intersubjetividad, entendida como encuentro con la alteridad. “Es al hacer al otro no solo inaccesible, sino invisible para mí, que garantizo su alteridad y salgo de mi solipsismo” (Merleau-Ponty, 1964a: 110). Esta afirmación permite repensar la alteridad en términos visuales y de multiplicidad: estar en el mundo implica aceptar que estoy rodeado de otros a los que percibo de modo parcial a partir de sus cuerpos, pero cuyos núcleos resultan opacos a mi mirada; la relación con la alteridad nace de la constatación de la existencia de esas regiones de invisibilidad, de esos puntos de vista que están fuera de mí y que son inasumibles para mí. Mis ojos pueden ver los ojos de los demás, incluso pueden ver que esos ojos miran el mundo, pero no pueden ponerse en su lugar y ver el mundo tal y como ellos lo ven, desde esa perspectiva que es radicalmente otra. Por otra parte, aunque no puedo ver exactamente lo mismo que el otro ve, la mirada del otro me revela que tanto sus ojos como los míos son “dos entradas hacia el mismo Ser” (Merleau-Ponty, 1964a: 114), y entonces salgo de mi ensimismamiento y asumo que el mundo no se reduce a las facetas de él que yo fijo en mi retina, sino que más allá de mi conocimiento particular existe un flujo inagotable de perspectivas y campos de visibilidad pasados, presentes y futuros. En síntesis, de este análisis fenomenológico puede concluirse que la mirada nos revela la presencia de la alteridad y nos pone en contacto con ella, aunque sea de forma indirecta como presencia-ausencia de lo que escapa al escrutinio de nuestros ojos.

5. A modo de cierre: la confluencia de lo visible y lo tocable en la noción de “carne” (*chair*)

Como apunte final y para concluir nuestro análisis de la relación entre cuerpo vivido y visibilidad en la obra de Merleau-Ponty, debe mencionarse la estrecha conexión que este autor establece entre la vista y el tacto, que funcionan a la vez como vías de acceso al conocimiento del mundo exterior y como contextos de experimentación de la propia corporalidad. La tesis de partida es que “todo lo visible está modelado por lo tangible, todo ser táctil promete de algún modo la visibilidad” (Merleau-Ponty, 1964a: 177), puesto que todo lo que se ve se puede también tocar, y todo lo que tocamos deviene visible.

En sus últimos trabajos acuña la noción de “carne” (*chair*), que se deriva de sus concepciones generales sobre el cuerpo recogidas en la *Phénoménologie de la Perception* y que a la vez hace hincapié en los dos niveles, el de lo visible y lo tangible, que forman parte de la existencia corporal. Según ha apuntado la literatura crítica, para Merleau-Ponty “la noción de ‘carne’ designa el horizonte común al que todos los seres

pertenecen” (Carbone, 2006: 133). La *chair* es interpretada como elemento -en el sentido griego del término- situado en la base de la ontología: originariamente, esa carne se da de modo indiferenciado como “carne del mundo” y “se manifiesta en la sensibilidad corporal, que es general o anónima y, por tanto, anterior a la articulación de la intencionalidad de la conciencia individuada” (López Sáenz, 2008: 174). Esto quiere decir que, previamente a la existencia particularizada y fáctica del ente concreto, hay un continuum de carnalidad que establece las condiciones de posibilidad para que la existencia pueda surgir. Esa carnalidad no se reduce a la materia en sentido físico, ya que incluye otros niveles heterogéneos asociados a las vivencias del cuerpo fenoménico, entre ellos el despliegue de un campo perceptivo que permite el surgimiento de las sensaciones dobles de ver y ser visto, o de tocar y ser tocado, que nos revelan simultáneamente la existencia de otros y nuestra propia existencia en un mundo compartido:

la carne de que hablamos no es la materia. Es el recubrimiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que se percibe sobre todo cuando el cuerpo se ve y se toca en el acto de ver y de tocar las cosas” (Merleau-Ponty, 1964a: 191-192).

La incardinación e in-corporación en el mundo y la aprehensión de esa conexión con el entorno mundano nacen de la experiencia del cuerpo vivido que, “en tanto que ve y se mueve, tiene las cosas en torno a sí, estas son un anexo o prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición” (Merleau-Ponty, 1964b: 19). La carne es un doble polo de individuación y de relación, pues cada cuerpo concreto es a la vez carne particularizada y abierta al mundo, espontáneamente envuelta en la interacción con otros cuerpos que también se manifiestan primero en su carnalidad sensible -visible y tocable-.

Asimismo, de ese horizonte carnal surge toda posibilidad de crear sentido: veo y toco el mundo y por ello puedo conocerlo, interpretarlo, descifrar su entramado y aventurar hipótesis sobre el estilo del mundo que se basan en mi punto de vista con respecto a él. Interactuar con el mundo implica ya de entrada un intento de conocer su estructura y descubrir las distintas modalidades en que me afecta y en que soy afectado/a por él. Aflora una dimensión hermenéutica de la carne que, en último término, viene posibilitada por la estructura intencional del cuerpo y de la conciencia. Profundizando en esa hermenéutica, puede afirmarse que la carne visible deviene carne inteligible, debido a que “la carne (la del mundo o la mía) no es contingencia, caos, sino textura que vuelve sobre sí y se ajusta a sí misma” (Merleau-Ponty, 1964a: 192), no es materia informe sino que se organiza en distintos niveles y estructuras. Nuestra existencia no es indiferente al mundo sino que se conecta intrínsecamente a él, y de igual

manera la mirada que recorre el entorno mundano no se limita a sobrevolar las cosas sino que se detiene en ellas, atiende a algunas facetas de los objetos y entresaca de ese fondo indiferenciado algunas formas que cobran protagonismo y adquieren sentido dentro de un determinado campo de visibilidad cuyas fronteras siempre son difusas porque ese campo contiene un trasfondo de presencia-ausencia, e incluye zonas palpables-visibles y áreas intangibles-invisibles cuya existencia intuimos por la vía del no-ser. “Nuestros ojos de carne son mucho más que receptores de luz, colores y líneas: son ordenadores del mundo que tienen el don de lo visible” (Merleau-Ponty, 1964b: 25), marcan una perspectiva concreta desde la que organizan, jerarquizan y dan sentido a las cosas que se muestran ante ellos, y son capaces también de apuntar hacia lo que no se muestra, hacia lo latente o ausente que se adivina más allá de las regiones de visibilidad.

Los ojos ven el mundo en derredor y hacen que ciertas cosas del mundo devengan visibles, otras invisibles, y otras parcialmente iluminadas por la mirada escrutadora de esos ojos que persisten en asomarse a lo que no se ve, pues saben o adivinan que no todo lo que se ve es visible a la luz.

Bibliografía

ARAGÜÉS, J. M. (2014) “La guerra que tuvo lugar: sobre el humanismo en Merleau-Ponty”, en J. M. Aragüés y J. Ezquerro (coords.), *De Heidegger al postestructuralismo. Panorama de la ontología y la antropología contemporáneas*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 103-112.

CARBONE, M. (2006) “Flesh. Towards the history of a misunderstanding”, en T. Toadvine (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. II, Nueva York y Londres, Routledge, pp. 133-147.

FLORES-GONZÁLEZ, L.M. (2005), “Proyecciones fenomenológicas de la afirmación ‘Yo soy mi cuerpo’ en la filosofía de Gabriel Marcel: hacia una recuperación de la intersubjetividad encarnada”, *Anuario filosófico*, nº 38/2, pp. 555-574. <http://www.dadun.unav.edu/handle/10171/5021>

HUSSERL, E. (2005), *Investigaciones Lógicas*, Buenos Aires, Alianza.

HUSSERL, E. (1965), *Phenomenology and the crisis of Philosophy*, New York, Harper and Row.

KULE, M. (2002), *Phenomenology and Culture*, Riga, University of Latvia.

LÓPEZ SÁENZ, M. C. (2008), “Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº44, pp. 173-184.

<http://www.revistas.um.es/daimon/article/view/96541/92761>

MERLEAU-PONTY, M. (2004), *The World of Perception*, London and New York, Routledge.

MERLEAU-PONTY, M. (1964a), *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1964b), *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1960), *Signes*, Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard.

NANCY, J.-L. (1992), *Corpus*, Paris, Métailié.

SAN MARTÍN, J. (2010), "El contenido del cuerpo", J. Conill, C. Moreno y M. L. Pintos (eds.), *Investigaciones Fenomenológicas*, monográfico 2, Cuerpo y alteridad, pp. 169-187.

http://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.02/pdf/09_SAN_MARTIN.pdf

SARTRE, J.-P. (1943), *L'Être et Le Néant*, Paris, Gallimard.

