

LA CONSISTENCIA ONTOLÓGICA DE *PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION*

Mariana Larison

Universidade de São Paulo, Brasil
malarison@yahoo.com.ar

El itinerario de la obra merleau-pontiana puede pensarse como un recorrido que, partiendo de un interés muy específico —el sentido y alcance del fenómeno perceptivo—, dará lugar, de manera sucesiva, a una fenomenología de la experiencia perceptiva, a una teoría de la expresión y a una ontología de lo sensible. Esta forma de considerar la obra merleau-pontiana, cuya corrección no ofrece grandes objeciones, puede sin embargo dar lugar a ciertos malentendidos. Entre ellos, por ejemplo, el de considerar la ausencia de una perspectiva fuertemente ontológica dentro del llamado período fenomenológico, así como, de manera correlativa, el abandono de una perspectiva fenomenológica en la última etapa de su obra, caracterizada por la construcción de una ontología del mundo sensible.

Sin entrar aquí en todas las consecuencias de este posible malentendido, nos interesa, en el presente trabajo, poner de relieve la inconveniencia de la primera parte del mismo, esto es, la posible suposición de la falta de una perspectiva ontológica en sentido fuerte en los análisis fenomenológicos de *Phénoménologie de la perception*. Nos interesa pues mostrar que, bien por el contrario, existe una ontología implícita —mas no por esto menos importante— en la obra de 1945, y señalar, consecuentemente, el sentido y el lugar central que ésta adquiere en la economía general de la obra. Nuestra tesis será, desde esta perspectiva, que esta ontología implícita —sobre la que Merleau-Ponty construye sus detalladas descripciones de la experiencia perceptiva— configura, al interior de *Phénoménologie de la perception*, una tensión que la obra misma no conseguirá resolver, tensión que consistiría en la

afirmación de la parte de nuestro autor de una perspectiva de la corporalidad que supera la alternativa del en-sí y del para-sí, y la afirmación simultánea de una metafísica aun pensada -bien que *malgré lui*- en términos dualistas.

Para esto, analizaremos, en un primer momento, la estructura de la percepción vivida tal como ésta es desplegada en las descripciones merleau-pontianas a lo largo de las dos primeras partes de la obra en cuestión. Luego, pondremos de relieve, en un segundo momento, las relaciones que el texto establece, en su tercera parte, entre el sujeto de la percepción —esto es, el cuerpo propio— y las nociones de conciencia y de subjetividad para poder, finalmente, establecer la íntima conexión entre las nociones de corporalidad, subjetividad, conciencia y temporalidad que nos permiten hablar aquí de ontología dual subyacente a los análisis de *Phénoménologie de la perception*.

1. La percepción de un objeto externo, sostiene Merleau-Ponty, es posible sobre la base de un saber marginal sobre la unidad de nuestro propio cuerpo. Este saber implícito de la unidad de los sentidos, y en términos generales, de la unidad del propio cuerpo es la condición de posibilidad de la unidad de los objetos exteriores. A este saber no temático sobre la topografía del cuerpo propio refiere la noción de «esquema corpóreo», tomada por Merleau-Ponty de la neurología de principios del siglo XX¹. En su versión merleau-pontiana, el esquema corpóreo refiere al fenómeno por el cual es posible dar cuenta del comportamiento del sujeto preceptor —esto es, el cuerpo vivido— respecto de su propia espacialidad, de su unidad y del saber que sobre ellas posee². El tipo de conocimiento que se pone de manifiesto a través de la descripción del esquema corpóreo es llamado por Merleau-Ponty “practognosia”³, designando así un saber eminentemente práctico, un modo de acceso a los objetos y al mundo que escapa del ámbito de las representaciones objetivas.

Ahora bien, el saber que el cuerpo tiene de sí a través del esquema corpóreo es un saber cuyo origen se sitúa en la relación misma con las cosas, a través de su

¹ Principalmente a través de las figuras de H. Head y P. Schilder y sus obras: H. Head *On disturbances of sensation with special references to the pain of visceral disease*, Brain, 1893; *Sensory disturbances from cerebral lesion*, Brain, 1911-1912. P. Schilder, *Das Körperschema*, Berlin, Springer, 1923.

² *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 116ss. En adelante PP.

³ PP, p. 164.

mediación. Esta mediación, que no es otra que la percepción misma puesta en acción, presenta, si la consideramos en detalle, una organización particular: si releamos, en efecto, las descripciones de la experiencia vivida por el cuerpo propio a lo largo de PP, veremos que la especificidad de esta experiencia no es otra que su estructura temporal. Esta estructura, tomada en su movimiento viviente, puede dividirse en dos momentos que son, en sentido estricto, simultáneos: a) por un lado, en lo que podríamos denominar un plano "horizontal", se produce, en el sujeto de la percepción, un entrelazamiento de las experiencias pasadas con las presentes y futuras que determina el modo específico de aprehensión perceptiva en la percepción presente. La actualidad corporal adquiere una profundidad temporal, de la que surge la distinción entre cuerpo actual y cuerpo habitual⁴. b) Por otro, en un plano "vertical", la profundidad temporal del presente se proyecta hacia el mundo en la unidad sintética de los diferentes sentidos entre sí por un lado, y de la sensibilidad y el objeto exterior por otro⁵.

a) En la percepción actual se presenta siempre un *décalage* entre la actualidad de las capacidades perceptivas y de lo percibido, y la necesidad de una historia anterior del sujeto y del objeto para que lo actual tenga sentido. Para que haya experiencia actual, debe haber una sedimentación de experiencias anteriores que no necesariamente se corresponde con las capacidades actuales del propio cuerpo. Quien percibe y lo dado remiten siempre más allá de sí mismos, y esta remisión se funda en la estructura temporal del sujeto de la percepción. En este sentido, la habitualidad corpórea se presenta como el advenimiento en cada presente de un pasado pre-personal y cada presente como un resultado de la totalidad del tiempo. La existencia unifica entonces todos sus momentos, momentos entre los que se encuentra el cuerpo orgánico. El cuerpo orgánico es, desde este punto de vista, el pasado que la existencia asume. Entre el cuerpo orgánico y la habitualidad —entendida como pasado que configura el presente—, sólo existe una diferencia de grado, del mismo modo que entre la habitualidad y la actualidad del propio cuerpo,

⁴ Cfr., como ejemplos de este nivel, principalmente los análisis sobre la habitualidad corpórea, ubicados en la primera parte de PP, "Le corps propre", y desarrollados notablemente a través de la exégesis de casos de percepción mórbida.

⁵ Cfr., como ejemplos de este nivel, los análisis sobre la unidad de los sentidos y sobre la unidad de la cosa percibida, ubicados principalmente en la segunda parte de PP, "Le monde perçu".

o entre ésta y la conciencia del mismo. No es posible hablar, pues, de diferencia de sustancias en el sujeto de la percepción, sino de grados temporales.

b) A partir de la superposición permanente de estratos temporales, el cuerpo se configura como unidad que no anula sus diferentes momentos. Tampoco obtura la especificidad de sus diferentes sentidos en la experiencia de un objeto. Hay una experiencia unitaria de la diferencia sensorial, interna y externa. Las relaciones entre las distintas sensaciones que confluyen en un solo aspecto de la cosa, entre los distintos aspectos de la cosa, entre las cosas mismas y entre éstas y el mundo como su horizonte, se encuentran siempre mediatizadas por el cuerpo. Es por esto que la unidad significativa y pre-lógica del objeto se funda, en definitiva, en el poder que tiene el cuerpo de absorber todas sus texturas a través de los distintos órganos sensoriales en un solo movimiento. El pasado configura así el presente sin borrar por esto la diferencia entre uno y otro y, paralelamente, el mismo presente es el lugar donde se produce el movimiento que unifica los diferentes sentidos en un solo instante, sin que estos sentidos se confundan entre sí. La unidad a través de la multiplicidad que ofrece el objeto, y de la multiplicidad misma de objetos, proviene pues de la unidad corpórea, unidad vivida y no pensada o representada. De este modo, el cuerpo se presenta como un sistema sinérgico y de equivalencias que los objetos reflejan en su modo de organización. Por otra parte, lo que une un presente a otro sin provocar la dispersión de los nuevos aspectos plificados es, según Merleau-Ponty, una síntesis de transición, síntesis de índole temporal y subjetiva que se fundamenta en la estructura misma del tiempo.

Ahora bien, si, como hemos visto, la condición de posibilidad de la experiencia corporal en tanto que sujeto de la percepción es la temporalidad, habrá que preguntarse, por una parte, cuál es la relación entre subjetividad y tiempo; y, por otra, cuál es el correlato objetivo de una subjetividad pensada en estos términos.

Retengamos para más adelante el primer problema y detengámonos ahora en el segundo. ¿Cuál es el correlato de un sujeto de la percepción descrito en estos términos? Es, en efecto, ante esta pregunta que la ontología implícita de PP comienza a tomar forma. Pues bien, si seguimos el desarrollo de la argumentación merleau-pontiana, el correlato del sujeto de la percepción definido como temporalidad es, curiosamente, un ser considera-

do como pura actualidad, es decir, como puro presente. Basta, para confirmar esta afirmación, remitirse a las descripciones de PP acerca del ser de lo percibido —es decir, a la especificidad de la cosa *qua* cosa, a su realidad, su unidad y multiplicidad significativa, su relación con las otras cosas y con el mundo en general, su espacialidad y su expresividad⁶— para ver enseguida que no encontramos allí, paradójicamente, más que el producto de la actividad corporal. Es decir, el resultado de la temporalización abierta por el cuerpo en ocasión de la vivencia de una percepción. Si lo analizamos bien de cerca, el ser de lo percibido parece reducirse, fuera de la actividad corpórea, a un puro ser sin fisuras. Dicho de otro modo, toda la cuestión en torno de la ontología de PP parece expresarse en la idea, explicitada por el propio Merleau-Ponty, según la cual “si la chose perçue n’avait pas fondé en nous pour toujours l’idéal de l’être qui est ce qu’il est, il n’y aurait pas de phénomène de l’être [...]”⁷.

Entendamos bien estas afirmaciones: es la percepción de una cosa en el presente la que funda para siempre nuestra idea de un ser que es lo que es. Es la percepción presente, pues, la que nos hace olvidar el horizonte temporal dentro del cual la percepción presente es posible. De este modo, lo presente o, en términos husserlianos, la impresión originaria, se universaliza al Ser en general. Es decir, se produce un “olvido” de las condiciones efectivas de la percepción vivida “et l’on serait tenté de croire un moment que le monde, s’il est quelque chose, ne peut être qu’une somme de choses analogues à cette pierre, le monde une somme d’instantants parfaits”⁸. Sin embargo —nos recuerda Merleau-Ponty—, vemos que ningún presente puede encontrar su correlato en el ser más que despidiendo hacia el horizonte los anteriores presentes y tendiendo inevitablemente hacia los venideros. Y que ningún aspecto de lo percibido puede separarse de las remisiones infinitas a las que nos invita tanto la cosa como el campo perceptivo, ni presentarse más que a-presentando el resto del espectáculo. Pero *quien otorga* la unidad de lo presente y lo a-presentado es la subjetividad que, de una manera que aun es necesario comprender, se *identifica*

⁶ Cfr. PP, cap.1, segunda parte, “Le sentir”, pp. 240-280.

⁷ *Ibidem*, p. 445.

⁸ *Ibidem*, p. 383.

con la temporalidad. De lo que no resta más que concluir que, *puesta toda la capacidad nadificadora del lado del sujeto, no resta al Ser más que la pura positividad*. En términos merleau-pontianos, *“la prétendu plénitude de l’objet et de l’instant ne jaillit que devant l’imperfection de l’être intentionnel”*⁹, es decir, surge de la abstracción del instante de su pasado y futuros vividos, y de los aspectos mentados pero no plenificados de lo percibido en el instante. El instante y lo percibido en él *tienen efectivamente*, por lo tanto, la plenitud mencionada. *Son plenamente*. De ahí la posibilidad de olvidar estos horizontes y de convertir el presente en eternidad¹⁰. El olvido lo es precisamente del carácter “vivido” de la impresión que se obtiene en la percepción “vivida” en el instante “vivido”. Desgajada de sus horizontes, lo presente *es* en términos absolutos: no hay nada *en* él distinto de él mismo. Lo diferente sólo lo circunda. Correlativamente, lo que no es presente, o queda del lado del no-ser, o participa de otro sentido del Ser que no es el de la identidad plena. No hay mucho que agregar aquí a lo ya señalado sobre el problema del concepto de impresión originaria por Derrida en *La voix et le phénomène*. Lo interesante para nosotros es lo que este problema significa en términos de la economía general de la PP. Lo que hay que subrayar aquí es que, en primer lugar, considerado de esta manera el ser de lo percibido, toda la dimensión de ausencia, profundidad y opacidad que forma parte del fenómeno perceptivo en general queda reducido al ámbito subjetivo. Si esto es así, dependerá del modo en que se defina la noción de subjetividad la posición de la obra toda. Brevemente, si existe alguna dualidad ontológica en el seno de la correlación intencional al interior de PP, esto sólo puede ser decidido a partir de la tercera parte de la obra, en donde se explicitan todos los supuestos metafísicos que dan lugar a las primeras descripciones.

2. En el momento en que comienza la tercera parte de PP, Merleau-Ponty ya ha establecido, a lo largo de las dos primeras, contra la tradición cartesiana de la dualidad sustancial, la unidad ontológica del cuerpo propio. Ha sido claro, a partir de una fenomenología de la percepción vivida, en qué sentido el cuerpo no puede ser definido como *res extensa*. También se ha

⁹ *Ibidem*, p. 384.

¹⁰ Y de ahí que “la perception de une seule chose fonde pour toujours l’idéal de connaissance objective ou explicite que la logique classique développe”. *Ibidem*, p. 383.

descartado la interpretación del ser del propio cuerpo en términos de "parasí", si esta noción se equipara a la de la conciencia pura. Ahora bien, mientras que la idea del cuerpo como *res extensa* ha sido desechada de plano, la categoría de conciencia no ha sido abandonada luego de estas descripciones. Por el contrario, reaparece en diversos contextos de la obra sin obtener, hasta el capítulo sobre el *cogito*, un estatuto claro y un análisis detallado.

Dos cosas es necesario entonces remarcar. En primer lugar, para comprender la identificación mencionada entre tiempo y subjetividad es necesario poner de relieve una equivalencia previa entre "conciencia" y "subjetividad", que sólo se vuelve evidente en la última parte de la obra. De manera más específica, la equivalencia que Merleau-Ponty establece entre "conciencia de sí" y subjetividad. En términos merleau-pontianos,

toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi, faute de quoi il ne pourrait pas avoir d'objet. À la racine de toutes nos expériences et de toutes nos réflexions, nous trouvons donc un être qui se reconnaît lui-même immédiatement, parce qu'il est son savoir de soi et de toutes choses [...] Il faut que l'acte par lequel j'ai conscience de quelque chose soit appréhendé lui-même dans l'instant où il s'accomplit, sans quoi il se briserait.¹¹

Podría decirse así de Merleau-Ponty lo que Torreti dice de Kant: "Kant reconoce el principio cartesiano según el cual la existencia subjetiva se revela en la conciencia de sí, negando tan sólo la consecuencia de que la existencia así revelada es la de una sustancia simple, por esto indestructible y por lo tanto eterna. La autoconciencia de la existencia subjetiva no es pues un síntoma o signo de que hay allí un ente sustancial que se manifiesta en ella pero intrínsecamente la trasciende: autoconciencia y existencia subjetiva son términos equivalentes, en cuanto la conciencia de sí es lo que propiamente constituye la subjetividad de la existencia"¹².

En segundo lugar, debemos distinguir dos sentidos del término "conciencia" dentro de PP: uno que refiere al espacio de decisión y acción voluntaria del sujeto, al ámbito propio de una intencionalidad objetivante y representativa, que tradicionalmente se ha opuesto al dominio de lo corpóreo. En otro sentido, "conciencia" no

¹¹ *Ibidem*, p. 426

¹² R. Torreti, *Kant*, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 201.

es un término opuesto a "corporalidad", sino que, por el contrario es una característica de lo corpóreo: el cuerpo es cuerpo consciente. De este modo, el carácter intencional de la subjetividad preceptora no se reduce a la esfera de la "conciencia intelectual", modo derivado de una conciencia más general. En la conciencia de algo, en sentido amplio, se mienta la "apertura a ..." que caracteriza a la corporalidad. Esta apertura es simultáneamente un saber del objeto y de sí. Intencionalidad, conocimiento y saber de este conocimiento definen la corporalidad como conciencia en sentido amplio. Sin embargo, por no renunciar a un término tan conflictivo, Merleau-Ponty cae en su propia trampa: la conciencia, aunque encarnada, reproduce una vez más sus propios límites. En otras palabras, cuando Merleau-Ponty piensa el movimiento conciencia-autoconciencia, no lo piensa en el primer sentido que hemos dado a este término, aquel que él mismo intenta relegar a un lugar secundario y derivado, sino que se refiere al segundo, es decir, a la conciencia en tanto que conciencia encarnada, brevemente, al cuerpo propio. Esta distinción es muy importante, pues todo lo que de aquí se construya no va a ser sobre el modelo desechado de la conciencia pura, sino sobre la conciencia entendida, en sentido amplio, como corporalidad. Si la conciencia de algo en general ofrece correlativamente la conciencia de sí, lo que debe preguntarse Merleau-Ponty a continuación, y lo que efectivamente hace, es cómo debe pensarse este "sí", sujeto de las descripciones realizadas sobre la experiencia vivida.

En este sentido, lo primero a notar es que el tipo de conocimiento que ofrece la conciencia de algo en la experiencia originaria donadora de sentido, que es la percepción vivida, no es ni un conocimiento claro, ni distinto ni total del objeto. Como ya se ha dicho, la cosa que se ofrece a nuestra percepción es, por definición y al mismo tiempo, presente (en la actualidad de lo sentido) y ausente (en los horizontes intencionales que se encuentran en ella siempre mentados), es decir, mienta siempre un "más allá" de sí que es constitutivo de la cosa *qua* cosa. En este sentido la aprehensión nunca es total. Por otra parte, en tanto la percepción no es considerada como un mero problema cognoscitivo más que en la actitud teórica, en cuanto vivida es un proceso que apela siempre a la experiencia sedimentada en los diferentes estratos de la corporalidad y que se caracteriza como un diálogo entre estos niveles corporales y el mundo, que no pasa por la instancia de la conciencia repre-

sentativa y voluntaria. Por eso el conocimiento que nos brinda siempre es opaco y no-consciente (en el sentido de una conciencia tética).

De este modo, la aprehensión de sí no puede darse si no hay aprehensión de algo percibido, el cuerpo percipiente sólo sabe de sí en la medida en que sabe de algo. En este sentido, la conciencia de sí es un *momento* de la percepción. Pero, como bien señala Barbaras¹³, la conciencia de sí es también *una percepción*. Y es una percepción puesto que el "sí" que resulta de esta autoconciencia tiene las mismas características de lo percibido en general: es parcial, intotalizable y ofrece siempre un excedente con relación a lo presente. En efecto, el "sí" que surge en el momento de la autoconciencia nunca se identifica de manera total con el que se manifiesta en la percepción actual: el "sí" que se dibuja en el movimiento de salida presenta siempre un excedente respecto del "sí" que se manifiesta en la vuelta. Pues bien, para Merleau-Ponty, esto mismo es la conciencia y esto mismo es la temporalidad. Dicho de otro modo, la conciencia es temporalidad, y es por esta razón que nuestro autor puede identificar el excedente del "sí" con respecto a su manifestación presente con la totalidad del tiempo sobre cada uno de sus momentos.

En resumen, si la subjetividad es pensada como el resultado del movimiento conciencia de algo (que aquí es percepción de algo) —conciencia de sí (autopercepción), y este movimiento se explica en términos temporales, entonces conciencia, subjetividad y tiempo son distintos nombres que refieren a un mismo fenómeno. De esta manera, el capítulo de la temporalidad cierra toda el proceso descrito a lo largo de la PP. Para comprender la subjetividad, es decir el movimiento "conciencia de"/"autoconciencia", debemos pues comprender el movimiento temporal.

3. Según la descripción que Merleau-Ponty ofrece del tiempo en el segundo capítulo de la tercera parte de PP, éste puede describirse como un movimiento único de auto-diferenciación que se despliega intencionalmente desde un presente hacia un futuro y un pasado. El presente mismo es intencional: surge en un campo de pre-

¹³ Cfr. sobre este punto R. Barbaras, "Conscience et Perception. Le cogito dans la *Phénoménologie de la perception*", en *Le tournant de la expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, pp. 159-182. Seguimos en líneas generales la interpretación de Barbaras sobre este punto.

sencia dentro del cual algo aparece *como* presente a la percepción. El tipo de aprehensión que funda esta "impresión originaria" no debe ser pensado sin embargo como el resultado de una intencionalidad de actos, sino como el resultado de otro tipo de intencionalidad, más profundo, que Merleau-Ponty, siguiendo a Heidegger, denominará trascendencia¹⁴. La trascendencia es aquí la efectivización permanente de la apertura que nos caracteriza en tanto sujetos encarnados, siempre en contacto con un campo de presencia a través de nuestro cuerpo.

Cada dimensión del tiempo —pasado, presente o futuro— implica intencionalmente las demás. La transición de un presente a otro se produce en el movimiento por el cual el futuro accede al presente y éste se aleja al pasado. La síntesis temporal no es más que la realización de esta transición: el mismo movimiento convierte la protensión en impresión, y a ésta en retención. No hay dispersión aquí, cada momento está contenido intencionalmente en los otros. El tiempo se presenta así como un movimiento regido por la extaticidad, por la permanente salida fuera de sí y vuelta sobre sí. Ninguna de estas dimensiones tiene sentido fuera de la unidad que las hace ser, esto es, del tiempo como movimiento unitario. Pero la unidad del tiempo no anula, con todo, la diferencia intencional que lo caracteriza: para que el tiempo sea tiempo, pasado y futuro tienen que existir como tales. Su modo de existir, insiste sin embargo Merleau-Ponty, no es el mismo que el del presente. El presente tiene el privilegio de ser el marco en el que se produce el entrelazamiento del sujeto y del mundo. Aquí el tiempo se da en *persona*: en el ahora se produce la identidad del presente y lo presente, la *presencia*. Cualquier concepción que reduzca los momentos temporales al presente, destruye la idea de tiempo. Sin embargo, pasado y futuro existen, pero bajo la forma del no-ser: ellos constituyen la mediación negativa de la dialéctica temporal. Dado que el mundo, considerado fuera de la relación perceptiva, es puro ser, lo que de negativo pueda encontrarse en él tiene que provenir de otro lugar. Este lugar, valga la metáfora, es el tiempo. Y el tiempo, valga la literalidad, es la subjetividad. Sin una subjetividad que introduzca la perspectiva de no-ser del pasado y el futuro, el mundo sólo es puro presente: "Le passé n'est donc passé, ni le futur futur. Il n'existe que lorsqu'une subjectivité

¹⁴ PP, p. 478.

vient briser la plénitude de l'être en soi, y dessiner une perspective, y introduire le non-être"¹⁵.

Cabe distinguir entonces al menos dos sentidos de ser de aquellas cosas que son, a partir de las descripciones merleau-pontianas. Por un lado, en sentido estricto, parece sólo poder predicarse el ser de aquello que es *presente*. En este sentido, todo lo que no es dado a la percepción en el modo de lo actual es un no-ser. Por otro lado, como todo lo que se me da en persona necesita, de manera esencial, de lo no dado, lo no dado actualmente (pero mentado intencionalmente) participa también del ser. De esta distinción es posible entender lo que antes señaláramos como "el ser pleno" que se ofrece en la percepción presente: en ella, considerada fuera de sus horizontes inmediatos, no existe ninguna huella de no ser. Es al carácter subjetivo de los horizontes temporales a quien hay que atribuir la posibilidad del no-ser.

Tomando, pues, *à la lettre* la relación del presente con el resto de las dimensiones temporales realizada por nuestro autor, encontramos la clave para comprender la identificación realizada anteriormente entre temporalidad y subjetividad: en efecto, si, por un lado, la subjetividad se caracteriza por la autoconciencia, el tiempo, por otro, es la estructura que la hace posible. La estructura del tiempo es la afección de sí a sí, el afectante es el tiempo como movimiento total, lo afectado es cada nuevo presente. Ambos son momentos abstractos del mismo proceso. De este modo, debemos comprender que, para que la "afección de sí a sí" que define al tiempo sea efectivamente "l'archétype du rapport de soi à soi et dessine une intériorité ou une ipsité"¹⁶, es necesario que exista alguna autopercatación de la afección, para no caer en el temor husserliano de una regresión infinita de "conciencias temporales". Es necesario que no haya tras de este movimiento otro flujo al que le quepa la tarea de hacerse consciente de sí mismo. Es necesario que el movimiento sea consciente de sí, que sea autoconciencia. Y la autoconciencia se realiza sólo a partir de la percepción presente: en el presente la "conciencia de sí" coincide plenamente con la "conciencia de algo".

¹⁵ PP, p. 481.

¹⁶ *Ibidem*, p. 487.

Conclusión

Tal como hemos intentado mostrar a lo largo de este trabajo, *Phénoménologie de la perception*, texto emblemático del período fenomenológico del pensamiento merleau-pontiano, lejos de ofrecer una perspectiva neutra desde el punto de vista ontológico y metafísico, se pierde en sus meandros. A pesar de las delicadas descripciones de la relación perceptiva que las dos primeras partes de la obra elaboran, en las que la complejidad de la relación intencional en términos corporales ofrece la posibilidad de pensar toda una nueva serie de categorías de análisis, el sentido de ser del Ser continua, con todo, intacto, pensado bajo el modelo del en-sí, de la pura positividad sin profundidad. Y la subjetividad, en su diferencia específica, al ser identificada con la autoconciencia y ésta como temporalidad, sigue siendo definida exclusivamente como negatividad. Que esta negatividad sólo pueda ponerse en marcha *en ocasión* de su encuentro con los entes, es secundario respecto de su caracterización. Que la temporalidad, tal como es descrita por Merleau-Ponty, contenga el momento del ser tanto como el del no-ser, es también secundario respecto del sentido de ser de ambos, en la medida en que el no-ser no constituye un momento del ser *per se*, y constituye en cambio aquello que la subjetividad, sólo ella, aporta al mundo. Desde este punto de vista, la PP resta, como sugerimos al comienzo de esta exposición, sometida a una tensión irresoluble que aparece en el momento de pensar, de manera simultánea, la corporalidad como subjetividad y la subjetividad como temporalidad. Si la corporalidad debe ser pensada, como nos los enseñan las descripciones de la experiencia perceptiva, fuera de la disyuntiva del en-sí y del para-sí, no es posible comprender entonces cómo la subjetividad, instancia última del análisis, puede pensada bajo la forma de la *negatividad*, y el Ser pensado bajo el modelo del en-sí como pura y plena *positividad*. Y podemos concluir entonces, como señaláramos en primer lugar, que sería ciertamente un gran malentendido desestimar el lugar central que esta ontología dual ocupa, así como las consecuencias que ella entraña, al interior de esta obra fenomenológica.