



## Ontología de lo sensible y espacio corporal en Maurice Merleau-Ponty

*Ontology of the sensible and bodily space in Maurice Merleau-Ponty*

**Leonardo Verano Gamboa**

Doctor en Filosofía de la Bergische Universität Wuppertal (Alemania), profesor de filosofía del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte, Baranquilla, Colombia, e-mail: lverano@uninorte.edu.co

### Resumen

Nuestro punto de partida es el planteamiento de Merleau-Ponty de una ontología de lo sensible concebida como endo o intra-ontología. La exigencia de pensar al ser desde *dentro* del ser, hecha por esta ontología, implica reconocer la existencia de un *vínculo* originario – sensible – entre el sujeto y el mundo. Este *vínculo* es entendido como el ‘punto de cruce’ – de quiasmo – que define nuestra existencia como ser *en* el mundo. Ser *en* el mundo es ser en el espacio como espacio vivido, espacio de experiencia. El aporte de Merleau-Ponty está en concebir una espacialidad originaria, no determinada solamente por nuestra existencia corporal, sino como parte constitutiva del mundo, del ser. El propósito de este trabajo es, en este contexto, mostrar que en la concepción ontológica de la experiencia sensible como experiencia de quiasmo – de reversibilidad – el espacio vivido se revela como un espacio habitado corporalmente. Este planteamiento lo desarrollamos en dos apartados generales: 1. Intra o endo-ontología y 2. El cuerpo como expresión o el habitar corporalmente en el espacio.

**Palabras-clave:** Espacio corporal. Quiasmo. Endo-ontología. Acontecimiento de sentido. Expresión.

### **Abstract**

*Our starting point is the approach of Merleau-Ponty's ontology of the sensible conceived as endo or intra-ontology. The requirement of thinking the being from within the self, made by this ontology, involves recognizing the existence of an originative bond – sensible – between the subject and the world. This bond is understood as the 'crossing point' – of chiasm – which defines our existence as being in the world. Being in the world is to be in space as lived space, space of experience. The contribution of Merleau-Ponty is to conceive an original bodily spatiality, which is not only determined by our bodily existence but as constituent part of the world, of being. The purpose of this paper is, in this context, to show that in the ontological conception of experience as experience of chiasm – reversibility – lived space is revealed as the bodily lived space. We develop this approach in two sections: 1. Intra or endo-ontology and 2. The body as an expression or bodily living space.*

**Keywords:** Bodily space. Chiasm. Endo-ontology. Sense event. Expression.

---

### **Introducción**

En la forma como se piense el vínculo entre espacio y cuerpo se encuentra para Merleau-Ponty la posibilidad de superar lo que él llama las filosofías de la reflexión y el racionalismo de la ciencias, los cuales, cada uno a su manera, ofrecen una mirada abstracta del sujeto, del mundo y de la historia. La fenomenología introduce, en oposición a la idea tradicional del espacio como espacio vacío o recipiente que alberga objetos reales o ideales, la idea de una experiencia originaria del espacio como espacio vivido (*erlebter Raum*). La concepción del

mundo como mundo de la vida (*Lebenswelt*)<sup>1</sup> y del *Dasein*<sup>2</sup> como ser en el mundo son, sin duda, dos maneras distintas de hablar de una experiencia originaria del espacio en la que el mundo deja de ser el espacio que alberga todos los entes – e incluso todos los espacios – para ser más espacio de experiencia (*Erfahrungsraum*), de vida (*Lebensraum*). Así como no somos simplemente espectadores del paisaje que vemos, sino que se trata de un paisaje *en* el que estamos, de un paisaje visto o visitado por nosotros, tampoco somos sólo espectadores del mundo, en la medida en que se trata precisamente de un mundo vivido, habitado por nosotros. Para Merleau-Ponty el ser corporal de nuestra existencia, como la estructura fundamental de nuestro ser-del-mundo (*au-de-monde*), determina nuestra experiencia del espacio como espacio vivido. Formulado más exactamente: vivimos, habitamos corporalmente *en* el espacio. Lo que signifique este “habitar corporalmente” en el espacio depende, como hemos dicho, de la forma como entendamos el vínculo

<sup>1</sup> El peso que cobra en la obra *Krisis* de Husserl la concepción del mundo de la vida (*Lebenswelt*) como fundamento (*Grund*) último de la cultura, la ciencia y las instituciones sociales, tiene que ver con una concepción de este mundo como mundo percibido (*wahrgenommene Welt*). Se trata, en últimas, de oponer a la concepción lógico-matemática del mundo una temporalidad espacial viva (HUSSERL, 1976a) que hunde sus raíces en la experiencia concreta del espacio (HUSSERL, 1976a) como espacio vivido (*erlebter Raum*). Merleau-Ponty observa que, cabe mencionar de paso, en *Ideen II* Husserl (1976b) introduce en sus análisis del cuerpo una formación originaria del sentido en nuestra experiencia perceptiva que no se puede derivar de sus análisis de una conciencia constituyente. Se trata justamente del reconocimiento de la pertenencia originaria del cuerpo al espacio, en el modo de un *vínculo* de entrelazamiento entre ellos, en donde el *poder* del cuerpo se funda a su vez en su experiencia de éste como espacio vivido (MERLEAU-PONTY, 1960). Esta idea de la existencia de un orden originario del sentido en la experiencia corporal – proyecto que Husserl abandono –, distinto al acontecimiento de sentido dado en el campo de la conciencia trascendental constituyente, permite afirmar la idea del mundo de la vida como un fundamento abierto (*Abgrund*), en donde son posibles acontecimientos espontáneos de sentido, esto es, de un sentido que no se deja explicar por la leyes de constitución de la conciencia, como afirma Merleau-Ponty, de *un sentido salvaje*.

<sup>2</sup> En *Sein und Zeit* distingue Heidegger la espacialidad del *Dasein* del estar a la mano en un lugar (*Stelle*) del “espacio cósmico” o del estar a la mano en un “lugar propio” (*Platz*) (HEIDEGGER, 2001, p. 104). No se trata, observa Heidegger, de la consideración del espacio *en* un sujeto ni del espacio *en* el mundo sino precisamente de la espacialidad del *Dasein* como ser *en* el mundo (2001). La interpretación de Heidegger de la espacialidad originaria del *Dasein* como *des-alejamiento* (*Entfernung*) y direccionalidad (*Ausrichtung*) pone de presente que se trata de la experiencia del espacio, en el modo del *ocuparse, orientarse* el *Dasein* en los entes a la mano, en un “dar espacio” (*Raumgeben*) a éstos como manera de ser-en-el mundo, de habitar en él.

sostenido entre el espacio y el cuerpo. Nuestro punto de partida es, entonces, la concepción Merleau-Pontyana del ser como ser sensible, como el *lugar* de cruce del sujeto corporal y del mundo. El interés aquí es mostrar que, desde la concepción ontológica de la experiencia como experiencia de quiasmo, de reversibilidad, el espacio vivido se revela como un espacio habitado corporalmente. Este planteamiento se desarrolla en dos apartados generales: 1. Intra o endo-ontología y 2. El cuerpo como expresión o el habitar corporalmente en el espacio.

### Intra o endo-ontología

La “nueva ontología”<sup>3</sup>, como ontología de lo sensible o endo-ontología se caracteriza por ser una *ontología indirecta*, en el sentido en que sólo es posible tener experiencia del ser a través de los entes<sup>4</sup>. La “interioridad” del ser, su carácter endógeno, no debe ser entendida, entonces, como un “en sí”, como la interioridad de una cosa o de una idea, sino que ella *envuelve* la propia vida del hombre, del mundo. No se trata, en este mismo sentido, de la interioridad de un sujeto sino justamente de la “interioridad” del ser, de un ser para quien su

<sup>3</sup> Con la expresión “nueva ontología”, que utiliza Merleau-Ponty para referirse a su propia filosofía, no debe entenderse una referencia exclusiva a su pensamiento, si se tiene en cuenta que él ve tanto en la ciencia como en la filosofía contemporánea una nueva experiencia del ser. En particular la física moderna deja a un lado la idea de un observador absoluto y la creencia en una naturaleza en sí (MERLEAU-PONTY, 1968). En la obra de Marx, Kierkegaard y Nietzsche observa Merleau-Ponty ya el nacimiento de un nuevo pensar (1968). Especialmente en la obra tardía de Husserl y Heidegger ve el autor “[...] una manera de pensar absolutamente nueva la experiencia del Ser que sostenía a la metafísica” (1968, p. 153). Pero es en las *Notes de cours* de 1958-9 donde se propone mostrar Merleau-Ponty (1996b) el sentido de esta nueva ontología. El regreso al mundo de la vida que Husserl propone en su libro *Krisis* es el regreso, sostiene el filósofo francés, no a un mundo teórico, a una idealidad pura sino al mundo como mundo sensible, salvaje. (Cf. HUSSERL, 1976a, p. 77). A partir del comentario de los textos posteriores a *Sein und Zeit*, especialmente los *Beiträge und Aufsätze* (2000) y *Der Satz vom Grund* (1997), muestra Merleau-Ponty lo que para él constituye el paso de una ontología directa, perteneciente al periodo de *Sein und Zeit* (2001) a una ontología indirecta. La ontología indirecta de Heidegger se caracteriza, de acuerdo con Merleau-Ponty, por no hacer de la mundanidad y de la verdad un rasgo o característica del Dasein (MERLEAU-PONTY, 1996a) sino por entender la relación entre el Dasein y el mundo como la unidad de una relación formada en el Ser, esto es, de un Dasein que se define por su abertura al Ser. Ver al respecto Dastur (2001).

<sup>4</sup> En *Le visible et l'invisible* escribe Merleau-Ponty: “No se puede hacer ontología directa. Mi método “indirecto” (el ser en los entes) [...]” (1970, p. 221).

interioridad, su inherencia, significa a sí mismo apertura, trascendencia. Se debe entender, de este modo, como observa al respecto Dastur<sup>5</sup>, la interioridad del ser no como lo opuesto de la exterioridad sino como 'no-exterioridad', precisamente porque para esta interioridad no existe una exterioridad pura, un "afuera" del ser, sino una exterioridad que es constitutiva, esencial a éste. En esto radica, de acuerdo con nuestra opinión, la extensa crítica que dirige Merleau-Ponty a la ontología de Sartre en *Le visible et l'invisible*. Aunque el autor de *L'être et le néant* no incurra propiamente en una perspectiva dualista, como puede llegar a creerse en un primer momento, su concepción del ser es característica de una filosofía reflexiva, de un pensar de sobrevuelo (*pensée de survol*), ya que se funda en una relación abstracta entre el Para-sí – la nada – y el En-sí – el ser – (MERLEAU-PONTY, 1964a). La negatividad de la nada es una "negatividad pura", una negatividad que nace como vacío del ser (MERLEAU-PONTY, 1964a), esto es, como una nada que no es constitutiva de éste. La nada es para Sartre, en este sentido, argumeta Merleau-Ponty, una "negatividad positiva" (MERLEAU-PONTY, 1964a), una carencia, algo que le falta al ser. Dicho en otras palabras, la relación dialéctica del ser y la nada se caracteriza por ser una relación ambivalente, en donde la unidad formada por éstos, como unidad formada entre opuestos que se excluyen, se mantiene como una relación exterior: o bien se trata de la concepción de la nada desde la perspectiva del ser o bien de la concepción del ser desde la perspectiva de la nada (MERLEAU-PONTY, 1964a)<sup>6</sup>. Si debe existir una negatividad originaria, como es el caso también en la filosofía de Merleau-Ponty, ésta debe ser entendida como una "negatividad negativa", en el modo de

<sup>5</sup> Dastur caracteriza la filosofía de Merleau-Ponty como un *pensar del adentro* (*pensée du dedans*) y, con ello, quiere subrayar la diferencia de este pensamiento respecto de un *pensar del afuera* (*pensée du dehors*), el cual surge en los años 60 como crítica a la tradición filosófica centrada en un pensar como interioridad de un sujeto. Dastur se refiere aquí concretamente a un artículo de Michel Foucault sobre Maurice Blanchot titulado "*La pensée du dehors*", en el que Foucault ve en el pensamiento de éste el surgimiento de un nuevo pensar – el pensar del afuera – opuesto al pensar de la tradición como un pensar del adentro de un sujeto. Sin embargo, advierte la autora, el pensar del adentro en la filosofía de Merleau-Ponty no es un pensar de la interioridad de un sujeto sino un pensar que busca ante todo entender la exterioridad no como lo opuesto a la interioridad – como pura exterioridad – sino justamente como una no-exterioridad (DASTUR, 2001).

<sup>6</sup> En este sentido afirma Merleau-Ponty: "La nada y el ser son siempre ajenos, y su aislamiento es precisamente lo que los une [...]" (1970, p. 94).

concebir al ser mismo como no-ser. Es lo que él expresa cuando afirma la existencia de una invisibilidad de lo invisible.

De la crítica dirigida por Merleau-Ponty a Sartre queremos subrayar algo que consideramos fundamental para la comprensión de su concepción de la ontología como intra o endo-ontología. Si bien Sartre “[...]mantiene con todo su rigor la conciencia de lo negativo como margen del ser [...]” (MERLEAU-PONTY, 1970, p.121)<sup>7</sup>, termina estableciendo una relación externa entre ellos, en la medida en que el Para-sí, la nada, no piensa al ser desde “dentro” del ser, es decir, no se piensa como un “margen visible”, que sería como nada *del* ser. Si Merleau-Ponty critica a Sartre, en este sentido, el olvido del cuerpo del sujeto que piensa la relación con el ser, es precisamente porque tal sujeto no es concebido propiamente como un *ser visible*, esto es, como ser-del-mundo. Así, si se afirma una pertenencia originaria de la nada, del sujeto, al ser, se debe reconocer, en consecuencia, nuestro parentesco con éste, esto es, el hecho de que somos un *vidente visible*, un ser que está rodeado de ser, hundido en él y, por ello, visible como éste. El sujeto, de este modo, observa reiteradamente Merleau-Ponty, es mucho más una ‘cavidad’, un ‘pliegue’ que un puro vacío o agujero en el ser (1964a). La relación del sujeto con el ser, por ello, debe ser concebida, como veremos, como una relación de *quiasmo*, como una relación *viva*, en la que el ser no es más una pura idea o representación, un ser plano, sino un ser que tiene la *profundidad*<sup>8</sup> de nuestra vida. Si esta nueva ontología se propone, frente a las ontologías tradicionales, pensar la relación con el ser “desde dentro del ser” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 261)<sup>9</sup>, es porque parte del reconocimiento del carácter originariamente escindido de éste. Esto significa: El ser concebido como un ser de ‘doble hoja’, de ‘invaginación’, como un ‘ser vivo’, en el sentido en que es

<sup>7</sup> La cita completa es: “Del mismo modo la oposición absoluta entre el Ser y la Nada da lugar en Sartre a una recaída en lo positivo, a un sacrificio del Para Sí, con la diferencia de que Sartre mantiene con todo su rigor la conciencia de lo negativo como margen del ser, la negación de la negación no es en él una operación especulativa, un despliegue de Dios, y, por consiguiente, el En-Sí-para-sí es para él la ilusión natural del Para-Sí” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 121).

<sup>8</sup> La crítica de Merleau-Ponty a la ontología de Sartre puede ser de hecho formulada de esta manera, esto es, precisamente como una filosofía que desconoce el espesor, la profundidad, la pluralidad del Ser (1964a).

<sup>9</sup> “Hace falta una relación con el ser que se haga *desde dentro del Ser*” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 261, el subrayado es del autor).

la “modulación de nuestro ser-del-mundo” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 237) y no como un gran objeto o ser compacto exterior a nosotros.

Con la metáfora del ser como un ser de ‘doble hoja’, de ‘invaginación’, acentúa Merleau-Ponty que la relación del ser con el sujeto, con el mundo, no es una relación abstracta, artificial (1964a), sino una relación que se da como una estructura encarnada, como una estructura viva. La noción de estructura ocupa aquí, como observa Waldenfels (2005), un rol decisivo. La estructura, concebida como forma (*Gestalt*), es una estructura que no pertenece ni al orden del para sí ni al orden del en sí sino al *mismo* ser. En la noción de estructura está presente, entonces, una inherencia, una interioridad del ser, la cual no puede ser concebida ni como el rendimiento de un sujeto ni como una objetividad pura. En una nota de trabajo de su obra *Le visible et l’invisible* titulada *Gestalt* afirma Merleau-Ponty, en alusión a Heidegger, que por ésta se debe entender justamente una estructura de inherencia (*Gestalthafte*), esto es, sostiene seguidamente el autor, una *forma* vista desde dentro, pero no en el sentido de la observación o inspección interior de un sujeto sino desde dentro de nuestra experiencia, es decir, como una visión que se hace en la región, en el campo *formado* en nuestra experiencia (1964a). Se trata, entonces, con la concepción del ser como *Gestalt*, de concebir a éste como la *región* o el *campo* de nuestra experiencia, de la explicación, dicho en otras palabras, de la *trascendencia* como parte constitutiva de nuestro ser-del-mundo, del hecho fundamental de que, como dice Merleau-Ponty, *hay algo* para nosotros: hay cosas, hay los otros, ‘hay el ser’. La idea del ser como *Gestalt*, entonces, muestra la idea del espacio vivido como la nueva dimensión del ser, justo en el modo de una estructura sensible de inherencia entre el ser y nosotros. Este espacio se caracteriza por ser, acentúa Merleau-Ponty, un espacio topológico (*l’espace topologique*) – a diferencia del espacio geométrico, homogéneo, característico de las ontologías clásicas –, en el sentido de ser un *espacio habitado*, en el que, por decirlo así, estamos *dentro*, “es decir, cortados desde una voluminosidad total que me rodea, en donde yo estoy, que se encuentra tanto como detrás como en frente de mí [...]” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 273). Dicho en forma más precisa la metáfora del ser como ser de invaginación significa que la estructura de éste es comprendida como un entre-campo (*Zwischenbereich*), en el sentido de ser un *espacio* con profundidad

– con relieves –, de vecindad – de articulación –, en últimas, de cruce<sup>10</sup>. Merleau-Ponty hace uso aquí nuevamente de la terminología saussuriana y concibe la estructura del ser como sistema ‘diacrítico, opositivo, relativo’, para acentuar que tal estructura, como lugar de cruce, de entrelazamiento, debe ser entendida ante todo como acontecimiento originario de diferenciación, cuya *diferencia* no aspira a ser articulada en una identidad<sup>11</sup>. Se trata de entender, de este modo, el ser como un *ser estructural* (1964a), cuya estructuración es *ella misma* un sistema de diferenciación y no una estructuración fundada en una unidad ideal. La estructura del ser como estructura de inherencia (*Gestalthafte*), como una estructura vista *desde dentro* del ser – en su inherencia, como hemos subrayado –, es precisamente una estructura de quiasmo.

El quiasmo<sup>12</sup>, entendido en general como el vínculo sensible en que se encuentra la percepción y las cosas, desde el cual se comprenden las otras relaciones quiasmáticas yo-otro, yo-mundo<sup>13</sup>, es para

<sup>10</sup> Se podría afirmar que categorías como estructura, pliegue, cavidad, quiasmo, entrelazamiento, carne, tejido, reversibilidad, profundidad, verticalidad, dimensión, utilizadas por Merleau-Ponty para explicar su concepción del ser, tienen precisamente por función mostrar que el *entre*, como espacio de cruce, se caracteriza por ser una estructura que define la estructura misma del ser. La dimensión que adquieren estas categorías en la obra posterior de Merleau-Ponty, especialmente las de *quiasmo* y *carne*, han motivado la denominación de su filosofía justamente como una filosofía del *entre*, del *lugar de cruce*. Merleau-Ponty mismo sostiene en una nota de trabajo que la filosofía sólo puede consistir en mostrar la *articulación* sujeto-mundo, en “[...] instalarse en la orilla del ser, no en el para sí ni en el en sí, sino en la juntura, donde se cruzan las múltiples entradas del mundo” (1970, p. 313).

<sup>11</sup> En este sentido entendemos la observación de Merleau-Ponty cuando afirma que nuestra transcendencia, como aquello que nos diferencia de las cosas, de los demás, es la de una “identidad en la diferencia” (1970, p. 272), en el sentido de una identidad que es y permanece originariamente como diferencia.

<sup>12</sup> Fenómeno que designa, en el campo de la fisiología, el *quiasmo óptico* o entrecruzamiento de los nervios de los ojos. Ya en su conferencia de 1951 *L’homme et l’adversité* refiere Merleau-Ponty, en el contexto de la experiencia del otro, el uso que hace Valéry de la noción de quiasmo como *intercambio* entre dos miradas, en virtud del cual, afirma citando a Valéry, “l’on n’est plus tout à fait deux et il y a de la difficulté à demeurer seul [...] un chiasme de deux “destinés”, de deux points de vue” (1960, p. 294). Esta conferencia fue presentada en *Rencontres internationale de Genève*, publicada por primera vez en 1952, en la obra conjunta *La connaissance de l’homme au XX siècle*, editorial La Baconnière, y 8 años más tarde en *Signes*. La discusión completa suscitada por la ponencia fue publicada en el 2001 como anexo en *Parcours deux* (1951-1961), edición *Verdiert*. En *Loeil et l’esprit* aparece nuevamente la figura del quiasmo como quiasmo entre “un oeil et l’autre” (1964b, p. 21). En relación con la noción de *quiasmo* en la obra de Merleau-Ponty ver Herkert (1987).

<sup>13</sup> En la nota de trabajo titulada *Quiasmo- reversibilidad* observa Merleau-Ponty que el quiasmo existente entre el sujeto corporal y las cosas revela el quiasmo cuerpo-mundo. Propio de una ontología indirecta será el estudio de este *doble quiasmo*, de estas “dos hojas”, a partir del cual “debe encontrarse la estructura del ser” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 317).

Merleau-Ponty ante todo un fenómeno de entrelazamiento (*entrelacs*)<sup>14</sup> en el que resulta artificial distinguir qué hace parte del mundo, de las cosas, y qué de nosotros.

Es en virtud de este entrelazamiento, como el quiasmo existente en las manos que se tocan, en el que se da un co-funcionamiento en un mismo órgano<sup>15</sup>, como se revela nuestra *pertenencia* a un mismo mundo, a un mismo ser. El ser como ser de “doble hoja”, de pliegue, es precisamente la idea de un ser para quien su “otro lado” es verdaderamente eso, es decir, aquello que le pertenece esencialmente, como a una hoja el reverso y el anverso, a un pliegue el adentro y el afuera. En este sentido el cruce que caracteriza al quiasmo debe ser entendido como una “relación” de *implicación*, de copertenencia (*Zusammenhörerichkeit*), como dirá Merleau-Ponty en alusión a Heidegger<sup>16</sup> y no como el simple punto formado por dos líneas divergentes que se cruzan<sup>17</sup>. Ahora bien. La “relación” que tenemos con el espacio, como relación de implicación, de copertenencia, es, entonces, justamente la de una espacialidad vivida, ya que el espacio es percibido como “nuestra otra cara”, en el sentido que tiene la profundidad, el espesor de nuestra vida. El espacio *en* donde estamos *es* lo que somos – habla de nosotros mismos –, pero este *en*, concebido como un fenómeno de quiasmo, de diferenciación, impide plantear de entrada esta “relación” en términos de una identidad absoluta. Formulado de otra manera: hay una interioridad en nuestra experiencia corporal, una referencia a sí misma – una mismidad – que nos impide identificarnos plenamente con las cosas, con el mundo, con los otros, justo porque es una interioridad que nace ya como *diferencia*, en la medida en que se encuentra entrelazada con una exterioridad – las cosas, el mundo, los otros – que constituye su

<sup>14</sup> El cuarto capítulo de *Le visible et l'invisible* lleva por título precisamente *L'entrelacs-le chiasme*.

<sup>15</sup> Refiriéndose a la relación de quiasmo escribe Merleau-Ponty: “[...] es porque existe entre ellas, a través del espacio corporal, como existe también entre mis dos ojos, una relación muy especial que hace que sean un sólo órgano de experiencia, como hace que mis dos ojos sean los canales de una sólo visión cíclopea” (1970, p. 176).

<sup>16</sup> En una nota de pie de página observa Dastur que, aunque Merleau-Ponty cite *Identidad y diferencia* (2006) de Heidegger sólo dos veces en sus *Notes du Cours* de 1959-1961, se podría decir que hay muchas referencias a este libro en las Notas de Merleau-Ponty (DASTUR, 2001).

<sup>17</sup> Hay quiasmo entre dos líneas si se reconoce la *vecindad* existente entre ellas, esto es, que se trata de dos dimensiones – de sentido – que pertenecen a un mismo ser. Refiriéndose a Wolfgang Metzger (1936) afirma Merleau-Ponty: “Entonces las dos imágenes, diferentes y no superponibles, “cuajan” de repente como perfiles en profundidad de la misma cosa” (1970, p. 266).

propio movimiento de despliegue – espacialización – como fenómeno de diferenciación de sí misma. Esta idea del espacio como espacialidad vivida, sostenida en la forma de un quiasmo, replantea, por supuesto, nuestra concepción del sujeto – corporal – y de la identidad e introduce la paradoja de una identidad como “diferencia de la diferencia”, pues se trata de entenderla como una interioridad, una mismidad que nace ella misma como *división* originaria del sujeto corporal y del mundo, esto es, entrelazada con una otredad, con una exterioridad sólo *desde* la cual puede afirmar su diferencia. La tematización del espacio como espacio habitado corporalmente será también la ocasión de comprender, de forma tal vez más precisa, el sentido de esta relación de implicación, de *copertencia corporal* entre el sujeto y el mundo.

### El cuerpo como expresión o el habitar corporalmente en el espacio

En la primera parte de la *Phénoménologie de la perception* dedicada al cuerpo el autor explica el ser espacial de éste, su *ser-del-mundo*, junto a otras determinaciones fundamentales como la sexualidad y el lenguaje. La espacialidad del cuerpo, a diferencia de la espacialidad de los objetos – espacialidad posicional –, sostiene Merleau-Ponty, es una “espacialidad situacional” (1984, p. 117), en el sentido en que el espacio “ocupado” por él no es un espacio adquirido por la posición que toma en relación con otros cuerpos, sino un espacio de experiencia como espacio *habitado* corporalmente. Se trata de comprender aquí, como hemos planteado al inicio, lo que significa *habitar* en el espacio a diferencia de la ocupación de las cosas en el espacio<sup>18</sup> y, más exactamente, cómo se debe comprender que este habitar en el espacio sea esencialmente un habitar corporal. Merleau-Ponty denomina a este espacio habitado *espacialidad corporal* con el fin de acentuar que el “aquí” del cuerpo, su ser situado, no indica una ubicación exterior al cuerpo, el hallarse físicamente en un lugar

<sup>18</sup> Waldenfels afirma, en relación con la concepción del espacio en Heidegger y Merleau-Ponty, que se trata precisamente de la pregunta por la diferencia entre las cosas, las entidades que están en un espacio, aquello que Heidegger denomina en *Sein und Zeit* “Innerweltlichkeit” de los entes, y nuestra estancia (*Aufenthalt*) en el espacio (WALDENFELS, 2000).

determinado, sino que el espacio percibido por el cuerpo le pertenece a éste originariamente. Esto equivale a afirmar que existir para el hombre – ser-del-mundo – es *ser* en el espacio, “hacer presa” (*prise*) en él, para decirlo con una expresión recurrente en esta obra (MERLEAU-PONTY, 1945), en el modo de estar arraigado, de vivir *en* él. El habitar el espacio como hacer “presa” en él no significa, por ello, un simple estar en el espacio, en un lugar ocupado por objetos dispuestos para él, sino una verdadera *posesión* del mundo, en el sentido “existencial”<sup>19</sup> que el autor asigna a la palabra tener, esto es, como ser. Si el hombre, entonces, tiene mundo por su cuerpo es precisamente porque es en virtud de éste como él se *instala* o habita el espacio, como quien se instala en una casa. Decir que el espacio es un espacio *habitado* por el cuerpo, un espacio vivido y no un espacio físico objetivo o un espacio geométrico – espacio pensado o representado –, significa afirmar que la experiencia del espacio se da como un espacio orientado, es decir, como un *espacio de sentido*. Si no necesitamos representarnos, por ejemplo, los distintos espacios del lugar donde vivimos para poder desplazarnos efectivamente en él, si sabemos con toda seguridad no solo donde está el cuarto de baño, el estudio, la sala, la cocina, etc., sino también la forma como accedemos a ellos; si al conducir un auto, al usar como apoyo un bastón, al bajar las escaleras, sabemos con seguridad las dimensiones del auto para no chocar, del bastón y de la escalera para no tropezar, ello se debe al poder del cuerpo de “apropiarse” del espacio, de percibir a éste como un *espacio corporal* de sentido. La Metáfora que utiliza Merleau-Ponty al definir el espacio corporal como “la oscuridad necesaria de la sala para la claridad del espectáculo” (1984, p. 117), ilustra el modo como el cuerpo habita el espacio. El espacio es un espacio corporal, en la medida en que las cosas, los lugares, las personas, significan – se hacen visibles – por el cuerpo, porque, dicho de otra manera, son percibidos por nosotros. Precisemos, entonces, esta idea del cuerpo como *lugar* del acontecimiento de sentido

<sup>19</sup> El análisis existencial hecho por Merleau-Ponty no significa, como él mismo aclara en la *Phénoménologie de la perception*, tomar la existencia como centro o punto de partida, si no se olvida además que su interés es destacar el carácter ontológico de su investigación frente a los riesgos de incurrir en un antropologismo.

de la percepción y así poder comprender mejor por qué la experiencia perceptiva se da como la forma originaria de habitar – corporalmente – en el espacio.

Se debe subrayar que, en primer lugar, el cuerpo no es sujeto constituyente de sentido sino el *lugar* donde se forma, donde acontece éste y ello porque el sentido se da en el *momento mismo* de la percepción, como un sentido que no es localizable en un espacio físico del cuerpo sino justamente como una experiencia que *se hace* en las cosas, en el mundo. Si la percepción del cuerpo se hace en las cosas, en el mundo, esto es, si es únicamente percibiendo las cosas como puede él percibirse a sí mismo, ello equivale a afirmar que el *lugar* del cuerpo, como *lugar* de la percepción, es el propio mundo. Cuando vemos o tocamos este o aquel objeto la percepción que tenemos de él se hace efectivamente en él y no en mi cuerpo como algo que pudieramos señalar con el dedo<sup>20</sup> sino en el vínculo, en el *lugar* formado entre él y nuestro cuerpo: En el mundo como apertura de sentido abierta por nuestro cuerpo. Al inicio de su obra *Le visible et l'invisible*, en donde se retoma el tema de la percepción y del cuerpo, planteará su autor nuevamente el carácter esencialmente espacial de la percepción como una percepción que no se hace, en sentido estricto, en el interior de un sujeto, sino en las cosas, en el mundo<sup>21</sup>. Si se considera la percepción *ella misma*, afirma Merleau-Ponty, esto es, no una idea o representación de ella sino en el *momento mismo* de la percepción, se debe reconocer que ésta acontece “como si mi visión del mundo se hiciera en un punto del mundo” (1970, p. 23)<sup>22</sup>. Si ciertamente no hay otro lugar de la percepción que no sea el cuerpo, pues afirmar lo contrario significaría aceptar una posición animista en la filosofía de Merleau-Ponty, se debe decir que ese “punto del mundo” donde se hace nuestra visión es

<sup>20</sup> La expresión es de Waldenfels (2005, p. 63).

<sup>21</sup> En su libro *L'œil et l'esprit* formula Merleau-Ponty de la siguiente manera esta misma idea al referirse al cuerpo como un *vidente-visible*: “Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même [...]. Ces reversements, ces antinomies sont diverses manières de dire que la vision est prise ou se fait du milieu des choses [...]” (1964b, p. 19).

<sup>22</sup> Merleau-Ponty se refiere al ejemplo de la percepción de una mesa: “[...] sólo la veo cuando se haya en su radio de acción; por encima de ella está la masa oscura de mi frente, más abajo el contorno menos preciso de mis mejillas; visibles ambas en el límite y capaces de ocultarla, como si mi visión del mundo mismo se hiciera desde cierto punto del mundo” (1970, p. 23).

el *lugar* de nuestro propio cuerpo. Nuestro cuerpo, en sentido estricto, no está más acá o más allá de las cosas o del mundo, sino en medio de ellos “como el corazón en el organismo” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 219). Es lo que se quiere decir precisamente cuando se afirma que la percepción *se hace* en las cosas. Si ver la mesa de trabajo, en el ejemplo aludido por el autor en lo *Le visible et l’invisible*, significa ver emerger de ella nuestro cuerpo, es porque esta experiencia de ver no se “inicia” propiamente en nosotros, es decir, la mesa no es para nosotros un objeto ubicado en un espacio objetivo, la mesa aquí delante de nosotros para ser explorada con nuestra mirada, sino la mesa como espacio de nuestra propia experiencia, como un objeto que tiene el *espesor* de nuestra vida<sup>23</sup>, ya que se encuentra *arraigado* en nuestra existencia corporal. La percepción de la mesa concebida, por ello, como un *acontecimiento de expresión* de nuestra vida corporal.

El poder de *expresión* del cuerpo consiste en su poder de habitar en el espacio. Decir que el cuerpo *habita* en el espacio significa justamente afirmar que cada percepción es *expresión* de nuestra existencia, de la manera como nos hemos apropiado del espacio, como nos orientamos y vivimos en él. “Aquello” que expresa el cuerpo no es, entonces, esta o aquella vivencia interior, este o aquel pensamiento, sino nuestra propia manera de ser-del-mundo, de habitar en el espacio. La expresión del cuerpo, en este sentido, no convierte al cuerpo en medio para la exteriorización de pensamientos o ideas, sino que ella es justamente *expresión del mismo cuerpo*, en el sentido en que ella habla de la manera en que el cuerpo habita en el espacio. La experiencia de habitar en el espacio como expresión del cuerpo pone de presente, entonces, que nuestras acciones, nuestros comportamientos, son *ellos mismos* la expresión de nuestra manera de vivir y no, en sentido estricto, la expresión de la vida interior de un sujeto, de sus vivencias, a modo de puros signos corporales externos que expresan o hablan de ellas. Afirmar, por ello, que hay una expresión propia del cuerpo equivale a reivindicar una manera originaria de decir, de hablar del cuerpo “con” sus acciones,

<sup>23</sup> Explicar qué significa que la experiencia del espacio tenga el *espesor* de nuestra vida, fue, en gran parte, el proyecto emprendido por Merleau-Ponty en la *Phénoménologie de la perception* de llevar a cabo una restitución ontológica de ésta.

sus comportamientos, sus hábitos. En efecto, cuando Merleau-Ponty afirma que el “cuerpo habla” (1984, p. 214) no hace simplemente uso de una metáfora sino que desea subrayar este poder originario de expresión del cuerpo que consiste en habitar en el espacio, en las cosas, el poder que tiene de orientarse en ellas, de que ellas se organicen y signifiquen en torno a él. Pero el interés aquí no es preguntar por la posibilidad de hablar o no de un lenguaje del cuerpo<sup>24</sup>, sino más exactamente comprender en qué medida la experiencia de expresión del cuerpo consiste en una experiencia de habitar corporalmente en el espacio.

En su escrito posterior *La prose du monde*<sup>25</sup> dirige Merleau-Ponty su crítica a la concepción tradicional de la expresión que concibe a ésta fundamentalmente bajo el ideal de “adecuación” entre la expresión y lo expresado. Expresar, afirma el autor, consiste en “reemplazar” (1971, p. 25) el sentido de una percepción o de una idea por un signo – adecuado – que la enuncia. Esta concepción parte del hecho de suponer una correspondencia entre el signo y la expresión, de acuerdo con la cual podemos expresarnos, decir algo, si encontramos el signo o las palabras adecuadas que expresen significaciones ya existentes, como quien “busca un martillo para clavar un clavo o unas tenazas para arrarcarlo” (1971, p. 180). La expresión, por el contrario, es una *experiencia* que se caracteriza porque en ella se da la emergencia de un sentido nuevo. La palabra no es sólo un signo que tenga por función expresar un pensamiento sino mucho más una experiencia viva del lenguaje, un hablar que, como experiencia de apropiación de la lengua en nosotros, no se limita a hacer uso de sus significaciones disponibles, preestablecidas, sino que las modifica y las transforma, instaurando un sentido nuevo. Y esto vale también, advierte permanentemente Merleau-Ponty, para la experiencia de expresión del cuerpo. Si percibir una cosa es sinónimo de comprender su sentido, ello se debe a que la percepción “tiene”, como la palabra, su propio sentido, en el modo en que éste no es el

<sup>24</sup> En el capítulo titulado *Der leibliche Ausdruck* pregunta Waldenfels “¿Es el lenguaje del cuerpo realmente un *lenguaje* [...]” (2000, p. 237, subrayado del autor, traducción mía). Existe, en efecto, afirma el autor, una expresión, un lenguaje del cuerpo que no sólo se limita a acompañar al lenguaje propiamente tal, sino que él consiste en tener su propio sentido. A esta forma de expresión corporal denomina Waldenfels “corporeidad extralingüística” (2000, p. 235, traducción mía).

<sup>25</sup> Especialmente los capítulos *Le fantôme d'un langage pur* y *La science et l'expérience de l'expression*. (MERLEAU-PONTY, 1969).

resultado de una relación de adecuación, determinada por la significación previa que tengamos del objeto percibido en cuestión, sino que tal sentido surge, es dado, en el momento mismo de la percepción.

El poder de expresión, de interpretación del cuerpo, se muestra incluso en la concepción de la percepción como hábito perceptivo. Percibir un objeto no consiste en una suerte de "lectura" que haría la percepción de los datos captados, a modo de signos del objeto, cuya gradual apropiación sería la garantía de una mayor o menor comprensión de su sentido (MERLEAU-PONTY, 1945). La noción de hábito aplicada a la percepción pone ante todo de presente que la "relación" del signo y la significación no es, en primera instancia, una construcción efectuada por el análisis intelectual, sino un fenómeno de significación que se da en nuestra propia experiencia perceptiva. Si, en el ejemplo del bastón, éste, como hemos observado, no es una simple prótesis, un instrumento externo al cuerpo sino que se convierte en órgano de percepción, se debe a que "el hábito no consiste en interpretar las presiones del bastón en la mano como signos de ciertas posiciones de bastón y éstas como signos de un objeto exterior, ya que el hábito nos dispensa de hacerlo" (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 169). Los movimientos que el ciego efectúa con el bastón no son, entonces, signos que expresen cabalmente significaciones ya establecidas, esto es, las diferentes maneras conocidas en que un ciego hace uso del bastón, sino que expresan la forma en que el ciego percibe "con" el bastón. Como en el ejemplo de la ira la cara sonrojada no es un signo externo que exprese, que corresponda al significado ya conocido de la ira, sino la ira misma, los movimientos del bastón no son signos externos que expresen significaciones ya conocidas de la forma de percibir de un ciego con el bastón sino que son la forma misma como el ciego percibe "con" el bastón, como las cosas significan para él en el momento en que son percibidas "con" éste, la manera que tiene él de orientarse, de habitar el espacio. Afirmar que, entonces, la expresión del cuerpo no es la expresión de *significaciones* ya establecidas conlleva comprender a ésta justamente como un *acontecimiento de sentido*, como una expresión que se hace en el momento mismo de la percepción.

En el capítulo tercero de *La prose du monde*, titulado “*Le langage indirect*”, define Merleau-Ponty la expresión de la percepción como una expresión que no se reduce precisamente a coincidir con lo expresado, con las “significaciones” ya establecidas, sino que se caracteriza esencialmente por fundar un nuevo sentido:

Cualquier percepción y cualquier acción que la suponga, en una palabra cualquier acción de nuestro cuerpo, es ya *expresion primordial*, o sea no el trabajo segundo y derivado que sustituye lo expresado por signos dados ya a su vez con su sentido y su norma de empleo sino la operación que comienza por constituir los signos como tales, que hace habitar en ellos lo expresado, no bajo la condición de una convención previa cualquiera, sino mediante la elocuencia de su misma disposición y configuración, que implanta un sentido en lo que no lo tenía [...] (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 124).

Si habitamos el espacio como quien habita una casa, como hemos dicho, no lo es porque nos podamos orientar en ella a modo de una vieja costumbre, en el sentido de una percepción referida fundamentalmente a significaciones preestablecidas, fijas, sino, por el contrario, porque nuestra percepción, como la palabra, no se limita al orden de lo ya percibido, ya que *aquello* que ella “expresa” es, en últimas, el modo como habitamos el espacio, el mundo. La experiencia de expresión del cuerpo – como la de la palabra – consiste precisamente en percibir el sentido de las cosas como un *exceso*, como un *acontecimiento de expresión*, en donde el sentido de las cosas percibidas no se reduce a lo ya percibido, a lo ya dicho sobre ellas. Toda expresión, afirma Merleau-Ponty ya en la *Phénoménologie de la perception* (1945), es *creadora*, en la medida en que no consiste en remplazar una nueva significación por una significación ya conocida sino en expresar un sentido nuevo. No se trata con ello de afirmar que en toda percepción se dé una experiencia de creación de sentido como la vivida en la experiencia del arte, sino de observar que lo expresado en la percepción – lo percibido en ella – es vivido realmente como un *acontecimiento* de sentido, esto es, no como la simple repetición y confirmación mecánica de un sentido ya

establecido, sino como un sentido susceptible siempre de ser modificado, descubierto, aprendido.

En diferentes pasajes de su obra se refiere Merleau-Ponty a este *acontecimiento de sentido* que caracteriza la percepción como expresión creadora en los términos de una “significación atmosférica” o de una “constelación de sentido”, concebida esencialmente como un fenómeno de espacialización. Merleau-Ponty utiliza al respecto el ejemplo de la percepción de un color para mostrar que incluso con la percepción de una “cualidad” no se trata de la percepción de un simple dato sino de la percepción de una “configuración espacial” (1984, p. 26). El color azul, afirma Merleau-Ponty, más que ser la simple cualidad de un objeto es, como toda sensación, un modo particular de ser *en el mundo, en el espacio*, que se ofrece a nuestra mirada, a nuestra percepción como algo *constitutivo* de éste, pero no porque no podamos pensar el color sin espacio, advierte el autor, sino porque no habría, en sentido estricto, percepción del espacio sin color. Si la percepción del color azul, al igual que la del color verde, puede ser de “descanso y concentración” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 226), lo es no porque ésta sea la significación objetiva bajo la cual comprendemos el azul sino porque ella es un modo particular de ser de la región coloreada que solicita de nosotros “cierta manera de mirar, lo que se deja palpar por un movimiento definido de mi mirada. Es cierto campo o cierta atmósfera ofrecida a la potencia de mis ojos y de todo mi cuerpo” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 226).

Ahora bien. Si el azul es un modo de ser-del-espacio, lo es, entonces, no porque sea propiamente un color-objeto que nos imponga una sensación de descanso y concentración “identificable” con todas las experiencias que podamos tener del azul sino que tal modo de ser del azul – el poder significar, entre otros aspectos, descanso y concentración – expresa justamente la manera como nosotros lo percibimos. El azul puede, en otras palabras, significar descanso y concentración porque es una significación “ofrecida”, como se lee en la cita anterior, a *todo* nuestro cuerpo, en la medida en que concierne, en que involucra el sentido de toda nuestra experiencia, de nuestra existencia corporal. Se trata de comprender aquí precisamente el hecho de que la percepción de un color

posea una *significación atmosférica*, dirá Merleau-Ponty al inicio del capítulo *Le Chiasme* de su obra *Le visible et l' invisible*, esta vez en relación con la percepción del color rojo. El color posee una *significación atmosférica*, en el sentido en que ésta no se encuentra del lado del objeto, a modo de una cualidad suya, ni del lado del sujeto, a modo de un concepto o significado preestablecido, sino que emerge de “una rojez menos precisa, más general” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 165)<sup>26</sup>, esto es, de nuestro propio campo de experiencia: emerge como la *diferencia* nacida de la oposición y contraste con las demás significaciones que forman o *articulan* el campo de nuestra experiencia sensible. La significación atmosférica del color indica, entoces, la forma como el color llena o habita el espacio como espacio percibido por nosotros. Así como la atmósfera de un espacio, de la casa donde vivimos, de una calle, emerge *entre* las cosas, esto es, de la forma en que éstas están organizadas en el espacio, de las múltiples relaciones que sostienen entre sí cada vez que son percibidas por nosotros, así la significación del color emerge *entre* las cosas que forman el campo de nuestra experiencia, en el modo en que es, afirma Merleau-Ponty, *segregada* por ellas. El campo o espacio de nuestra experiencia tiene que ver más, por ello, con la idea de una *textura* o *tejido* de significaciones sensibles que se forma en el momento en que percibimos, a modo de un entrelazamiento simultáneo – acontecimiento – de sentido. Se trata de concebir, entonces, el acontecimiento de sentido vivido en nuestra experiencia como una *significación atmosférica*, ya que él literalmente brota, emerge del tejido de significaciones, como una significación “sacada” del interior de nuestra experiencia<sup>27</sup>.

La significación como *tejido* formado entre las cosas es lo que Merleau-Ponty (1964a) va a llamar propiamente carne (*chair*), con el

<sup>26</sup> La cita completa dice: “Hay que entender primero que ese rojo que tengo ante los ojos no es, como se dice siempre, un *quale*, una membrana del ser sin grosor [...] Exige cierta operación de enfoque, aunque breve: emerge de una rojez menos precisa, más general, en la que mi mirada estaba presa y se sumía antes de fijarlo y fijarme en él. Y si ahora que lo tengo fijo, se hunden en él mis ojos, en su estructura fija, o vuelven a errar a su alrededor, recobra el *quale* su existencia atmosférica” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 165).

<sup>27</sup> La expresión del cuerpo como *significación atmosférica* o forma de habitar corporalmente en el espacio debe entenderse, como anota Dastur, en el sentido originario que tiene la palabra expresión como *extraction*: “comme on dit ‘exprimer le jus d’un citron’” (DASTUR, 2001, p. 66).

fin de precisar aún más el tipo de vínculo establecido entre las cosas, el mundo y el cuerpo. La noción de carne, en este sentido, advierte el mismo autor, no posee una significación antropológica sino que señala justamente el ser carnal de las cosas – su ser visible – como una significación sensible que impide que concibamos a éstas como simples objetos sino como cosas percibidas, tejidas – encarnadas – en nuestro campo de experiencia. La carne de las cosas, su significación sensible, no es, por ello, “toda” la carne de nuestro cuerpo<sup>28</sup> sino justo el tejido, el entramado de significaciones sensibles formado entre ellas y nosotros. Ahora bien. Se trata de un tejido, de un entramado, pero justamente porque lo que percibimos no es ni un absoluto caos ni un absoluto orden, sino un campo, una constelación de sentido, en la que surge la significación como un acontecimiento de sentido de nuestra experiencia. Así, si percibir una cosa equivale a habitarla con nuestro tacto, con nuestra mirada, lo es porque el sentido de nuestra experiencia de tocar, de mirar, se da, como hemos dicho, como una significación atmosférica: Como una significación que emerge *entre* las cosas, que habita a éstas como carne, como tejido de significaciones sensibles.

## Conclusión

Refiramos finalmente, a modo de conclusión, lo dicho hasta aquí. La concepción del espacio como espacio habitado corporalmente, en el modo de la existencia de un *ser sensible* de las cosas y del mundo, fue aclarado, en primer lugar, desde la idea de una ontología como intra o endo-ontología. La exigencia de pensar al ser *desde dentro* del ser, en el sentido de un “desde dentro” de nuestra propia experiencia perceptiva, condujo a la idea del ser como un ser sensible, de quiasmo, para quien su exterioridad – su ser visible – no se opone simplemente a su interioridad – su ser invisible –. El vínculo sujeto-mundo, concebido como un entrelazamiento sensible de *implicación recíproca* – como ser de

<sup>28</sup> “Entre los colores y las presuntas entidades visibles se descubriría el tejido que los envuelve, los sostiene y los alimenta, y no es cosa, sino posibilidad, latencia y carne de las cosas” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 166).

quiasmo –, exige, por ello, no sólo reconocer la pertenencia originaria del sujeto al mundo – nuestro ser visible – sino a su vez la pertenencia originaria del mundo al sujeto – su ser sensible –. Hay un ser sensible de las cosas, del mundo y de los otros que, sin embargo, no se identifica plenamente con nuestro ser sensible, ya que nace como *fenómeno de diferenciación* respecto de nosotros mismos – *lugar de cruce* –, como aquello que “no somos” y con lo cual, sin embargo, no sostenemos una relación exterior. Un “no ser” las cosas, los otros, el mundo, que surge como la distancia, la trascendencia respecto de nosotros mismos y que, por ello mismo, no es simple carencia, ausencia de ser – negatividad negativa –, sino aquella distancia, aquella trascendencia que nos distingue de ellos – negatividad positiva –. La interpretación de esta “relación” de copertenencia entre el sujeto y el mundo como *estructura viva*, mostró que la experiencia que tenemos de las cosas y del mundo *se hace* en éstos, precisamente como una forma (*Gestalt*) o estructura de inherencia (*Gestalthafte*) de nuestra propia experiencia perceptiva, en donde el ser trascendente de las cosas, del mundo, es parte constitutiva – negatividad positiva – de ésta. El habitar corporalmente en el espacio significó así, desde esta primera aproximación, vivir la espacialidad del ser *desde dentro* del ser, en el sentido de un espacio *en* el que estamos dentro, en el modo de una *trascendencia* formada en nuestra experiencia sensible.

La tesis de la experiencia del espacio como un espacio habitado corporalmente se explicó, en segundo lugar, desde la idea del espacio como *espacio orientado*. La consideración de la existencia de una copertenencia mutua entre el sujeto – corporal – y el mundo significa reconocer a su vez un vínculo originario de implicación entre el cuerpo y el espacio, en donde éste define el propio ser del cuerpo como ser *situado* en el mundo. La experiencia del espacio como espacio orientado no se restringe, por ello, al dominio que tenga el cuerpo de determinadas coordenadas espaciales – el arriba, el abajo, la derecha, la izquierda,

etc. – sino que determina su ser como un ser espacial, en situación. El espacio vivido es mucho más el sitio (*situs*) de nuestro ser del mundo, de una experiencia perceptiva que habita a éste en el modo de una costumbre, en la que está empeñada, comprometida nuestra existencia. Pero el *sentido* de la costumbre (*Sitte*) como un hacer sitio, como un modo de habitar corporalmente el espacio, en la medida en que es un sentido que se hace *en el momento mismo* de la percepción, no es algo acabado o terminado, sino un sentido en formación.

La consideración de la experiencia perceptiva como una experiencia de *expresión creadora* nos permitió, finalmente, mostrar en qué medida ésta, como experiencia de *acontecimiento de formación* de un sentido nuevo, debe ser comprendida como una manera originaria de habitar corporalmente a éste. Para ello referimos la concepción del *acontecimiento de formación* de sentido en términos de una “significación atmosférica” o de una “constelación de sentido”. La experiencia de ver, así como en la experiencia de tocar, de hablar, consiste en un acontecimiento de sentido como fenómeno de espacialización, en donde, como en el caso de la percepción de un color, el sentido se forma *en* las cosas, como una “constelación” que *habita* el espacio de nuestra experiencia. Esta forma de habitar corporalmente el espacio fue entendida bajo la figura de un *tejido*, de una *textura*, aquello que Merleau-Ponty va a llamar carne (*chair*). La metáfora de la carne como el tejido o la textura viva de la que está hecho el espacio de nuestra experiencia permitió afirmar la existencia de un sentido sensible de las cosas, del mundo, sin pretender con ello sustentar la existencia en éstos de un ser sensible “para sí” mismo, ya que se trata precisamente de concebir el *vínculo* existente entre las cosas y del mundo – formado en nuestra experiencia perceptiva – como un ser de quiasmo, *reversible*.

### Referencias

DASTUR, F. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre Marine, 2001.

HERKERT, P. *Das Chiasma: Zur Problematik von Sprache, Bewußtsein und Unbewußtem bei Maurice Merleau-Ponty*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.

HEIDEGGER, M. *Der Satz vom Grund*. Ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann. Gesamtausgabe, 1997. bd 10.

HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000. (Gesamtausgabe, bd. 7).

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Ed. W. Biemel. Den Haag: M. Nijhoff, 1976a. (Husserliana, bd 6).

HUSSERL, E. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Ed. M. Biemel. Den Haag: M. Nijhoff, 1976b. (Husserliana, bd. 4).

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. Trad. J. Cabanes. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1985.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964a.

MERLEAU-PONTY, M. *Lo visible y lo invisible*. Trad. J. Escudé. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1970.

MERLEAU-PONTY, M. *L'oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964b.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY, M. *La prosa del mundo*. Trad. F. Pérez. Madrid: Tauros, 1971.

MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux: 1951-1961*. Verdier: Lagrasse, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de Cours*. Collège de France. 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, M. *Filosofía y lenguaje*. Trad. Hugo Acevedo. Buenos Aires: Editorial Proteo, 1969.

MERLEAU-PONTY, M. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lonrai: Verdier, 1996a.

MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours*. 1959-1961. Paris: Gallimard, 1996b.

METZGER, W. *Gesetze des Sehens*. Frankfurt am Main: Kramer & Co, 1936.

WALDENFELS, B. *Das leibliche Selbst*. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

WALDENFELS, B. *In den Netzen der Lebenswelt*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

Recibido: 08/10/2012

*Received:* 10/08/2012

Aprobado: 26/02/2014

*Approved:* 02/26/2014