



Lo impercibido de la percepción o de lo impensado de la filosofía: la rehabilitación ontológica del Ser sensible en Merleau-Ponty

Antonino Firenze
Universidad Pompeu Fabra  

<https://dx.doi.org/10.5209/asesm.105779>

Recibido: 31/10/2025 • Aceptado: 11/12/2025

Resumen. El propósito de este artículo es circunscribir las principales aportaciones teóricas de la filosofía de la percepción de Merleau-Ponty al problema de la relación entre percepción y filosofía. Nuestro análisis se estructurará en dos momentos. En un primer momento describiremos su concepción fenomenológica de la percepción tal como se articula en la fase inicial de su producción teórica tomando como referencia el texto *El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas*, que resume las adquisiciones teóricas de sus dos primeros trabajos, *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*. Es en este marco que Merleau-Ponty emprende su crítica al dualismo moderno de pensamiento y naturaleza con el fin de aclarar el sentido filosófico de la percepción a partir de la experiencia perceptiva como tal. A continuación expondremos la reformulación en sentido ontológico de este enfoque, llevada a cabo en la obra póstuma *Lo visible y lo invisible*. En este contexto tardío, la percepción no solo atañe a la modalidad originaria del ser del sujeto corpóreo descrita en sus primeras obras, sino que remite, de modo más radical, a una perceptibilidad generalizada propia de un ser asubjetivo, el Ser sensible como carne del mundo. Releer esta obra póstuma nos permitirá destacar la originalidad de su “nueva ontología”, en cuyo marco se nos brinda una visión del ser como reversibilidad de visible-percibido e invisible-impercibido, a la vez que se nos ofrece una perspectiva inédita a partir de la cual interrogar la percepción en tanto que impensado de la filosofía.

Palabras clave: subjetividad; percepción; corporeidad; fenomenología; ontología; reversibilidad; ser sensible; carne del mundo; impensado; metafísica de la presencia.

^{EN} The Unperceived of Perception or On the Unthought of Philosophy: The Ontological Rehabilitation of the Sensible Being in Merleau-Ponty

Abstract. The purpose of this article is to delimit the main theoretical contributions of Merleau-Ponty's philosophy of perception to the problem of the relationship between perception and philosophy. Our analysis will be structured in two stages. In the first, we will describe his phenomenological conception of perception as it takes shape in the initial phase of his theoretical work, taking as our reference the text *The primacy of Perception*, which summarizes the theoretical achievements of his first two works, *The Structure of Behavior* and *Phenomenology of Perception*. It is within this framework that Merleau-Ponty undertakes his critique of the modern dualism of thought and nature, with the aim of clarifying the philosophical meaning of perception on the basis of perceptual experience as such. Next, we will present the ontological reformulation of this approach, carried out in the posthumous work *The Visible and the Invisible*. In this later context, perception not only concerns the original mode of being of the bodily subject described in his earlier writings, but refers, in a more radical sense, to a generalized perceptibility proper to an asubjective being: the Sensible Being as Flesh of the World. Rereading this posthumous work will allow us to highlight the originality of his “new ontology,” within which we are offered a vision of the Sensible Being as the reversibility of visible-perceived and invisible-unperceived, while at the same time providing an unprecedented perspective from which to interrogate perception as the unthought of philosophy.

Keywords: subjectivity; perception; corporeity; phenomenology; ontology; reversibility; sensible being; flash of the world; unthought; metaphysics of presence.

Sumario: 1. Introducción: la rehabilitación ontológica de la percepción y sus consecuencias filosóficas; 2. La percepción y la interrogación ontológica del Ser sensible; 3. El Ser sensible como reversibilidad de visible y tangible; 4. Lo impercibido de la percepción como impensado de la filosofía; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Firenze, A. (2026): “Lo impercibido de la percepción o de lo impensado de la filosofía: la rehabilitación ontológica del Ser sensible en Merleau-Ponty”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 59 (1), pp. 19-30.

1. Introducción: la rehabilitación ontológica de la percepción y sus consecuencias filosóficas

Ya con su primera obra, *La estructura del comportamiento* (1938),¹ Merleau-Ponty se había propuesto comprender el problema específico de las relaciones que la conciencia entretiene con la naturaleza a partir de un estudio de la relación del sujeto con las condiciones orgánicas de su vida. La interrogación de tal relación es el tema central de *La estructura del comportamiento*, pero el problema que de tal estudio surgiría como crucial, como atestigua la relevancia que le otorga en el capítulo conclusivo, es el de la percepción. En efecto, la noción de percepción le parece decisiva en tanto que a su entender representa el lugar de confluencia de los dos órdenes tradicionalmente separados de sujeto y objeto, alma y cuerpo, espíritu y materia.

En *La estructura del comportamiento*, estos dualismos se identifican con el de conciencia y naturaleza, entendido este como el problema fundamental de la filosofía moderna en tanto que determinada por dos concepciones discordantes del ser humano: una que lo concibe como conciencia reflexiva, autónoma y espontánea, y otra que lo ve como dependiente de factores externos condicionantes. En otras palabras, por un lado, una visión del sujeto como sustancia pensante que constituye libremente en su interioridad la realidad del mundo exterior a partir de las *cogitationes* evidentes e indudables del *cogito*. Y, por el otro, el punto de vista científico del *spectateur étranger* que considera el ser humano en tanto que objeto de estudio dependiente de la exterioridad, ya sea física y orgánica como en el caso de las ciencias naturales, o social e histórica, como en el caso de las ciencias humanas.

Tal antinomia entre un punto de vista subjetivo-idealista y uno objetivo-realista desemboca, finalmente, en la contraposición entre una conciencia definida como interioridad reflexiva que eleva el humano a sustancia espiritual, y una naturaleza concebida como exterioridad causal que reduce el humano a un objeto entre objetos. La finalidad que Merleau-Ponty se propone con su primer trabajo es, por lo tanto, superar esta antinomia entre una *conciencia sin naturaleza* y una *naturaleza sin conciencia*.²

Ahora bien, nuestro autor considera esta contraposición, aparentemente irresoluble, como el origen de la crisis que en la contemporaneidad afecta tanto al saber científico como a la filosofía. Su propuesta a este respecto consiste justamente en llevar a cabo una crítica tanto del subjetivismo del pensamiento reflexivo como del objetivismo científico, para deconstruir de este modo la paradoja del doble estatuto del ser humano: sujeto para la conciencia y objeto para la ciencia. Para evitar quedar atrapado en la oposición improductiva de estas dos perspectivas, el camino escogido por Merleau-Ponty es el de una fenomenología de la percepción capaz de pensar la percepción como punto de confluencia de los dos órdenes tradicionalmente separados de conciencia y naturaleza.

Aunque el autor lo iniciara en el último capítulo de su primera obra, este estudio se desarrollaría de manera más profunda en *Fenomenología de la percepción* (1945).³ De hecho, el estudio de la percepción articulado en esta obra está destinado específicamente a la comprensión de la percepción como modalidad originaria de la conciencia. Gracias a la tematización fenomenológica de la subjetividad corpóreo-perceptiva, Merleau-Ponty puede retroceder al momento genealógico en el que la conciencia aún no está atrapada en la clásica distinción de externo e interno, de cuerpo y espíritu, de empírico y trascendental.

Repensada a partir de su arraigo corporal al mundo como *être-au-monde*, la subjetividad es concebida por Merleau-Ponty como el correlato ontológico de la corporeidad del mundo, ya que el mundo percibido, en lugar de ser visto como material inerte que una conciencia recogería para definirlo como un conjunto de objetos, muestra por sí mismo la pregnancia de su propia forma.⁴ De este modo, la percepción considerada a partir de su análisis interno, es decir, a partir de nociones que la misma experiencia perceptiva sugiere, aparece como el fondo no tematizado, pre-tético y pre-reflexivo, de todo conocimiento objetivo e ideal.⁵

¹ Merleau-Ponty, M.: *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1976. Para un análisis específico de la primera obra publicada por nuestro autor me permito remitir a A. Firenze, *Il corpo e l'impensato della filosofia*. Saggio su Merleau-Ponty, Mimesis, Milán, 2011, en particular el capítulo “La structure du comportement e l'approccio iniziale al problema della percezione”, pp. 33-68.

² Cfr. Merleau-Ponty, M.: *La estructura del comportamiento*, op. cit., p. 19.

³ Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.

⁴ Aquí es clara la referencia a la noción de *Gestalt* propuesta por la *Gestaltpsychologie*. Como es sabido, la recepción merleau-pontyana de la psicología de la forma desempeñó un papel central en la elaboración de la filosofía de la percepción formulada en sus primeros trabajos. Para un análisis del intento de integración de fenomenología y psicología de la *Gestalt* propuesto por Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* y en *Fenomenología de la percepción*, véase Barbaras, R.: “Merleau-Ponty et la psychologie de la Forme”, en *Les études philosophiques*, 2001, n.º 2, pp. 151-164.

⁵ Para un análisis específico de la filosofía de la percepción desarrollada en *Fenomenología de la percepción*, me permito remitir a A. Firenze, *Il corpo e l'impensato della filosofia*. Saggio su Merleau-Ponty, op. cit., en particular el capítulo, “La Phénoménologie de

Para comprender este original planteamiento filosófico sobre la percepción, podría ser útil dirigir nuestra atención a las consideraciones que el mismo Merleau-Ponty elaboró un año después de la publicación de *Fenomenología de la percepción*. En noviembre de 1946, con ocasión de la exposición de los resultados teóricos obtenidos con su segundo libro ante la “Société française de Philosophie”, el filósofo presenta las principales conclusiones sobre la filosofía de la percepción a las que había llegado hasta ese momento. El título de tal exposición es harto indicativo del sentido al que estas reflexiones apuntaban: *El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas*.⁶ Así, el filósofo se dirige a su audiencia reiterando una vez más las cuestiones filosóficas estrechamente relacionadas con las paradojas de la experiencia perceptiva ya tratadas en *La structure du comportement* y *Phénoménologie de la perception*, y comienza su presentación con la descripción fenomenológica de la percepción de objetos comunes como una lámpara o un cubo. Considerando la percepción de estos objetos, la cuestión preliminar que cabe señalar es que éstos se muestran según el transcurso de sus perfiles o aspectos parciales (las husserlianas *Abschattungen*), ya sea como manifiestos, o como latentes:

La percepción aquí se comprende como referencia a un todo que, por principio, no puede ser intencionado sino a través de algunas de sus partes o algunos de sus aspectos. La cosa percibida no es una unidad ideal poseída por la inteligencia, como por ejemplo una noción geométrica; es una totalidad abierta al horizonte de un número indefinido de vistas en perspectiva que se recortan según un cierto estilo, estilo que define el objeto del que se trata.⁷

Según la argumentación de Merleau-Ponty, es “verdadero” que la percepción actual de la lámpara o del cubo implica que la primera tiene una parte de detrás y el segundo un lado no percibidos, no visibles, pero esto no significa que sea “verdadero” en el sentido geométrico del término, es decir, como resultado de una operación de síntesis intelectual.

En este punto parece decisivo preguntarse qué sucede con los aspectos del objeto que en la actualidad de la percepción no son percibidos. ¿Se deberían comprender como aspectos actualmente no presentes en la percepción, pero potencialmente representables en el pensamiento? Si, como indica Merleau-Ponty, “la percepción es una paradoja, y la cosa percibida es ella misma paradójica” ¿deberemos entonces afirmar que la cosa “no existe si no es como cosa de la que alguien pueda darse cuenta”? En otras palabras, si la existencia de la cosa está supeditada a su percepción por parte de un sujeto, ¿deberemos hablar de una operación de síntesis que considera la cosa percibida como material destinado a su constitución por parte del pensamiento? Si de lo que se trata es de una síntesis, insiste el filósofo, esta se deberá más bien entender fenomenológicamente en tanto que síntesis de horizonte o de transición, es decir en los términos de una síntesis cuyo sentido específico es práctico-corpóreo y no abstracto-intelectual.

La síntesis que reúne los objetos percibidos y que llena de sentido a los datos perceptivos no es una síntesis intelectual: digamos con Husserl que es una “síntesis de transición” – anticipo el lado no visible de la lámpara porque puedo llevar allí la mano – o también una “síntesis de horizonte”: el lado no visible se me anuncia como “visible desde otra parte”, al mismo tiempo presente y solamente inminente. Lo que me impide tratar mi percepción como un acto intelectual es que un acto intelectual consideraría el objeto o como posible, o como necesario, mientras que en la percepción es “real”; el objeto se ofrece como la suma interminable de una serie de perspectivas que lo conciernen pero que no lo agotan. No es accidental que el objeto se ofrezca a mí como deformado según el lugar que ocupo, sino que es precisamente a ese precio que puede ser “real”.⁸

En suma, lo que emerge como resultado de la síntesis en cuestión en la experiencia perceptiva es la presencia opaca y “real” de la cosa en tanto que emergente del horizonte perceptivo. Desde este punto de vista, para poder percibir los aspectos ocultos del objeto el sujeto percipiente debe llevar a cabo esa síntesis de transición moviéndose hacia el objeto percibido para modificar la disposición ostensiva en la que este originalmente se daba y, de este modo, efectuar esa síntesis de horizonte que le permite acceder a los aspectos del objeto previamente no percibidos:

La síntesis perceptiva debe, por tanto, ser llevada a cabo por aquel que puede, al mismo tiempo, delimitar ciertos aspectos en perspectiva en los objetos – los únicos actualmente dados – y superarlos. Este sujeto que asume un punto de vista es mi cuerpo en cuanto campo perceptivo y práctico, en tanto que mis gestos tienen un cierto alcance y circunscriben el conjunto de los objetos que me son familiares como mi dominio.⁹

la perception: una filosofía del corpo”, pp. 66-144.

⁶ Merleau-Ponty, M.: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Lagrasse, 1996 (la traducción de los fragmentos citados es mía).

⁷ *Ibid.*, p. 49. Para la exposición de la husserliana *Abschattungslehre*, cfr. Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, “Introducción general a la fenomenología pura”, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1962, en part. §§ 41-46, pp. 91-107. Sobre este aspecto de la filosofía husserliana véase Barbaras, R.: *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, París, 1999, en part. pp. 31-59.

⁸ Merleau-Ponty, M.: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 48.

⁹ *Ibid.*, pp. 48-49.

De la descripción fenomenológica de la percepción se deriva, entonces, una idea de la subjetividad entendida como corporeidad, ligada por una relación originaria, "casi orgánica", escribe el filósofo, con el horizonte del mundo. Este es el horizonte familiar de la experiencia y, al mismo tiempo, la totalidad no totalizable de esta misma experiencia. El mundo, entendido como totalidad no totalizable de las cosas perceptibles, en cuanto "cosa de todas las cosas", es, para Merleau-Ponty, lo que marca el estilo universal de toda posible percepción.

En definitiva, si el sujeto puede pensar el mundo, es porque antes de haberlo pensado lo ha percibido a través de la experiencia perceptiva. Por lo tanto, lo que Merleau-Ponty quiere restituir con el término *primado de la percepción* es un *logos* al estado naciente, es decir la experiencia originaria del surgir del sentido y de la verdad. Por ende, la descripción de la paradoja que liga al sujeto como conciencia perceptiva al mundo percibido es el camino privilegiado para abordar la contradicción decisiva que fundamenta la experiencia perceptiva de la subjetividad y, con ella, todo ideal de conocimiento objetivo:

Las cosas que veo no son cosas para mí sino a condición de retirarse siempre más allá de sus aspectos intencionales. Hay, por tanto, en la percepción, una paradoja de inmanencia y trascendencia. Inmanencia, puesto que lo percibido no podría ser ajeno a quien lo percibe; trascendencia, puesto que implica siempre un más allá de lo que está actualmente dado. Y, propiamente hablando, estos dos elementos de la percepción no son contradictorios, porque si reflexionamos sobre esta noción de perspectiva, si reproducimos en el pensamiento la experiencia perceptiva, veremos que la evidencia propia de lo percibido, la aparición de "algo", exige indivisiblemente esta presencia y esta ausencia.¹⁰

El movimiento de implicación recíproca entre presencia y ausencia, que envuelve tanto el cuerpo del sujeto como el cuerpo de las cosas, es un movimiento ontológico que revela, bajo la contradicción lógica de inmanencia y trascendencia, la condición originaria de la conciencia en tanto que conciencia encarnada en un cuerpo. La contradicción entre inmanencia y trascendencia es una contradicción productiva, ya que la filosofía, como "inventario crítico de nuestra vida", comienza precisamente con el "ingreso en estas contradicciones" y se desarrolla a través del cuestionamiento constante de estas mismas contradicciones. Así pues, lejos de reproducir la clásica distinción metafísica entre sujeto y objeto, y con ella la distinción interna del sujeto moderno entre empírico y trascendental, la correlación perceptivo-fenomenológica entre sujeto y mundo delineada aquí adquiere un sentido decisivo. En efecto, en el movimiento intencional del sujeto percipiente hacia el objeto percibido, lo que aparece como originario no es la prevalencia de uno de los dos términos de la relación sobre el otro, sino el horizonte en cuyo interior dicha relación se realiza.¹¹ Dicho de otro modo, la filosofía de la percepción no busca establecer la primacía de uno de estos términos sobre el otro, sino comprender el vínculo profundo que une el cuerpo del sujeto con el cuerpo del mundo. La percepción se convierte así en el lugar no localizable de una correlación ontológica que envuelve tanto el cuerpo del mundo percibido como el cuerpo del sujeto percipiente.

En este sentido, cabe señalar que el planteamiento merleau-pontiano expuesto en el texto que venimos de comentar se radicaliza en las obras posteriores, centrándose ya no solo en la descripción fenomenológica de la vivencia perceptiva del sujeto, sino justamente en la interrogación del entrelazamiento ontológico entre el sujeto percipiente y el mundo percibido que hace posible esta misma relación.

2. La percepción y la interrogación ontológica del Ser sensible

Pues bien, vamos ahora a focalizar nuestra atención en esta radicalización ontológica de la inicial interpretación fenomenológica de la percepción que Merleau-Ponty lleva a cabo en *Lo visible y lo invisible*.¹² Como es bien sabido, en esta obra, publicada póstumamente por Claude Lefort en 1964, se asiste a una radicalización en sentido ontológico de la percepción. Esta ya no se piensa a partir de la experiencia pre-reflexiva del sujeto corpóreo, sino desde el marco de una perceptibilidad generalizada que remite a un ser perceptivo asubjetivo que abarca tanto el cuerpo del sujeto como el del mundo. En efecto, como veremos a continuación, la experiencia perceptiva tratada en *Lo visible y lo invisible*, se refiere a un ser que se sus- trae constitutivamente a cualquier pretensión de fundamentación teórica basada en uno de los dos polos de la relación sujeto-mundo, conciencia-naturaleza. Y esto justamente porque, al manifestarse en los intersticios de la aparición sensible, este ser puede experimentarse solo de manera indirecta, relanzando indefinidamente la interrogación filosófica del nexo ontológico sujeto-mundo.

Como se puede notar ya en el capítulo de apertura, titulado "Reflexión e interrogación", Merleau-Ponty reafirma el sentido de la filosofía como interrogación radical de la experiencia perceptiva del mundo, entendida en tanto que experiencia humana originaria. Como se puede leer en estas páginas iniciales:

¹⁰ Ibid., pp. 49-50.

¹¹ En este sentido no comparto la lectura crítica relativa al supuesto carácter subjetivo del primado de la percepción defendida por Coccia, E.: *Sensible Life*, Fordham University Press, New York, 2016, en part. pp. 32-34.

¹² Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.

Son las cosas en sí mismas, desde el fondo de su silencio, lo que la filosofía quiere conducir a la expresión. (...) Es, para la filosofía, la única manera de concordar con nuestra visión de hecho, de corresponder a lo que, en ella, nos hace pensar, a las paradojas de las que está hecha; de ajustarse a esos enigmas figurados, la cosa y el mundo, en los que el ser y la verdad masivos rebosan de detalles imposibles.¹³

Lo que indica este pasaje es que el problema fundamental hacia el cual el filósofo se dirige desde el inicio de la obra es el de interrogar el sentido del ser del mundo a partir de las fecundas paradojas de la experiencia perceptiva. Interrogar el sentido del ser del mundo como un problema, como un "enigma" propio de la experiencia perceptiva, no significa, según Merleau-Ponty, poner en duda cartesianamente la existencia del mundo, como si se supiera de antemano qué significan tanto "existir" como "mundo". No cuestionar este prejuicio ontológico, implicaría quedarse atrapados en el dualismo metafísico del ser para sí del sujeto como conciencia reflexiva y del ser en sí del objeto como extensión material. Lo que le interesa a Merleau-Ponty, en cambio, es repensar la experiencia perceptiva del mundo a partir de las paradojas constitutivas de esta misma experiencia, para así reformular de manera radical el sentido del ser del mundo en el cual dicha experiencia surge:

Los métodos de *prueba* y *conocimiento*, inventados por un pensamiento ya instalado en el mundo, los conceptos de *objeto* y de *sujeto* que él introduce, no nos permiten comprender qué es la fe perceptiva, precisamente porque es una fe, es decir, una adhesión que se sabe más allá de las pruebas, no necesaria, hecha de incredulidad, a cada instante amenazada por la no-fe.¹⁴

Por lo tanto, la experiencia que se trata de llevar a expresión mediante la interrogación de su sentido originario es la experiencia de la presencia perceptiva del mundo, aquella experiencia "más vieja que cualquier opinión", que es la experiencia de "habitar el mundo a través de nuestro cuerpo".¹⁵ La fe perceptiva en la verdad del mundo es, entonces, el momento genético que precede cualquier posición tética del mundo como objeto de pensamiento; es, precisamente, fe y no saber sobre este mundo, y esto porque, según el filósofo, siempre hay "un germen de no-verdad dentro de la verdad".¹⁶ De hecho, es precisamente el cuestionamiento de la tradicional distinción lógico-metafísica entre realidad y apariencia, verdad y error, lo que el filósofo busca establecer aquí. La interrogación ontológica de la fe perceptiva apunta, por tanto, a poner de relieve esa "fragilidad" de lo real que Merleau-Ponty considera constitutiva del ser del mundo.

El asunto central a tener en cuenta es que es esta fragilidad ontológica de lo real la razón por la que las apariencias que surgen en la experiencia perceptiva acaban siendo más reveladoras del ser del mundo que las verdades lógico-geométricas del pensamiento representativo. Según la concepción reflexiva de lo real, en efecto, la apariencia contrasta con la transparencia del pensamiento representativo, que interviene con su verdad lógica justamente para suplantarla. Por el contrario, según la ontología de lo sensible delineada en *Lo visible y lo invisible*, cuando el sujeto corpóreo sintiente entra en contacto con el mundo sensible mediante la percepción, experimenta siempre la percepción de algo, de un visible, pero simultáneamente siente la relativa "impercepción" del campo u horizonte, de aquel invisible que toda percepción implica, pero no explicita. El sintiente implicado en la percepción, entonces, está envuelto por las cosas, pero no tanto por las cosas objetivamente representables, sino por aquellas que se le ofrecen a la mirada bajo la forma no totalizable de perfiles parciales o sombras (referencia clara a las *Abschattungen* husserlianas ya mencionadas). Desde esta perspectiva, lo que hay de frágil en lo real y que al mismo tiempo lo hace real de manera originaria es precisamente el hecho de que, en la experiencia perceptiva, un fenómeno momentáneamente percibido según un determinado perfil pueda, posteriormente, aparecer bajo otro aspecto que invalida el anterior. Ciertamente, esta "destrucción de la primera apariencia" es la pérdida de una realidad inicialmente evidente, pero, como subraya Merleau-Ponty, es, al mismo tiempo, "adquisición de otra evidencia" que suprime la anterior. El asunto decisivo, por consiguiente, es que, si la percepción puntual se da a través de su disolución en una multiplicidad de percepciones, forzada por el "empuje de una nueva realidad" que asume el estatuto de verdad momentánea y pasajera, esto sucede porque "quizás la "realidad" no pertenece definitivamente a ninguna percepción particular, que en ese sentido ella está *siempre más lejos*".¹⁷

Así pues, la interrogación de la experiencia perceptiva revela que toda percepción es "cambiante" y "probable", porque lo real es demasiado frágil y mutable como para poder ser definido de una vez por todas. Esto no niega, sino que, al contrario, permite la posibilidad de afirmar que toda percepción, sea falsa o verdadera, es el modo originario de verificar la co-pertenencia de todas las experiencias al mismo mundo, es decir, "su igual poder de manifestarlo, siendo posibilidades del mismo mundo". Como continua el filósofo, "la propia fragilidad de tal percepción, comprobada por su estallido y la sustitución de otra percepción, lejos de que nos autorice a borrar en todas ellas el indicio de "realidad", nos obliga a otorgárselo a todas, a

¹³ Ibid., p. 18.

¹⁴ Ibid., p. 37.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 47.

reconocer en todas ellas variantes del mismo mundo y, finalmente, a considerarlas no como todas falsas, sino como "todas verdaderas"¹⁸. Cada percepción individual aparece, así, como una perspectiva lanzada al encuentro de un "Ser familiar" a todas las percepciones, un ser sensible-perceptivo gracias al cual toda percepción disuelta puede ceder su lugar a una equivalente y hacer real el posible latente del mundo. En este sentido, la solidez de lo real, atravesado por el devenir de lo que aparece como perceptible, no se halla en una sustancia que subyace a las apariencias, sino, como subraya el filósofo, "en su conjunción". Es decir, en ese nudo ontológico que vincula y une secretamente el conjunto de experiencias del mundo con un mundo que es el mismo para todas, y que las hace ser "todas verdaderas". El sentido que nace con la percepción se identifica por tanto con el "desajuste" (écart), "diferenciación" o "cristalización", que surgen en este cruce entre proximidad y distancia que se manifiesta en el contacto del cuerpo sintiente con el campo abierto de lo sensible. Es esta proximidad en la distancia que la filosofía debe interrogar de manera radical si quiere hacer justicia de las indefinidas posibilidades inscritas en la latencia del mundo percibido: "La apertura al mundo supone que el mundo sea y permanezca horizonte, no porque mi visión lo rechace más allá de sí misma, sino porque de alguna manera el que ve está en él y forma parte de él (*en est*)".¹⁹ Es por esta razón que, como insiste Merleau-Ponty, la filosofía "sigue siendo pregunta, interroga al mundo y a la cosa, retoma, repite o imita su cristalización ante nosotros. Porque esa cristalización, que por una parte se nos da hecha, por otra nunca se termina, y podemos ver así cómo se hace el mundo".²⁰ La visión de lo visible por parte del que ve se forma pues en el corazón mismo de lo visible, precisamente porque entre el que ve y lo visible existe un vínculo tan estrecho como el que hay "entre el mar y la playa".²¹

Por lo tanto, la estructura de la visión implica que, tanto el que ve como lo visible, remitan intrínsecamente el uno al otro, y por eso esta relación no se puede pensar según el modelo representativo de un sujeto activo que ve el objeto pasivo visible en tanto que correlato de su visión objetivadora: "el que ve sólo puede poseer lo visible si este lo posee, si *es parte de él (en est)* si, por principio, según lo prescripto por la articulación de la mirada y de las cosas, él es uno de los visibles, capaz, por una singular inversión, de verlos, siendo uno de ellos".²² Según la interrogación radical de la experiencia sensible que Merleau-Ponty lleva a cabo en estos pasajes, la "visibilidad" de lo visible es extensible al vidente en la medida en que este forma parte, a la par que lo visible, de ese movimiento de modulación y diferenciación que los envuelve a ambos y hace que el vidente se incorpore en lo visible a la vez que, por esta "singular inversión", lo visible se vuelva vidente: "la mirada es ella misma incorporación del vidente a lo visible, búsqueda de sí mismo, que *ES PARTE (en est)* en lo visible".²³ Pues bien, a este respecto cabría señalar que Merleau-Ponty no pretende de ningún modo describir una relación de coincidencia entre el vidente y lo visible, ya que por el contrario lo que le interesa es justamente circunscribir el entrelazamiento entre ambas dimensiones. Es decir, ese "entre" en el que se despliega el "tejido conectivo de los horizontes exteriores e interiores",²⁴ y que muestra la latencia del ser del mundo como un tejido que reviste tanto la corporeidad del que ve como de las cosas visibles. Este tejido es lo que Merleau-Ponty llama carne: "la consistencia de la carne entre el vidente y la cosa es constitutiva de la visibilidad de ella y de la corporeidad de él; no es un obstáculo entre ambos, es su medio de comunicación".²⁵ El ser del mundo percibido, por tanto, no se puede reducir a un conjunto de cosas objetivables en el pensamiento, sino que debe ser pensado más radicalmente como una trama profunda que se deja entrever en la filigrana de lo visible. Esta trama, en su no-totalizabilidad, absorbe al cuerpo que ve, porque él mismo es visible, porque su carne está íntimamente emparentada con la carne de las cosas visibles. En otras palabras, dado que el que ve está entre las cosas y que las cosas reverberan y resuenan a través de él, este es sintiente en tanto que atravesado por la carne del mundo como perceptibilidad general. Dicho de otro modo, el vidente experimenta la solidez de las cosas como proveniente de su propio interior, mas, incrustado en la solidez de estas cosas y sintiendo su espesor, se siente emerger él mismo de estas gracias a esa suerte de inversión que hace de modo que la carne de las cosas visibles se desdoble en la carne del vidente, enroscándose sobre sí misma, movimiento este que se realizaría sin ninguna necesidad de que medie conciencia de ello.

Lo visible no puede así llenarme y ocuparme, sino porque yo, que lo veo, no lo veo desde el fondo de la nada sino desde el medio de él mismo, yo, el vidente, también soy visible. Lo que hace el peso, la consistencia, la carne de cada color, de cada sonido, de cada textura táctil, del presente del mundo, es que quien los aprehende

¹⁸ Ibid., p. 48 (trad. ligeramente modificada).

¹⁹ Ibid., p. 94.

²⁰ Ibid., p. 95.

²¹ Ibid., p. 119.

²² Ibid., p. 123.

²³ Ibid., p. 120.

²⁴ Ibid.

²⁵ Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 123. Sobre la tematización merleau-pontyana de la noción de carne me pere mito remitir a A. Firenze, *Il corpo e l'impensato della filosofia*. Saggio su Merleau-Ponty, op. cit., en part. pp. 292-302. Un espacio específico, del que aquí no disponemos, se debería destinar a reconstruir la recepción de la noción de carne tan central en la filosofía del último Merleau-Ponty. Respecto a este debate, véase Carbone, M.: "Carne. Per la storia di un fraintendimento", en Carbone, M., Levin, D. M.: *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milán, 2003, pp. 11-66.

se siente emerger de ellos por una especie de enroscamiento o de repetición, fundamentalmente homogéneo a ellos, es que es lo sensible mismo viniendo a sí, y que recíprocamente lo sensible es para mí como su doble o una extensión de su carne.²⁶

En suma, el cuerpo que ve lo visible es lo visible que se ve a sí mismo. Esto quiere decir Merleau-Ponty cuando escribe que lo vidente es "lo sensible mismo viniendo a sí". Justamente el vidente se siente a sí mismo en la medida en que siente lo visible como un duplicado suyo o como una extensión de su propia corporeidad. La carne de lo visible se entrelaza con la carne del vidente porque este es también carne visible. La corporeidad sintiente es atravesada, por lo tanto, por la corporeidad sentida debido a que ambas dimensiones, las de un supuesto sujeto y de su correspondiente objeto, en realidad se entrelazan en virtud de su co-pertenencia a una misma dimensión más profunda: el Ser sensible como carne del mundo. Esta las envuelve y co-determina en tanto que tejido corpóreo unitario que les subyace y las hace posibles. En este sentido, la carne del cuerpo sintiente, así como la carne de las cosas sentidas, remiten a la carne del mundo como trama unitaria que engloba en sí las diferencias que se manifiestan en su seno. El ser sensible como carne del mundo, en tanto que envolvimiento de sí consigo mismo, se da en la reversibilidad siempre inminente y nunca cerrada en sí misma del sintiente y de lo sensible, del vidente y de lo visible, puesto que, como afirma Merleau-Ponty "vidente y visible se remiten el uno al otro, y ya no se sabe quién ve y quién es visto".²⁷

Así pues, las distinciones de actividad y pasividad, de interioridad y exterioridad, de sujeto y objeto, vienen a ser deconstruidas a partir de esa transversalidad que caracteriza el Ser sensible como carne del mundo y que, justamente, se manifiesta en la visión como *visibilidad* generalizada.

3. El Ser sensible como reversibilidad de visible y tangible

Ahora bien, para comprender el alcance conceptual de esta visibilidad compartida por el vidente y lo visible, vale la pena detenernos en la descripción de la reversibilidad de visibilidad y tangibilidad mediante la cual en estas páginas Merleau-Ponty profundiza su interrogación ontológica de la percepción. En efecto, tal y como defiende en el capítulo "El entrelazo-El quiasmo", es sobre la base de tal reversibilidad que "todo visible está tallado en lo tangible, todo ser táctil prometido de alguna manera a la visibilidad", y esto precisamente porque es el tejido con el que está recubierto el mundo, la carne como latencia del aparecer perceptivo-sensible, lo que alimenta ambas dimensiones. Como insiste el filósofo, es el mismo cuerpo el que ve y toca, porque "lo visible y lo tangible pertenecen al mismo mundo".²⁸ Si, como hemos dicho, la visión, que ahora se piensa según el modelo del tacto en tanto que "palpación por la mirada", remite a una visibilidad general, la apertura al mundo táctil, por ejemplo, a través de la exploración de mi mano izquierda por parte de mi mano derecha, se revela a su vez como co-perteneciente a una tangibilidad igualmente general.

Refiriéndose al clásico ejemplo husserliano de la mano tocante-tocada, ya mencionado en *Fenomenología de la percepción*,²⁹ Merleau-Ponty subraya que lo que da lugar al tacto reversible de mi mano derecha tocante mi mano izquierda tocada es justamente el ser sensible modulado en su dimensión de ser tangible: "Esto solo puede suceder si, al mismo tiempo que sentida desde adentro, mi mano es también accesible desde afuera: ella misma tangible, por ejemplo, para mi otra mano; si ella toma lugar entre las cosas que toca, si es en un sentido una de ellas, si da finalmente acceso a un ser tangible del que ella también forma parte".³⁰ Esta tangibilidad se manifiesta, entonces, tanto cuando la mano derecha toca la mano izquierda, y el cuerpo propio se percibe como atravesado por una actividad (la mano derecha tocante la izquierda), a la vez que por una pasividad (la mano izquierda tocada por la derecha); como cuando la mano izquierda tocada se convierte simultáneamente en tocante la mano derecha, la cual a su vez de repente se descubre tocada por la izquierda. En esta implicación indirecta de interior y exterior, sujeto y objeto, activo y pasivo, el cuerpo se descubre arrastrado por una exterioridad o trascendencia que le es inmanente en tanto que cuerpo simultáneamente tocante-tocado. Esa misma trascendencia que, como hemos visto, experimenta toda vez que entra en contacto con el mundo percibido en virtud de la vista descubriéndose vidente-visto, paradójica y simultáneamente sujeto-objeto. Esta tangibilidad que da lugar al tacto reversible de la mano derecha que toca la mano izquierda tocada, así como a su simultánea inversión de sentido, deja el cuerpo a merced de una trascendencia y de una alteridad que le son íntimamente consustanciales. Dicho de otra forma, la auto-afección de la mano tocante-tocada se revela ser, en su reverso simultáneo como mano tocada-tocante, una hetero-afección que le es constitutiva

²⁶ Ibid., p. 106.

²⁷ Ibid., p. 126.

²⁸ Cfr. Ibid., p. 122.

²⁹ Cfr. Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, "Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución", Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2005, en part. § 36, pp. 184-187. La referencia a este texto husserliano se encuentra en Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 110-111.

³⁰ Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, op. cit., pp. 121-122.

de modo originario.³¹ Como Merleau-Ponty escribe en *Le philosophe et son ombre*, texto coevo a *Le visible et l'invisible*:

Cuando mi mano derecha toca mi mano izquierda, yo siento esto como una "cosa física", pero en el mismo momento, si quiero, se produce un acontecimiento extraordinario: también mi mano izquierda se pone a sentir mi mano derecha, *es wird Leib, es empfindet* [se convierte en cuerpo vivo, se siente]. La cosa física se anima, o lo que es más exacto, continúa siendo lo que era, el acontecimiento no la enriquece, pero una potencia exploradora viene a posarse sobre ella o a habitarla. Así yo me toco tocando, mi cuerpo lleva a cabo "una especie de reflexión". En ella y por ella, la relación no es solamente de sentido único, del que siente a lo sentido: la relación se invierte, la mano tocada se convierte a su vez en elemento activo, y me veo obligado a afirmar que el tacto se encuentra esparcido por el cuerpo, que el cuerpo es "cosa que siente", "sujeto-objeto". Tenemos que darnos cuenta también de que esta descripción trastorna nuestra idea de la cosa y del mundo, y que acaba en una rehabilitación ontológica de lo sensible.³²

Pues bien, es justamente en nombre de esta rehabilitación ontológica de lo sensible que Merleau-Ponty intenta pensar la reversibilidad de visibilidad y tangibilidad, mostrando de este modo un aspecto decisivo de la nueva ontología que está esbozando en este contexto tardío. Gracias a este desbordarse del uno en el otro, tanto el "círculo del tocado y el tocante" como el "círculo de lo visible y del vidente", acaban por revelar el Ser sensible preliminar a ambos que funge de trasfondo para su reversibilidad ontológica. Como defiende Merleau-Ponty, es el Ser sensible que, captado a partir de la reversibilidad de visibilidad y tangibilidad, efectúa esa "suerte de dehiscencia" que "abre mi cuerpo en dos" y hace que, entre el cuerpo visto y el cuerpo vidente, así como entre el cuerpo tocado y el cuerpo tocante, haya un "recubrimiento" o "superposición", gracias a los cuales "las cosas pasan en nosotros tanto como nosotros en las cosas".³³ El cuerpo es un ser de dos dimensiones, porque sus dos "lados", el sensible y el sintiente, manifiestan su co-pertenencia a este Ser sensible en cuyo seno el cuerpo ve al mismo tiempo que es visto, así como toca al mismo tiempo que es tocado. Pues bien, es este entrelazamiento transitivo entre sintiente y sentido, en el que el cuerpo está involucrado junto con las cosas, lo que el filósofo ha intentado pensar para salir del *impasse* del dualismo moderno con su noción de Ser sensible como carne del mundo. El asunto central es que esta relación de entrelazamiento y superposición recíproca entre el vidente-visible y el tocante-tangible resulta pensable solo en virtud de su adhesión originaria al Ser sensible en tanto que perceptibilidad generalizada. A este respecto, también es importante subrayar que la reversibilidad aquí en cuestión no se puede concebir como coincidencia o fusión de los dos términos, ya que estos están marcados por una distancia y un desajuste que les son constitutivos.³⁴ Toda coincidencia, entonces, será imposible porque desgarrada por la no-coincidencia de las dos dimensiones. Mas leamos lo que escribe el propio Merleau-Ponty al respecto.

Hay una experiencia de la cosa visible como preexistente a mi visión, pero ella no es fusión, coincidencia: porque mis ojos que ven, mis manos que tocan, pueden también ser vistos y tocados, porque entonces, en este sentido, ellos ven y tocan lo visible, lo tangible, desde adentro, porque nuestra carne tapiza e incluso envuelve todas las cosas visibles y tangibles de las que sin embargo está rodeada, el mundo y yo estamos uno en otro, y del *percipere* al *percipi* no hay anterioridad, hay simultaneidad, o incluso retraso.³⁵

Este pasaje nos permite subrayar que el filósofo no concibe la reversibilidad ontológica de sintiente y sensible como coincidencia sino como simultaneidad sincopada, ya que esta está constituida por una dilación y un desajuste que impiden la plena fusión de los dos términos en juego. Son estas mismas dilación y distancia que marcan constitutivamente la reversibilidad, las que permiten a la vez delimitar la relación del *percipere* subjetivo y del *percipi* objetivo, transfigurando de este modo toda posibilidad de una coincidencia de ambas dimensiones. Por tanto, con la tematización de la noción de reversibilidad, Merleau-Ponty radicaliza el vínculo de sintiente y sentido en función de una inédita concepción del Ser sensible. El movimiento de envolvimiento recíproco de lo interior en lo exterior y de lo exterior en lo interior, que hemos visto caracterizar la reversibilidad de visibilidad y tangibilidad, está articulado por un ritmo sincopado según el cual el Ser sensible está instalado desde siempre, y siempre de nuevo, en la espacialidad corpórea que envuelve lo interior y lo exterior, el sujeto y el objeto. El Ser sensible constituye entonces esa dimensión unitaria pero abierta desde donde los cuerpos videntes-tocantes/vistos-tocados emergen en un movimiento ritmado por desajustes y dilaciones sin poder nunca asentarse en una esencia última como instancia metafísica de fundamento.

³¹ Véase al respecto la crítica que le dirige Derrida a Merleau-Ponty en *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, pp. 209-243. He discutido esta lectura derridiana en mi A. Firenze, *Il corpo e l'impensato della filosofia*. Saggio su Merleau-Ponty, op. cit., en part. pp. 275-281, al que me permito remitir.

³² Merleau-Ponty, M.: *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964, pp. 203-204.

³³ Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 114.

³⁴ A este respecto resultan muy estimulantes las consideraciones de Bech, J. M.: *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005, en part. pp. 37-48.

³⁵ Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 113.

En definitiva, es el Ser sensible en tanto que entramado primordial de la experiencia perceptiva lo que permite circunscribir la original concepción ontológica defendida aquí por Merleau-Ponty. Gracias al giro ontológico realizado con su concepción del Ser sensible, el sujeto filosófico ya no puede aspirar a reconducir la trascendencia del mundo a la inmanencia de una conciencia reflexiva. Esta se ve ahora despojada de su posición de dominio, así como de su aspiración a una apropiación intelectual de la exterioridad natural por parte de una interioridad pensante. Por el contrario, como hemos intentado mostrar, la conciencia se ve arrastrada hacia el Ser sensible como matriz de toda posible experiencia. Del mismo modo, Merleau-Ponty evita caer en el error de considerar el cuerpo del sujeto como trascendental que, en tanto que presencia absoluta a sí mismo, se contrapondría a la metamorfosis incesante de las cosas y del mundo que hemos visto manifestarse en la fragilidad y opacidad propias de la experiencia perceptiva.³⁶ En relación con el Ser sensible, el cuerpo ya no es pensable como cuerpo propio, tal y como se afirmaba todavía en *Phénoménologie de la perception*, sino, podríamos decir, como cuerpo propio-impropio, *Leib/Körper*, puesto que el movimiento de los otros cuerpos lo atraviesa en tanto que cuerpo que percibe este desajuste como interno a sí mismo. Finalmente, la filosofía de la percepción articulada en *Lo visible y lo invisible* desemboca en una concepción de la subjetividad en tanto que caja de resonancia de esa reversibilidad de interior y exterior a través de la cual se muestra el Ser sensible como incesante metamorfosis de sí mismo.

4. Lo impercibido de la percepción como pensado de la filosofía

Este análisis textual nos permite afirmar que el cuerpo tal como lo concibe Merleau-Ponty en su obra inacabada, justamente considerada la aportación principal de su legado filosófico al pensamiento contemporáneo,³⁷ permite realizar una irrevocable deconstrucción no solo de la noción moderna de sujeto, sino también de la noción de ser heredada de nuestra tradición ontológica. De hecho, al llevar el ser a la superficie corpórea del mundo sensible, Merleau-Ponty lo reconduce a la fragilidad del devenir real y, por eso, lo vuelve conceptualmente no-objetivable. Como se ha intentado mostrar con la descripción de la rehabilitación ontológica de la percepción llevada a cabo en estas páginas, toda percepción de lo visible implica constitutivamente la impercepción de un invisible que impide identificar el mundo percibido con una supuesta realidad ontológicamente totalizable y objetivable en el pensamiento. Dicho de otro modo, el Ser sensible no es el resultado de una sumatoria de cosas objetivas, sino la condición de aparición de toda cosa.

Bajo esta perspectiva, el ser percibido se manifiesta como presentación visible de un ser que no es presentable en su totalidad en tanto que está marcado por una imperceptibilidad e invisibilidad irreductibles. En suma, el ser impercibido-invisible que se muestra en los intersticios de la experiencia perceptiva, una vez reconducido a la superficie del mundo sensible, ya no es pensable en tanto que fundamento ontológico de la realidad. Más bien, es pensable como un ser impensado porque, justamente, no se deja reconducir a ninguna de las dos polaridades del ser que han determinado el paisaje ontológico de nuestra tradición metafísica, a saber: una visión del ser como pura presencia contrapuesto al no ser como pura ausencia.³⁸

Cuando digo entonces que todo visible es invisible, que la percepción es impercepción, que la conciencia tiene un "*punctum caecum*", que ver es siempre ver más de lo que se ve - no hay que comprenderlo en el sentido de una *contradicción* - no hay que figurarse que yo agrego a lo visible perfectamente definido como en-Sí un no-visible (que no sería más que ausencia objetiva) (es decir presencia objetiva *en otra parte*, en alguna *otra parte* en sí mismo) - Hay que comprender que es la visibilidad la que conlleva una no-visibilidad -.³⁹

Así pues, el ser aquí en cuestión es un tipo de ser que no se manifiesta nunca por completo, ya que se muestra en lo percibido solo a condición de retirarse y replegarse en lo impercibido. Un ser que no es pensable ni como presencia y positividad absolutas ni como ausencia y negatividad absolutas. Y esto porque lo que se da es justamente la presencia de una ausencia, es decir la presentación de lo no-presentable como "negatividad que viene al mundo".⁴⁰ Vemos pues que esta concepción del Ser sensible

³⁶ En este sentido me parece injustificada la acusación que Nancy le dirige a Merleau-Ponty de circunscribir el problema de la corporeidad a su tematización fenomenológica del cuerpo propio como absoluta presencia al mundo y "*auto-simbolización del órgano absoluto*". Véase, Nancy, J.-L.: *Corpus*, Arena Libros, Madrid, 2003, p. 53. En una dirección opuesta se mueve Esposito, quien reconoce, en cambio, la novedad representada por la filosofía de Merleau-Ponty en el marco del debate contemporáneo sobre el cuerpo gracias a su noción de carne. Véase Esposito, R.: *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, pp. 171-172.

³⁷ Véase Lefort, C.: "*L'idée d'Être brut et d'Esprit sauvage*", en Id., *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris, 1978, en part. pp. 34-38.

³⁸ Merleau-Ponty retoma este concepto de impensado (*impensé*) del heideggeriano *Ungedachte*, otorgándole, no obstante, un sentido original que finalmente se distancia del de Heidegger, en la medida en que su reapropiación está estrictamente ligada al papel peculiar que le atribuye a la percepción en su concepción filosófica. Sobre este asunto me permito remitir el lector a A. Firenze, *Il corpo e l'impensato della filosofia*. Saggio su Merleau-Ponty, op. cit., pp. 11-18.

³⁹ Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, op. cit., pp. 220-221.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 218. La tematización de la reversibilidad de *Verborgenheit* y *Unverborgenheit*, así como de *Nich Urpräsentierbar* y *Urpräsentierbar*, a la que Merleau-Ponty hace referencia en este contexto (véase también *Ibid.*, p. 220) remite claramente a la

implica que el sentir subjetivo se concibe como trascendencia interna en la medida en que es el reverso y el desdoblamiento de la trascendencia del mundo sentido. Si entonces lo visible implica una trascendencia intrínseca, esto se debe al exceso respecto a sí mismo que define al Ser sensible, ya que la visión se caracteriza precisamente por contener más de lo que contiene, tanto que, como ya hemos recordado, "ver es siempre ver más de lo que se ve".⁴¹ Así las cosas, el ver no desemboca en la representación del objeto, de una cosa con sus bordes definibles de manera objetiva, sino en este exceso del Ser sensible sobre sí mismo que define tanto la exterioridad como la interioridad en tanto que atravesadas por esta trascendencia. Por esta razón, lo visible comporta siempre una dimensión de invisibilidad. Sin embargo, no se trata de pensar lo invisible como una dimensión actualmente no visible pero susceptible de llegar a serlo desde otro posible punto de vista. Lo invisible de lo visible es un invisible que no se puede volver visible porque está incrustado en lo visible como su reverso inseparable. Hay que reconocer, por consiguiente, que es la visibilidad misma que comporta una no-visibilidad estructural; y esto en virtud del vínculo que les otorga la reversibilidad de visible e invisible, tal y como la metáfora del guante indica de manera harto sugerente: "Reversibilidad: el dedo del guante que se da vuelta - No es necesario un espectador que se sitúe *en ambos lados*. Basta con que, de un lado, yo vea el reverso del guante que se aplica sobre el anverso, con que toque uno *por* el otro".⁴²

Por lo tanto, el ser como reversibilidad de visible e invisible se puede comprender en tanto que trascendencia interna a lo visible porque lo visible lleva en sí un inagotable reverso invisible: lo visible implica una invisibilidad o trascendencia que se da justamente en este excederse a sí mismo que define el Ser sensible. Desde este punto de vista, ninguna visión puede acceder a la plenitud del objeto, ya que toda visión comporta una indeterminación, una invisibilidad de principio. En este sentido, lo invisible de lo visible indica el exceso respecto a sí mismo del Ser sensible en tanto que determinado por esta trascendencia pura que al darse "sin ser objeto, sin máscara óptica", reverbera, por ende, en lo visible mismo haciendo de modo que "los propios "visibles", a fin de cuentas, no están sino centrados en un núcleo de ausencia, también ellos".⁴³ Lo que equivale a decir que lo visible se retrae en lo invisible, en una profundidad que se muestra o presenta en lo visible a la vez que se oculta en tanto que ausencia y que, justamente por eso, se deja pensar como presentación de lo no-presentable.

Ahora bien, decir que lo visible se caracteriza por una intrínseca invisibilidad íntimamente incrustada en él, implica reconocer una dimensión de negatividad en el corazón mismo de lo visible, una especie de indeterminación que quizás podríamos pensar en los términos de la potencia aristotélica.⁴⁴ No obstante, a nuestro parecer, no sería correcto identificar sin más esa dimensión de lo invisible merleau-pontyano con la potencia concebida por Aristóteles, y esto no solo porque Merleau-Ponty no ha reivindicado nunca explícitamente su filiación con respecto al pensamiento aristotélico.⁴⁵ Para aclarar esta cuestión, de entrada, podríamos decir que en tanto que exceso de sí consigo mismo, lo invisible de lo visible se da como lo que todavía no es, como algo que existe justamente en potencia. En este sentido, lo posible o la potencia del Ser sensible sería un elemento esencial de la realidad misma. Tal y como el propio Merleau-Ponty sostiene en el curso impartido en el Collège de France en 1958, cercano por tanto a la redacción de estas páginas de *Lo visible y lo invisible*, se trata justamente de elaborar "una nueva noción de lo posible: lo posible concebido no ya como otro eventual actual, sino como un ingrediente del mundo actual mismo, como realidad general".⁴⁶ Por consiguiente, pensar lo invisible como potencia, o posibilidad pura, no significa concebir el mundo sensible como actualización de un mundo posible, ya que, para Merleau-Ponty, se trata de comprender el Ser sensible en su invisibilidad como lo que contiene en sí todos los posibles, es decir la carne del mundo como *ventre de los posibles*.⁴⁷ Dicho de otra forma, pensar el Ser sensible como apertura de una trascendencia simultáneamente interna y externa, implica pensar lo visible como iniciación a un invisible que en cuanto potencia de ser visible se hace elemento real del ser sin necesidad ontológica de agotarse en acto. En este sentido, hablar de potencia en términos merleau-pontyanos no significa pensarla bajo el modelo aristotélico, y esto porque la concepción aristotélica de la potencia está enmarcada en una ontología de la sustancia como acto puro. Es decir, de una potencia destinada a la actualización de los individuos espacio-temporales, concebida a su vez sobre el fundamento de un sustrato permanentemente en acto cual es dios como acto primero.

Pues bien, conforme al sistema físico y metafísico aristotélico expuesto en la doctrina de la potencia y del acto, toda materia percibida en acto a partir de su forma puede ser percibida tanto como forma en

terminología heideggeriana. Sobre este aspecto de la filosofía merleau-pontyana, que aquí por evidentes razones de espacio no puedo tratar, me permito remitir a A. Firenze, *Il corpo e l'impensato della filosofia*. Saggio su Merleau-Ponty, op. cit., pp. 227-251.

⁴¹ Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 218.

⁴² *Ibid.*, p. 232.

⁴³ *Ibid.*, p. 203

⁴⁴ Este intento ha sido llevado a cabo de manera harto sugerente por Barbaras, R.: "La potenza del visibile. Merleau-Ponty e Aristotele", en *Chiasmi*, n.1, 1999, pp. 11-26.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, en part. p. 12.

⁴⁶ Merleau-Ponty, M.: *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 107.

⁴⁷ Retomo esta expresión de Mancini, S.: *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milán, 2001.

acto respecto a materias inferiores a ella, como forma en potencia respecto a formas más altas.⁴⁸ Bajo esta perspectiva, es cierto que la realidad del devenir basada en la relación estructural de potencia-acto se podría comprender tanto como *acto-en-potencia*, es decir en tanto que realidad determinada por la potencia de devenir real, como en tanto que *potencia-en-acto*, eso es, como una realidad en acto ya devenida real. Mas, según Aristóteles este planteamiento daría lugar a un resultado paradójico y contradictorio ya que la primacía ontológica de la potencia sobre el acto, reflejada en el primer sintagma, *acto-en-potencia*, acabaría imposibilitando la comprensión adecuada del ser como *potencia-en-acto*. Como el propio Aristóteles señala: "parece, en efecto, que todo lo que tiene actividad tiene potencia, mientras que no todo lo que tiene potencia tiene actividad y, por tanto, la potencia es anterior. Pero si esto fuera así [que la realidad sea pensable en tanto que *acto-en-potencia*], no existiría ninguna de las cosas que son, ya que es posible que algo pueda ser, pero no sea".⁴⁹ Es decir, que si la realidad fuese pensable en tanto que *acto-en-potencia*, ninguna realidad existiría, ya que sería posible que todas las cosas tuvieran la potencia de existir sin, sin embargo, existir realmente. Por lo tanto, es para hacer frente a esta paradoja, a nuestro entender más lógica que ontológica, que finalmente Aristóteles se ve obligado a afirmar la primacía del acto sobre la potencia, tal y como reza otra conocida sentencia suya que se acabaría convirtiendo en el principio básico de su ontología: "*proteron energheia dynameos*".⁵⁰ Esto equivale a decir que, para que haya devenir es necesario que antes haya la sustancia en tanto que acto primero. De allí que Aristóteles ponga a fundamento de todo su sistema el motor inmóvil como acto puro sin potencia, *noesis noeseos*, es decir, pensamiento de pensamiento en tanto que forma pura sin materia.⁵¹ La consecuencia principal de esta decisión aristotélica será determinante para los destinos de la filosofía y del pensamiento occidental, ya que a partir de ese momento el fundamento de todo conocimiento se acabará identificando con el Ser como presencia que halla su fundamento ontológico en el motor inmóvil en tanto que sustancia eternamente presente a sí misma.⁵²

Por tanto, al pensar con Merleau-Ponty la potencia en tanto que sinónimo de lo invisible, es decir, de ese fondo no positivo desde el que emerge lo visible a la vez que se queda retraído en sí mismo, no estamos intentando pensar una determinación de la sustancia. Más bien, nos estamos esforzando en pensar la carne como potencia, en el sentido precisamente de lo que da nacimiento a todo individuo espacio temporal sin por eso convertirse en acto ella misma. En suma, lo que defendemos es que la filosofía de la percepción de Merleau-Ponty nos proporciona no solo un marco inédito para repensar la relación constitutiva que vincula el sujeto que percibe con el mundo percibido; sino, sobre todo y más radicalmente, que nos proporciona una visión del ser que, yendo más allá del ser como presencia, nos permite finalmente reconciliarlo con el devenir y con la potencia que yacen impensados en el corazón de nuestra tradición ontológica. Para decirlo de otro modo, Merleau-Ponty pone en cuestión la determinación categorial del ser basada en la sustancia, ya que no hay nada antes de la potencia, nada que subyazca a la multiplicidad de las cosas determinadas por la reversibilidad de visible e invisible. La potencia de lo sensible, en tanto que invisible de lo visible, no puede ser reconducida a un sustrato metafísico ya que pensar el ser como potencia significa neutralizar la alternativa del ser y del devenir para hacer del devenir el elemento esencial del ser.⁵³ En su inacabada e incesante venida a lo visible, lo invisible-potencia no se da nunca como positividad actual, sino en tanto que movimiento de actualización que no puede desembocar en un acto, porque justamente la potencia aquí se identifica con el movimiento incesante de la generatividad del Ser sensible en cuanto tal. La potencia que lleva el individuo espacio-temporal a la luz de la presencia le impide a la vez que este coincida consigo mismo. Lo que implica que lo actual solo se dé en el modo inacabado de su formación, a partir pues de una realización siempre en curso.

Merleau-Ponty, en definitiva, libra los conceptos aristotélicos de potencia y acto de su carácter metafísico basado en la preeminencia ontológica de la sustancia, llevándolos en el medio del proceso de actualización-devenir en el que se manifiesta el Ser sensible. Allí donde, justamente, la potencia está siempre a punto de realizarse, sin actualizarse nunca de forma definitiva, en la medida en que coincide con lo invisible incrustado en lo visible. El Ser sensible se muestra así a partir de una morfogénesis que no conoce solución de continuidad, ya que nunca es completamente lo que es, sino que lo deviene, dado que su modo esencial de ser es el del diferimiento continuo, marcado por el desdoblamiento reversible de lo exterior en lo interior y de lo interior en lo exterior, en el cual tanto el sujeto como el objeto, más allá del dualismo de la metafísica, quedan implicados en la medida en que ambos, como sabemos, "son de él" (*en sont*). Sobre la base de esta concepción del Ser sensible como carne del mundo, Merleau-Ponty emprende

⁴⁸ Sobre este aspecto, y su conexión con la teoría de la percepción expuesta por Aristóteles principalmente en el libro II del *De Anima*, véase Simondon, G.: *Curso sobre la percepción (1964-1965)*, Cactus, Buenos Aires, 2012, pp. 35-40. Más en general sobre la filosofía de la percepción aristotélica véase Grasso, R., Zanatta, M.: *La teoría aristotélica della percezione*, Unicopli, Milán, 2003.

⁴⁹ *Met.*, XII, 6, 1071b, 23-25 (citamos de la traducción de T. Calvo Martínez, edición Gredos, Madrid, 2003).

⁵⁰ *Cfr. Met.*, XII, 6, 1072a, 9.

⁵¹ *Cfr. Met.*, XII, 9, 1074b, 34.

⁵² A este respecto véase Lisciani-Petrini, E.: "Attività/Passività: l'invisibile di Merleau-Ponty", en *Chiasmi International*, n. 1, 1999, pp. 169-183, en part. nota 15, pp. 182-183.

⁵³ *Cfr. Barbaras, R.:* "La potenza del visibile. Merleau-Ponty e Aristotele", cit., p. 24

un proceso de radical deconstrucción tanto del objetivismo de la ontología clásica como del subjetivismo moderno y de su injustificada pretensión de un dominio ilimitado del pensamiento sobre el mundo natural. En su intento de emprender un nuevo comienzo filosófico capaz de superar el *impasse* dualista, Merleau-Ponty piensa la co-pertenencia del cuerpo propio-impropio a la carne del mundo, la cual en tanto que *physis* generadora excede, e imposibilita por ello, toda pretensión objetivadora del pensamiento.

5. Conclusiones

Hasta aquí, a la luz de los pasajes analizados, el alcance teórico de la reversibilidad entre lo visible y lo invisible debe ser considerado a partir de la igualmente fundamental noción de carne del mundo. En efecto, esta noción aparece como la pieza esencial para comprender el sentido último de la nueva ontología esbozada por Merleau-Ponty en su escrito inconcluso. La carne del mundo representa precisamente la potencia ontológica a partir de la cual se despliega la diferenciación permanente de lo visible y de su reverso invisible en virtud del proceso de génesis ininterrumpida en el que consiste el Ser sensible. Éste se deja pensar, pues, como "abarcador, investidura lateral, carne",⁵⁴ en virtud de esta reversibilidad que lo desvela y abre a condición de volver a ocultarlo en el movimiento inagotable de su hacerse carne del mundo.

En conclusión, es gracias al movimiento de auto-diferenciación de la carne del mundo, que toda percepción se revela inseparable de la metamorfosis del mundo que cambia carne. Como escribe el propio Merleau-Ponty: "el llamado a lo originario va en varias direcciones: lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar ese estallido, esa no coincidencia, esa diferenciación".⁵⁵ El asombro ante el devenir sensible de la carne del mundo es entonces lo que emerge como decisivo para el intento merleau-pontyano de elaborar una filosofía de la percepción capaz de despertar en el pensamiento una relación impensada con el ser del mundo. Un mundo en el que precisamente no cesa de reproducirse la deflagración ontológica del Ser sensible y que la filosofía no debería cesar nunca de acompañar si quiere reaprender a leer entre las líneas de nuestro actual paisaje ontológico la potencia del sentido latente en él.

6. Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2003.
- Barbaras, R.: *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, París, 1999.
- Barbaras, R.: "La potencia del visible. Merleau-Ponty e Aristotele", en *Chiasmi*, n. 1, 1999, pp. 11-26.
- Barbaras, R.: "Merleau-Ponty et la psychologie de la Forme", en *Les études philosophiques*, 2001, n.º 2, pp. 151-164.
- Bech, J.M.: *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- Carbone, M.: "Carne. Per la storia di un fraintendimento", en Carbone, M., Levin, D. M.: *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milán, 2003, pp. 11-66.
- Coccia, E.: *Sensible Life*, Fordham University Press, New York, 2016.
- Derrida, J.: *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, París 2000.
- Esposito, R.: *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Firenze, A.: *Il corpo e l'impensato della filosofia. Saggio su Merleau-Ponty*, Mimesis, Milán, 2011.
- Grasso, R., Zanatta, M.: *La teoria aristotelica della percezione*, Unicopli, Milán, 2003.
- Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, "Introducción general a la fenomenología pura", Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1962.
- Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, "Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución", Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2005.
- Lefort, C.: *L'idée d'Être brut et d'Esprit sauvage*, en Id., *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, París, 1978, pp. 8-44.
- Lisciani-Petrini, E.: "Attività/Passività: l'invisibile di Merleau-Ponty", en *Chiasmi International*, n. 1, 1999, pp. 169-183.
- Mancini, S.: *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milán, 2001.
- Merleau-Ponty, M.: *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1976.
- Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.
- Merleau-Ponty, M.: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Lagrasse, 1996.
- Merleau-Ponty, M.: *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*, Proteo, Buenos Aires, 1969.
- Merleau-Ponty, M.: *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964.
- Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.
- Nancy, J.-L.: *Corpus*, Arena Libros, Madrid, 2003.
- Simondon, G.: *Curso sobre la percepción (1964-1965)*, Cactus, Buenos Aires, 2012.

⁵⁴ Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 193.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 114.