



## La reposición del Sentido desde un concepto ontológico de cultura. Ensayo sobre Merleau-Ponty.

**José Alejandro Mendoza Tovar**

Facultad de Filosofía  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Morelia, México.

### I. “Fenomenología existencial”

El pensamiento de Merleau-Ponty tiene su origen en ese intento de filosofar “desde las cosas mismas” llamado *fenomenología*, cuyo proyecto primero vino a la historia de la filosofía con Husserl. Sin embargo, Merleau-Ponty no es un continuador ortodoxo de los caminos —y desvíos— del maestro; como todo filósofo que llega a resonar por sí mismo en la historia, su pensamiento tiene raíces que orientan y dan la primera indicación a su propio pensar: es ese motivo que llama al pensamiento cuando un filósofo ha mostrado que hay algo por pensar y que hasta entonces no se había dejado ver como cuestión para la filosofía. Mas sobre ese suelo se ha de levantar la propia originalidad: el maestro da *indicaciones* y deja *huellas* para el porvenir, para un proyecto de pensamiento que se decide a ir a través de esas huellas para tomar el propio camino, pues en sus mismos descuidos, olvidos, desvíos o hasta yerros, el maestro ha dejado un motivo para quien lo sepa atender.

Para hablar de la originalidad de Merleau-Ponty dentro de las múltiples posibilidades que libera la fenomenología, su pensamiento suele ser explicado como una *fenomenología existencial*. Lo que signifique este nombre dado a un pensamiento es, como siempre, algo que se aclara necesariamente *a posteriori*, es decir, que sólo se llega a una fórmula cuando se hace el esfuerzo, nunca completo, de abarcar en ella el origen de un proyecto. “Fenomenología” nos dice en Merleau-Ponty que la filosofía debe ser el saber que, a diferencia de las ciencias, nos ha de llevar al descubrimiento de la manera originaria en que el mundo *acontece*, por eso el ir a las cosas mismas que no es sino un retornar al primer encuentro con ellas, más atrás de lo dicho y construido sobre ellas. Así la fenomenología es una llamada a la filosofía para que ésta regrese de las “ideas” a las cosas, así sea sólo para ver el origen de aquéllas en éstas: «Es [la fenomenología] el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es, sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma...»<sup>1</sup>

Por otra parte, la fenomenología, ya en el propio Husserl, es un intento por descifrar el origen de todo *sentido*, es decir, un regresar a las cosas que tiene la finalidad de que ellas digan, siempre desde sí mismas por supuesto, cómo son el lugar en que el hombre acontece. Mas en esta búsqueda del origen del sentido, se ha criticado el que el maestro haya “traicionado” a la propia fenomenología en esa supuesta recaída en el cartesianismo. No sólo porque Husserl haya presentado la fenomenología hacia el proyecto de una “ciencia universal y rigurosa” fundamentada en un “regreso hacia el ego de las puras meditaciones”<sup>2</sup>; lo que se cuestiona a esta idea husserliana es que haya concebido el problema del *sentido* como el problema de

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1977, p.7

<sup>2</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, §1, México, FCE, 2004 p. 39

una filosofía de la conciencia y la subjetividad puras. Se podría decir que si la fenomenología ha mostrado que el problema de la filosofía es el del origen del sentido, no habría sido el propio Husserl quien habría respondido a este problema sino recayendo en la tradición cartesiana, precisamente cuando el descubrimiento de tal problema ya pedía otra cosa al pensamiento; y es desde aquí donde nace y tiene sentido la crítica de Heidegger a Husserl: el problema del sentido no se habrá de resolver ni de plantear desde los presupuestos de la tradición cartesiana moderna (con la pregunta “¿cómo es que el mundo es (objeto) para el *sujeto*?”), que llevó a Husserl a concluir que el “*a priori* filosófico” no era otro sino el problema de la constitución<sup>3</sup>; no es la conciencia trascendental-constituyente quien nos entregará la fuente del sentido: lo que se abre con la cuestión del sentido es la cuestión del “ser”, la pregunta por el origen del *sentido* es esencialmente la pregunta por el *sentido del ser* que precede a toda conciencia y que, más allá del cartesianismo, se descubre como algo que se da en la *Existencia*, en la “vida fáctica” del hombre.

Así, en Merleau-Ponty también se trata de desarrollar el proyecto fenomenológico del origen del sentido, mas asumiendo que no se trata de un sentido que proviene de una conciencia trascendental, sino que es el ser mismo abriéndose en la existencia mundana del hombre: «*La fenomenología es el estudio de las esencias y, según ella, todos los problemas se resuelven en la definición de las esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su “facticidad”*»<sup>4</sup> Ahora bien, para Merleau-Ponty es la *percepción* aquello que es pensado como la fuente de apertura del sentido: su obra es una narración de la gestación mundana del sentido a partir del habitar humano en la *corporeidad viviente*; es una mirada que trata de enseñarnos que hemos olvidado aquello por lo cual somos eso que somos y que a la vez nos lleva o invita a recuperarlo. Regresar, pues, a lo que, por inmediato, ya no llama al asombro<sup>5</sup>. Pero esta descripción de la apertura y el despliegue del sentido desde el vivir mismo humano no es proyectado por Merleau-Ponty hacia el descubrimiento de un Absoluto; por el contrario, su realización acontece siempre en el límite de la finitud de la existencia: la apertura del sentido del ser, como ha pensado Heidegger, siempre es histórica, no hay más apertura sino en la historicidad de la existencia. Por esto es que el sentido no es para Merleau-Ponty algo que venga al mundo como revelación de una verdad dada anterior al fáctico ser-ahí, sino, por el contrario, es algo a cuya realización está dada la existencia; la apertura del sentido es un llevar el ser a acontecer como la verdad gestada a través de la existencia.

Por otra parte, que este despliegue del sentido desde el “mundo fenomenológico de la percepción” sea siempre finito y a su manera “incompleto” por cuanto no llega a una consumación en el Absoluto, no significa que nunca exista una manera histórica de “cristalizar”. La apertura del sentido que se da desde la percepción tiene su *maduración* propia dentro de la historicidad y se puede decir, que es la tesis

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, §59, pp. 204-207

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, ed. cit., p. 7. “Esencia” es el nombre que en la Fenomenología se da al sentido del ser en su apertura en la existencia.

<sup>5</sup> «El mundo de la percepción, es decir, aquel que nos revelan nuestros sentidos y la vida que hacemos, a primera vista parece el que mejor conocemos, ya que no se necesitan instrumentos ni cálculos para acceder a él, y, en apariencia, nos basta con abrir los ojos y dejarnos vivir para penetrarlo. En estas conversaciones me gustaría mostrar que en una gran medida es ignorado por nosotros, mientras permanecemos en la actitud práctica o utilitaria...»[MP, 9]

de este ensayo, que este madurar es el origen de la *cultura*<sup>6</sup>. Así, por tener este origen, la cultura no será ya más un plano secundario de ser, sino el ámbito donde el sentido del ser, la experiencia ontológica humana, tiene su acontecer: «*la cultura no es más un lastre o un mero aditamento en la experiencia humana: es el modo como los seres humanos comprendemos creativamente nuestra “estancia” en el mundo y como hay “Ser para nosotros”.*»<sup>7</sup>

## II. La cuestión de la modernidad: el dualismo *Sujeto-Objeto*

Para que podamos comprender la necesidad que hay en la ontología merleau-pontiana del retorno al mundo de la percepción, a fin de pensar desde su lugar inicial el problema del origen del sentido, así como también para comprender cómo es que la cultura llega a pensarse como el ámbito de la instauración del acontecimiento ontológico, es necesario mostrar la misma necesidad que hay en el pensamiento de Merleau-Ponty de cuestionar a la metafísica moderna, pues en este cuestionamiento se encuentra el proyecto de recuperación de la *Lebenswelt* o mundo pre-objetivo, sobre el cual es posible el surgimiento de toda subjetividad y objetividad que, sin embargo, nunca deberán ser pensadas sin la referencia a ese mundo original de la percepción.

La filosofía moderna inicia, como se sabe, con la meditación cartesiana que presenta el ser con la imagen del dualismo *res cogitans-res extensa*, siendo el hombre el centro de esta dualidad cuerpo-alma y en la que es el *cogito* quien tiene prioridad, pues en él se encuentra el alumbramiento de toda certeza y es ahí donde, además, la propia realidad del cuerpo deberá ser encontrada<sup>8</sup>. La tesis dualista cartesiana será finalmente llevada (hasta Hegel) a la otra tesis —más amplia— de la dualidad Naturaleza-Espíritu. Lo ha tratado de sacar a la luz el existencialismo: en esa dualidad lo que se presenta es una relación del hombre con el mundo como Sujeto-Objeto<sup>9</sup>. Para la filosofía moderna el problema del sentido debe ser resuelto en ese absoluto de la Subjetividad que queda postulado como el “señor”<sup>10</sup> y legislador de la naturaleza, es decir, como el término absoluto que impone desde sí el sentido de la naturaleza-

<sup>6</sup> «Señala [Merleau-Ponty] siempre como peculiaridad de la problemática filosófica la presencia de la relatividad como elemento constitutivo de la verdad y no como un obstáculo para la verdad; más aún, es lo que posibilita el ejercicio de la filosofía: no existe la verdad absoluta ni lo “absolutamente absoluto”.

»Se puede objetar que la objetividad de la filosofía se pierde y el ser, su objeto más caro, se destruye; pero, por el contrario, la introducción de este relativismo así concebido, supera los embrollos y equívocos en que se ha caído; se trata del encuentro más genuino con el ser, pues hay un elemento que resquebraja su sospechosa plenitud: la *subjetividad*» González di Pierro, Eduardo, “La subjetividad y el cuerpo, un ensayo sobre Merleau-Ponty”, <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras25.html>

<sup>7</sup> Ramírez, Mario Teodoro, “Bases para una filosofía culturalista. De la ontología a la ética”, *Devenires* (Morelia) no. 10 (Julio 2004), p. 13

<sup>8</sup> Como se ha señalado, a pesar de la supuesta radicalidad de la duda cartesiana, su planteamiento metafísico está desde el principio bajo el horizonte de la ontología medieval: ese paso del “yo pienso” al “soy una sustancia (cosa) pensante” no es posible sino porque de antemano Descartes piensa el ser como *substantia*.

<sup>9</sup> Como dirá Sartre, lo que esencialmente es una relación de *ser* —el ser-en-el-mundo— se deforma en una relación de *conocimiento*. Cfr. “Introducción: en busca del ser” en *El ser y la nada*.

<sup>10</sup> Como también lo dirá Heidegger, a propósito del olvido del ser en la metafísica moderna: el hombre deja de concebirse como “el pastor del ser”, la estancia extática donde el claro del ser alumbraba, para verse a sí mismo como “el señor de lo ente” Cfr. “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*, Alianza

objeto<sup>11</sup>: el sujeto moderno porta *a priori* el sentido, antes de su existir fáctico, y su relación con el mundo (naturaleza) no es sino la instauración de ese *Kósmos* como “imagen del mundo”<sup>12</sup> que precede a la vida.

A pesar de los tres críticos modernos más importantes del cartesianismo — Spinoza, Marx y Nietzsche—, en realidad la imagen cartesiana del ser se mantiene en la filosofía, inclusive en cierta perspectiva de fenomenología. Recordemos la crítica que Husserl hace de esa tradición moderna. Husserl, en su búsqueda de un principio puro que abra paso a una fundamentación de la filosofía y de las ciencias como las actividades humanas encaminadas a la *verdad*, tiene que enfrentarse a las aporías del *Psicologismo* así como a la destrucción del concepto *positivista* de experiencia. Para Husserl, psicologismo y positivismo tienen su raíz en que presentan a la conciencia como *caída* en el mundo<sup>13</sup>, el problema de la filosofía radica en que no ha tenido claridad hacia la región trascendental del ser, la conciencia pura. Este olvido de lo trascendental viene de la propia filosofía moderna, pues ya desde Descartes hay una falta de radicalidad en el “giro trascendental”:

Husserl hace un reconocimiento del filósofo francés: a Descartes —considera— debe la filosofía el descubrimiento de esa región trascendental en el *ego cogito*<sup>14</sup>, sin embargo, en el propio Descartes ese descubrimiento termina por perderse: la subjetividad trascendental, descubierta en las *Meditaciones*, es arrojada a la realidad objetiva, queda incrustada en el mundo natural, es decir, pierde su auténtica trascendencia: «*Demos el salto a la llamada Edad Moderna. Con un ardiente entusiasmo es acogida la tarea infinita de un conocimiento matemático de la naturaleza y, en general, de un conocimiento del mundo. Los progresos enormes del conocimiento de la naturaleza deben ahora ser extendidos también al conocimiento del espíritu. En la naturaleza la razón ha demostrado su poder [...] El método científico natural tiene que descubrir también los secretos del espíritu. El espíritu es real, se haya objetivamente en el mundo y como tal fundado en lo corpóreo. Por consiguiente, la comprensión del mundo adopta inmediatamente y en todos los dominios la forma de una dualismo, más exactamente de un dualismo psicofísico*»<sup>15</sup> En su crítica a la modernidad, lo que interesa a Husserl es mostrar cómo, a pesar del inicial descubrimiento de la subjetividad trascendental, el modelo matemático del conocimiento terminó en una ontología dualista que no es otra cosa sino el “ocultamiento” del mundo trascendental, “el espíritu está en la naturaleza”. Pero preguntemos si con esta crítica Husserl ha salido del horizonte cartesiano, de la imagen moderna de la relación sujeto-objeto, a lo que tendríamos que responder que no: Husserl pide todavía un término absoluto de fundamentación en la subjetividad. Y, sin embargo, cuando Husserl habla de la *Lebenswelt* la fenomenología ya se pondrá en camino de superar la imagen cartesiana del ser, pues la referencia al mundo de la vida no significa otra cosa sino que lo trascendental abre a la claridad del acontecer de ese mundo primigenio.

---

<sup>11</sup> Recordar la afirmación de Kant en la *Crítica de la razón pura*: “El entendimiento es el legislador de la naturaleza”.

<sup>12</sup> Digo esto con el sentido que Heidegger da a la expresión. Cfr. “La época de la imagen del mundo”.

<sup>13</sup> El *Psicologismo* no hace más que hablarnos de la génesis psicofísica de las representaciones mientras que el positivismo cierra el paso a la posibilidad de una intuición más originaria que la empírica, la intuición eidética (*Wesen-schau*)

<sup>14</sup> «En efecto, Descartes inaugura una filosofía de especie completamente nueva. Modificando su estilo todo, la filosofía da una vuelta radical desde el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo trascendental...» Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., §2, p. 40

<sup>15</sup> Husserl, Edmund, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 117

Del lado de la cultura, la metafísica moderna también le da al pensamiento un principio distorsionado: la *realidad humana* es, según el cartesianismo, una realidad compuesta por dos términos inconciliables; se puede decir que el hombre es centro de una escisión imposible de restaurar: por una parte somos “naturaleza”, vida inconsciente carente de sentido; mas por otra parte, y junto a esta manera de ser, somos espíritu —conciencia—, centro absoluto del sentido. Ahora bien, la cultura pertenece al ámbito de la realidad espiritual y la tesis clásica es que la cultura es propiedad exclusiva del hombre precisamente por ser *animal rationale*, es decir, por ser otra cosa que *natura*: espíritu. Y en esta realidad escindida que somos, el aparecer de la cultura se da por un “salto” en el que se deja atrás nuestro ser natural —ya sea como “evolución”, ya como ruptura—, esa presencia sorda desprovista de conciencia y sentido<sup>16</sup>. Sin embargo, para el pensamiento clásico la cultura no es nunca la manera propia que el espíritu tiene de acontecer, pues no es lo histórico y mundano el sentido de la vida espiritual, sino el elevarse hacia lo eterno e inmutable: el ser o Absoluto. Tal es la concepción metafísica y clásica de la cultura: «...en el marco del pensamiento filosófico tradicional parece sobrentenderse que la cultura es un orden ajeno o por lo menos secundario respecto al orden propiamente ontológico. En otras palabras, se supone que el orden cultural empieza ahí donde termina el orden del Ser “en cuanto tal”»<sup>17</sup>

### III. Retorno a la pre-objetividad

Ir detrás del dualismo y del sujeto para mirar cómo la presencia y yo mismo nos hacemos *mundo* en un mismo devenir que nos envuelve a ambos y que, de hecho, es anterior a mi ser yo y a la presencia como presencia. Este “paso atrás” nos llevará a la situación originaria del *estar* donde la objetividad y el dualismo no son todavía la imagen del ser: es el mundo pre-objetivo de la *percepción*, fuente del sentido del ser. Y se dice “retorno” porque, instalados en el mundo objetivo, lo hemos olvidado o más bien no tenemos comprensión para él. Precisamente, el problema de la filosofía moderna-cartesiana habría sido tomar el sentido del ser como algo ya dado y, perdido el pensamiento en el mundo objetivo, ya ni siquiera se preguntaba por él. La crítica a este pensamiento en la ontología de Merleau-Ponty (y la de Heidegger) consiste en denunciar la ausencia de la pregunta fundamental sobre el ser, que no es la pregunta por el qué-es lo que se ofrece como presencia, sino *cómo es que hay un sentido del ser* por el cual, después, se puede preguntar qué sea lo que se nos muestra como presencia (*ousia. substantia*). Y si la metafísica moderna ya parte de un sentido de ser que no cuestiona, el retorno a la pre-objetividad nos tratará de llevar a lo no pensado y presupuesto: el sentido del ser. Así es como en el pensamiento de Merleau-Ponty tal retorno significa un cuestionamiento al cartesianismo, que se encuentra con el ser cuando ya ha acontecido la gestación de su sentido y que entonces se comprende como la dualidad de sujeto y objeto; por el contrario, en el mundo de la percepción tal dualidad se diluye como construcción *a posteriori* que desconoce a la percepción

---

<sup>16</sup> El intento kantiano desarrollado en la *Crítica del juicio* —el Juicio (reflexionante) teleológico— por presentar una naturaleza no mecánica, sino como expresión por descifrar de *finis racionales* se mantiene, sin embargo, dentro de la visión sujeto-objeto del cartesianismo, pues la tesis de Kant es que el reconocimiento de una teleología de la naturaleza nos mostraría la presencia de la Razón (el sujeto absoluto) en el mundo sensible. Es este escrito de Kant el que en gran medida da pie al surgimiento del Idealismo alemán.

<sup>17</sup> Ramírez, Mario Teodoro, *Op. cit.*, p. 17. En el mismo texto también se afirma.

como la fuente auténtica del sentido<sup>18</sup>: «*En consecuencia, su pensamiento [el de Merleau-Ponty] se desplaza desde una filosofía de la estructura hacia una fenomenología de la percepción, en la que la existencialización del sentido pretende ser la forma que permitiría resolver el problema [de la percepción como origen del sentido]. Es preciso buscar el sentido originario y para ello se requiere dejar de lado la idea de un ser escindido en res-cogitans y res-extensa, porque existe incontestablemente alguna cosa entre el en-sí del naturalismo y la inmanencia del espíritu, de sus actos y de sus noemas. Y en ese entre-dos es necesario avanzar*»<sup>19</sup>

Percibir no es “hacer del mundo un significado (subjetivo) del mundo”; el *esse est percipi* no tiene sentido en el mundo de la percepción de que habla Merleau-Ponty porque en ese mundo el perceptor no es un sujeto absoluto en cuyo percibir se agote el ser<sup>20</sup>. Sin embargo, esto no significa que la *finitud* de la percepción nos hable del mundo como de una Naturaleza que es mero fenómeno en cuya percepción (intuición) se nos escape la cosa-en-sí, pues es justamente esta idea de Kant la que ha hecho del sujeto trascendental un sujeto, si bien finito en su conocimiento, absoluto en la posesión del sentido del ser, cuya apertura existencial e histórica queda vedada. Pero percibir tampoco es conocimiento en el sentido de que la percepción no fuese sino la toma primaria de un sentido que ya está presente en el mundo de manera objetiva. Por otra parte, hay que decir que, en el fondo, la imagen sujeto-objeto establece una relación de *dominio*, pues en esa relación la Naturaleza, cuyo ser y orden ha sido puesto *a priori* por el Entendimiento<sup>21</sup>, está ahí para ser manipulada. Pero si la técnica es una posibilidad de la existencia humana, es necesario, sin embargo, reconocer que no es ahí como el sentido del ser vendría a su realización más auténtica.

Por eso hay que comprender lo que la percepción significa, a fin de que podamos descubrir que el sentido no es una posesión que nos llame a un destino de dominio, que después terminaría por poseernos, sino aquello que nos abre a la posibilidad y a la libertad: «*La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no “habita” únicamente al “hombre interior”; mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce*»<sup>22</sup>. En el retorno al mundo de la percepción, encontramos que la relación sujeto-objeto es una forma derivada de la relación original del hombre con el mundo. El sentido del ser no se abre originariamente en una relación de conocimiento por la que el yo-sujeto daría, desde una representación “interior”, su sentido al mundo-objeto<sup>23</sup>. Antes de conocer el mundo y de re-

---

<sup>18</sup> «*La ontología merleau-pontiana es una ontología estética, perceptiva; el origen del ser está en el percibir...*» Cfr. González di Piero, Eduardo, *Op. cit.*

<sup>19</sup> Póchew, Alicia, “Maurice Merleau-Ponty: la unidad viviente entre nosotros mismos y el mundo” (Hemeroteca Virtual ANUIES)

<sup>20</sup> «*...aquello que el sujeto alcanza es la “realidad de la cosa que no es su ipseidad sino aquello que se escapa a la percepción y en cierto modo constituye su misterio”. Presencia y ausencia al mismo tiempo, la constituyen puesto que cada aspecto de la cosa es una sollicitación a percibir más allá*» Cfr. Póchew, Alicia, *Op. cit.* (Recordar la *Abschattung* husserliana.)

<sup>21</sup> Recordemos una idea de Schelling: la Naturaleza es *espiritualizada* por la legislación del Entendimiento.

<sup>22</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, ed. cit., p. 10

<sup>23</sup> Tal es la crítica del “análisis reflexivo” que Merleau-Ponty hace al idealismo en el Prólogo de la *Fenomenología de la percepción*. Claude Lefort observa que en la empresa de su pensamiento, el filósofo francés anda en una ambigüedad por la que, a la vez que busca “existencializar” el sentido, no se libra de una concepción trascendental: «*Todas las paradojas se centran en la idea de una conciencia trascendental que se encuentra privada de los*

presentarlo, *somos-en*<sup>24</sup> él, arrojados afuera de nosotros, siendo *ahí*, y el sentido no es entonces algo que el sujeto lleve consigo *antes* de su fáctico existir —en el mundo—, así como tampoco, como sería para el objetivismo, algo que el mundo posea antes del encuentro de la existencia con él.

El retorno a la percepción me enseña que mi relación primaria con el mundo no es el conocimiento y que el destino al que me lleva la supuesta posesión absoluta del sentido no es el dominio. La percepción nos dice que somos primariamente en el mundo en una relación de *encuentro, apertura y develamiento* de tal manera que en ese encuentro y en esa apertura y en ese develamiento, el sentido del ser tiene su acontecer inicial, pero que ya no depende de un sujeto trascendental, sino que se inaugura en ese original vivir mundano que se descubre a sí mismo en la percepción<sup>25</sup>: *«Estamos en la verdad y la evidencia es “la experiencia de la verdad”. Buscar la esencia de la percepción es declarar que la percepción no se presume verdadera, sino definida para nosotros como acceso a la verdad [...] La evidencia de la percepción no es el pensamiento adecuado, o la evidencia apodíctica. El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable»*<sup>26</sup> Pero entendamos que esta apertura del sentido a través de la percepción no es algo que aconteció alguna vez y ha quedado atrás, apenas el hombre ha “progresado” hacia el mundo objetivo. En realidad, esta apertura que se nos ofrece en la percepción está siempre en realización y la objetividad es una de sus posibilidades, mas no su destino ni su consumación. La percepción no es algo que haya que ser superado; es, al contrario, el suelo en el que toda comprensión del ser y todo proyecto del mundo tienen su raíz de manera permanente. Por otra parte, la percepción no nos abre hacia el sentido del ser como si se tratara de una revelación; más bien hay que entender que el mundo que se devela en la percepción no está acabado en su sentido, sino que se nos muestra como horizonte de posibilidades que nos otorga un destino de libertad. Por esto, la realización del sentido del ser es una tarea permanente de la humanidad y nosotros somos ese proyecto en el que el ser vendrá a acontecer, pero siempre reconociendo que es sólo desde el encuentro con el mundo que nos da la percepción que es posible ese proyecto y que la realización del sentido no se funda en una verdad previa a ese encuentro: *«El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una*

---

*atributos que hasta entonces eran inseparables de su definición, que ya no es portadora de la ley de su objeto, sino que sufre e implica una historia y se preserva como pura evidencia»* Cfr. Lefort, Claude, “Merleau-Ponty” en *Historia de la filosofía. La filosofía en el siglo XX*, México, Siglo XXI, p. 260 Sobre esto habría que tener en cuenta la interpretación de la “reducción fenomenológica” en la *Fenomenología de la percepción* (pp. 11-14): no es una retirada del mundo hacia una conciencia pura cerrada sobre sí misma, sino la posibilidad de ver el aparecer del mundo de manera transparente.

<sup>24</sup> *«El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí [...] “in” procede de innan-, residir, habitare...»* Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, §12, Trotta, p. 80

<sup>25</sup> *«Pero ¿de dónde nos viene el “sentido primero del ser”? Merleau-Ponty corona su exposición afirmando que el significado primigenio del ser viene precisamente por el simple hecho de ser nosotros, refiriéndonos con esto al hecho de percibir»* Cfr. González de Pierro, Eduardo, *Op. cit.*

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, ed. cit., p. 16. Por supuesto que para que sea posible comprender la percepción como la apertura primera del sentido del ser y de la verdad, es necesario deshacernos de la tesis clásica que la interpreta en términos de conocimiento: *«Para Descartes [...] la percepción no es más que un comienzo de ciencia todavía confusa. La relación de la percepción con la ciencia es la de la apariencia con la realidad»* [MP, 12]

*verdad. Se preguntará cómo es posible esta realización y si no se une, en las cosas, a una Razón preexistente. Pero el único Logos preexistente es el mismísimo mundo...»*<sup>27</sup>

Así entendemos también que para Merleau-Ponty la primera apertura del sentido no sea la revelación de una Idea ni el aseguramiento de una certeza, sino algo que en principio se muestra como por descifrar y descubrir, pero sobre todo por realizar. Es un sentido no sólo inconcluso, sino como una auténtica apertura: un llamado que nunca se agota a ser respondido porque ha surgido desde la finitud de la existencia; la apertura nunca se cierra. Tal es la contraposición del Mundo clásico y el Mundo moderno: «... el corazón de los modernos es un corazón intermitente y que ni siquiera logra conocerse. Entre los modernos, no son solamente las obras las que no están acabadas, sino que el mundo mismo tal y como lo expresan es como una obra inconclusa y de la que no se sabe si alguna vez lo estará» [MP, 71]<sup>28</sup>

#### IV. La cultura

Ahora vamos a ver de qué manera es posible reconocer un sentido *ontológico* de la cultura a partir del pensamiento de Merleau-Ponty. Considerando que el acontecimiento ontológico es la apertura (histórica-finita) del sentido del ser, que tiene su fuente en la percepción, digamos ahora que tal sentido tiene su realización propia en el plano de la cultura. La apertura histórica y finita del sentido no tiene su expresión auténtica ni en el Absoluto de la *Naturaleza* ni en el Absoluto del *Espíritu*; pues si ella se da desde la percepción —donde aún no hay ni uno ni otro de estos absolutos, pues no hay ningún absoluto— del ente histórico y finito, no ha de ir más allá de tal manera nuestra de ser. Entonces decimos que el sentido del ser se realiza en la cultura en tanto que ésta no es sino una *maduración, siempre en curso, de la percepción*.

Empecemos por revisar la concepción clásica de la cultura. Ella nos dice que se trata de un producto del Espíritu; ya tenga éste sus raíces en la Naturaleza o sea enteramente autónomo, la cultura sólo brota cuando la vida espiritual ha ganado poder en el mundo<sup>29</sup>, es decir, cuando está libre para instaurar una *imagen*. Sin embargo, esta concepción dice que la cultura no es propiamente la realidad auténtica del Espíritu; la cultura es forma histórica y el Espíritu se entiende más bien como la cualidad de lo humano que se vincula con lo eterno. La misma concepción se encuentra igualmente en los “materialismos”, pues en ellos encontramos que el Espíritu está fundado en la Naturaleza, y es en ésta donde debe verificarse el acontecimiento ontológico. Por tanto, la cultura es igualmente una forma derivada del Ser.

¿Qué vamos a objetar a esta concepción? Desde Merleau-Ponty podemos cuestionar la idea clásica de la cultura como algo derivado a partir de un rechazo de la imagen del ser como Naturaleza y Espíritu. Vimos que este dualismo tiene su fuente en la metafísica cartesiana, donde el ser es concebido como la dualidad de las sustancias *pensante* y *corpórea*. Hemos visto también que para la filosofía moderna el ser de la *res cogitans* era el de una subjetividad absoluta y ahistórica que imponía el sentido al mundo en un plano de objetividad. Pero con Merleau-Ponty se nos ha mostrado que el dualismo sujeto-objeto no es el horizonte originario del ser, sino que es una derivación del mundo de la percepción: antes de que el ser se piense bajo la forma de Naturaleza y Espíritu, hay que llevar su sentido a la apertura en la

---

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 20

<sup>28</sup> En el escrito “La duda de Cézanne”, Merleau-Ponty muestra cómo nuestra libertad “padece” este estar en un mundo que si bien nos envuelve y nos da caminos, él mismo *aguarda* nuestra libertad, por eso la duda: más allá de lo que hemos sido, siempre está la apertura inconclusa.

<sup>29</sup> La oposición propia de “barbarie” y “cultura” en lugar de “barbarie” y “civilización”.



percepción, y aquí no existe aún el dualismo *cogitatio-extensio* (Naturaleza-Espíritu). Si después se llega a determinar el ser bajo esta forma, la fuente del sentido en la percepción nos va a mostrar que no podemos hacer de ello ni un dualismo, pero sobre todo, que nunca podremos llegar a pensar ninguno de estos términos como Absoluto, es decir, nunca podremos ir más allá de la historicidad y la finitud de la apertura del sentido.

Por otra parte, la tesis clásica de la cultura tiene otra indicación; nos dice que es un producto del hombre<sup>30</sup>. Y para la metafísica moderna Naturaleza y Espíritu se encuentran en el hombre, nosotros somos el lugar en donde ambas realidades se dan; el hombre es el ente Naturaleza-Espíritu<sup>31</sup>. A partir de las tesis de Merleau-Ponty nosotros podemos decir que esta definición del hombre no es originaria: el ser humano no es en principio dualidad de Espíritu y Naturaleza reunidos en nuestro ser. El hombre nunca es “mera Naturaleza” así como tampoco es “Espíritu puro”, pero tampoco es su dualidad ¿es una síntesis de ellos? Tal cosa podríamos decir, pero siempre que nos demos cuenta de que esta “síntesis” nos debe llevar a un sentido del ser del hombre que la sostiene: el hombre, antes de un ser dual, es una unidad: «*Nuestro siglo ha borrado la línea divisoria del “cuerpo” y del “espíritu”, y ve la vida humana como espiritual y corporal a la vez, siempre apoyada en el cuerpo [...] Para muchos pensadores, a finales del XIX, el cuerpo era un trozo de materia, un haz de mecanismos [la imagen cartesiana de la Naturaleza]. El siglo XX ha restaurado y profundizado la noción de la carne, es decir, del cuerpo animado*»<sup>32</sup> El hombre no está ya dado en la tensión de una dualidad de absolutos; la imagen cartesiana del ser y del hombre tiene que ser “deconstruida” para que el ser humano recupere su auténtico plano de acontecimiento: la apertura del sentido en la percepción, obra de una carnalidad viviente.

Pero veamos que lo que se trata de explicar así no es cómo podemos alcanzar de nuevo el Absoluto del Espíritu más allá del mundo de la percepción; para Merleau-Ponty el retorno a esa corporeidad-sentido no tiene más finalidad que ganar para el hombre un reconocimiento del plano originario de su ser: la inmanencia de la percepción: «*La verdad del retorno a lo pre-reflexivo se empeña en deshacer las nociones construidas para organizar un mundo objetivo y descifrar el sentido que ocultan gracias al contacto con una praxis, es decir, con una experiencia irreducible a las leyes de lo que llamamos materia y espíritu [...] En esta exploración del ser corporal, Merleau-Ponty no busca una génesis del ser espiritual; no reduce la constitución del mundo inteligible a la del sensible. Le guía en su esfuerzo la necesidad de poner en comunicación, en todos los niveles, la experiencia de lo interior con la de lo exterior, siguiendo una articulación inconcebible para la teoría clásica de la interioridad y la exterioridad...*»<sup>33</sup>. Digamos, entonces, que el aseguramiento de este plano originario no se propone la tarea de, sobre él, ganar estratos superiores para concebir el ser; en cierta manera, el objetivismo no es otra cosa que un intento de aprehender el sentido más allá de su auténtico lugar, en un lugar que de hecho ya no podría captar el auténtico acontecimiento de la apertura. Por el contrario, “recuperar la carne” significa para la ontología registrar todo acontecimiento del sentido “dentro” de la inmanencia de la percepción.

Descubrimos entonces la *unidad pre-objetiva* de lo humano en esta corporeidad que ya no es la *extensio* mecánica del cartesianismo, sino que en ella hay ya “espiritualidad” pero no como algo que viene dado de afuera de esa carnalidad, sino como su manera propia de vivir: la corporeidad que muestra Merleau-Ponty, como el

<sup>30</sup> *Techné*.

<sup>31</sup> *Animal rationale*.

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty, “El hombre y la adversidad” en *Signos*, p. 286

<sup>33</sup> Lefort, Claude, *Op. cit.*, p. 261

plano primario de acontecimiento de lo humano, nos muestra que en el mundo de la percepción, donde habita el hombre, siempre está gestándose un sentido del ser pero que ese sentido no proviene de ninguno de los absolutos de la dualidad objetiva Naturaleza-Espíritu, que, antes bien, se da en esa vida pre-objetiva de nuestra carnalidad. La realidad de lo humano siempre es “mundanamente (carnalmente) significativa”, no empieza siendo materia sorda para luego elevarse a las Ideas, así como tampoco es espiritualidad que se apropia del mundo desde afuera de él. La percepción es el acontecimiento originario por el que somos eso que somos y que nunca abandonamos en un estrato superior del ser; entonces es en esta inmanencia de la vida corpórea y perceptiva donde el sentido brota sin que tampoco él pueda luego ser conducido a un absoluto objetivo. Esa unidad pre-objetiva que el hombre es en la inmanencia de la percepción nos dice que el sentido del ser se da ya antes de la reflexión y de la forma objetiva del Espíritu; ya en la vida de la carne el sentido acontece, ahí está su horizonte absoluto<sup>34</sup> de surgimiento. Esto significa que, antes de la objetivación del mundo, la vida corporal ya se encuentra en un mundo, es decir, ya vive el sentido aunque éste no se encuentre aún delineado en el *eidós* o el *cogito*: «Se trata de un cuerpo perceptivo que comporta una conciencia perceptiva a través de la cual el yo accede a un mundo entendido como un ensamblaje de unidades que manifiestan un sentido par una conciencia que lo percibe. De ahí que se observa una resistencia al reconocimiento de un universo explícito, puesto que para el autor [Merleau-Ponty], antes de que las cosas sean puros objetos de quienes la ciencia habla, ellos son dimensiones de la existencia en ellos, y hablan en un lenguaje inmediatamente significativo. Por lo tanto, la conciencia perceptiva es la conciencia de un sujeto que se halla en relación en relación con un mundo de significaciones perceptivas, gracias a su cuerpo “lazo viviente con el mundo”...»<sup>35</sup>

Ahora pensemos que este sentido pre-objetivo es también él mismo el origen de la cultura y ya no veamos a ésta como producto de la objetividad espiritual: decimos que la cultura sería como la *maduración* de la percepción. No consideraremos que el sentido del ser se realice en esta “intención muda” que es la significación primigenia de la corporeidad viviente de los hombres en nuestro estar entregados al mundo; tampoco vamos a considerar que esa realización se logra cuando el hombre abandona el plano de la percepción, llegando a un mundo objetivo o alcanzando la revelación de una trascendencia absoluta. Mejor consideremos que Merleau-Ponty nos permite pensar que el sentido del ser no sólo puede sino que de hecho tiene que llegar a su realización dentro de inmanencia del mundo perceptivo, es decir, debemos comprender que el mundo de la percepción es “absoluto” a su manera porque no sólo es el suelo del origen del sentido, sino que abarca todas sus posibles realizaciones. Pensemos, entonces, que es en la cultura donde el acontecimiento del sentido del ser viene a ser inscrito dentro de la misma inmanencia de la percepción: «Precisamente, en cuanto toma como punto de partida la “experiencia de la conciencia en el mundo”, la fenomenología cuestiona y supera las dicotomías clásicas sujeto-objeto, realidad-conciencia, hombre-mundo, y, de esta manera, da pie para cuestionar la oposición ontología-cultura [...] La cultura, las significaciones, lo “imaginario” en general, poseen, dice Merleau-Ponty, una “inscripción ontológica”, son “parte” de nuestra experiencia del Ser.»<sup>36</sup>

Cuando decimos que la cultura es la “*maduración* de la percepción” no significa que en aquélla ésta sea trascendida en una realidad superior o que la cultura venga a

---

<sup>34</sup> «La percepción es el saber absoluto; al afirmar esto llegamos a una paradójica conclusión: el saber absoluto no es algo absoluto» Cfr. González di Pierro, Eduardo, *Op. cit.*

<sup>35</sup> Póchew, Alicia, *Op. cit.*

<sup>36</sup> Ramírez, Mario Teodoro, *Op. cit.*, p. 10

ser el nuevo orden de la objetividad<sup>37</sup> —después de la metafísica. El “madurar” de la percepción quiere decir que esa significación que se desliza en silencio dentro la vida perceptiva logra su anhelo —que lo suponemos— de llegar a la *palabra* y de cristalizar en una *forma*. Claro que nunca se tratará ni del *Verbum* ni de la *Idéa*; la cultura es una instauración de *Cosmos* en el suelo del “Caos” —devenir— de la percepción: es palabra finita y forma siempre en proceso, siempre en el tiempo y en la posibilidad de disolución y hacia la construcción. La cultura será así el ámbito en que la vida humana tendrá acceso al sentido que ella misma porta como en “potencia”,— y por tanto será en ella donde encontrará su raíz todo proyecto posible de existencia y toda posibilidad de objetividad: Espíritu y Naturaleza sólo podrán ser descubiertos sobre el fundamento de la significación cultural de todo existir humano, así como la “humanidad científica” sólo podrá concebirse desde el sentido realizado en la cultura.

Pero así también encontramos que el mismo sentido del ser es un proyecto que la humanidad siempre está en el camino de realizar; es decir, la cultura también habla de la libertad humana, claro que como una “libertad arrojada”: el sentido del ser es algo que siempre está llamándonos, como proyecto que somos, para realizarse.

---

<sup>37</sup> No se trata del proyecto hegeliano de la *Fenomenología del espíritu*.