
NATURALEZA Y CARNE
DEL MUNDO.
APORTACIONES DE
MERLEAU-PONTY A LA
ECOFENOMENOLOGÍA

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ

ABSTRACT. It is studied here Merleau-Ponty's Phenomenology, particularly his courses at the Collège de France, in order to analyze the Sensible Logos and the Wild Esprit as some of the most far-reaching approaches in thinking the Undivided Being. The heritage from Husserl's *Ideen II* explains the Merleau-pontinian transition from a conception of Nature as a prolongation of the World, to another as a dimension of the Vertical Being. The Merleau-pontinian intra-ontology understands Nature as Flesh (Body's Flesh and World's Flesh) and breaks the opposition between Nature (passivity) and Culture (activity). Some reflections are made on the relations between this Phenomenology and Deep Ecology and Ecofeminism.

KEY WORDS. Nature, culture, Phenomenology, ontology, Deep Ecology, Eco-feminism.

Merleau-Ponty se interesa por la naturaleza y el *logos* conjuntamente, porque está convencido de que hay un *logos* del mundo sensible y un espíritu "salvaje". Su filosofía es un esfuerzo por volver a la fuente de la vida para comprenderla, por eso nunca dejó de pensar la relación entre la conciencia y la naturaleza, entre lo invisible y lo visible.

Aunque la naturaleza está presente en toda su obra, sólo la tematizó en sus cursos del Colegio de Francia. En sus primeras producciones la aborda como continuación del mundo. La interrelación entre éste y la conciencia perceptiva encarnada irá testimoniando su conaturalidad, ya que no sólo es la conciencia corporal la que ve las cosas, sino que también éstas forman parte de la visibilidad. Esto significa que cuerpo y cosas pertenecen a la misma vida, que es experiencia anónima de reversibilidad entre el sentir y lo sentido, y entre el *logos* y la naturaleza. Esta es la idea que prevalecerá en las últimas obras del filósofo, en las que la naturaleza ya no es ni el mundo ni Dios, sino que se encuentra en el *entre-deux*.

Departamento de Filosofía e Historia de de la Filosofía, UNED, Madrid, España. /
clopez@fsf.uned.es

Toda la filosofía de Merleau-Ponty podría resumirse, pues, como pensamiento de las relaciones entre el *logos* y la naturaleza. En *La estructura del comportamiento*, define a éste como debate dialéctico-existencial entre el organismo y su medio. En *Fenomenología de la percepción* intenta restablecer nuestra participación en una red dinámica de relaciones que incluye al mundo natural, el cual se manifiesta como naturaleza percibida. Su interés por el fenómeno perceptivo le lleva a criticar tanto la concepción intelectualista de la naturaleza como la empirista. Posteriormente, en sus cursos del Colegio de Francia, se propone explícitamente comprender la naturaleza más allá del naturalismo y del idealismo. Considera que el materialismo y el cientificismo presuponen una idea objetivista de la naturaleza, ya sea para afirmarla, ya para negarla ¹. A pesar de su constante relación con el marxismo, cree que éste oscila entre el naturalismo de Feuerbach y el idealismo de Hegel, sin lograr comprender el *medium* verdadero de su dialéctica.

En la obra merleau-pontiana puede apreciarse un constante interés por la naturaleza, en tanto espontaneidad de lo que existe, ser primordial incausado, que se sostiene a sí mismo y sustenta todo lo que puede haber, pero que, a su vez, no existiría sin testigos. De esto se desprende que la naturaleza no es lo opuesto a la conciencia, sino su matriz. Puesto que la conciencia es corporal y perceptiva, remite a la naturaleza; ésta, en tanto naturaleza percibida corporalmente, será el punto de encuentro entre la naturaleza exterior y la interior, el verdadero *Ineinander*. Así es como se superan las dicotomías clásicas sujeto-objeto, en-sí/para-sí, y se manifiesta la unidad intencional del ser humano con el mundo. No hay, por tanto, dualismo, sino síntesis de transición entre conciencia y naturaleza.

Siguiendo a Husserl, la naturaleza es condición necesaria pero no suficiente de lo psíquico, porque los sujetos no se agotan en el hecho de ser naturaleza, ya que, si así fuera, faltaría lo que da sentido a la naturaleza ². Merleau-Ponty diría que el sentido coexiste con el fondo de sinsentido, que la intencionalidad operante (*Fungierende Intentionalität*) da sentido al mundo, pero no sin que éste se lo proponga. Tomando como paradigma la percepción, restaura las relaciones primordiales entre lo personal y lo pre-personal; éste también forma parte del proceso que instituye la vida humana. Se trata de la vida natural originaria que, incluso, tiene la categoría de *subjectum*: "Hay otro sujeto por debajo de mí, para que un mundo exista antes de que yo esté en él y que desde allí señalaba ya mi lugar ³".

Ese otro *sujeto* es la naturaleza, entendida como fondo (*Grund*) del poder constituyente humano y como un abismo (*Abgrund*) del mismo que escapa a la razón constituyente.

El interés merleau-pontiano, por lo que precede a la persona y a la reflexión, proviene de la fenomenología, la cual no pretende quedarse en el nivel pre-reflexivo, sino enriquecerlo con la reflexión. Esta es la actividad

de un sujeto-objeto en el mundo y no la de un sujeto dominador de la naturaleza. Toda reflexión remite a la conciencia intencional que está encarnada y opera en el mundo. Esto significa que aquélla no se opone a éste como si se tratara de una conciencia interior que pretendiera conocer un dato externo, sino que vive el mundo natural en virtud, precisamente, de su propia sensibilidad:

Si el conocimiento se basa y fundamenta en el cuerpo y en la percepción vivida, no podemos sencillamente yuxtaponer de un lado la vida de la conciencia fuera de sí y de otro la conciencia de sí; la conciencia perceptiva es dialéctica sujeto-objeto, forma-materia, individualidad-pluralidad de conciencias ⁴.

En efecto, la conciencia perceptiva no puede abstraer al perceptor de la cosa percibida, porque es *Fundierung*, interpenetración del mundo exterior y el interior. En esta dialéctica de la percepción el perceptor se dirige a un en-sí siempre mediado por él: "Se abre a un otro absoluto que él prepara desde lo más profundo de sí ⁵".

Lo otro del mundo natural no es lo totalmente extraño para la conciencia perceptiva, aunque tampoco le pertenece por completo. Como Schelling, Merleau-Ponty reconoce que en la naturaleza hay un *Ungewusst* ante el que fracasa la ciencia positiva y al que nos permite, en cambio, acceder la fenomenología del ser pre-reflexivo ⁶. Dicho ser se manifiesta en la percepción y, como ella, es subjetivo-objetivo.

Así entendida, como lo manifiesto desde la ausencia, la naturaleza forma parte de la intencionalidad de una conciencia mundana; ésta ha de practicar la *epojé* fenomenológica de la actitud natural para comprender la vida que se desarrolla en ella. Recordemos que, en Husserl, la verdadera actitud natural, la que adoptamos habitualmente, es la actitud personalista y no la naturalista, porque siempre percibimos las cosas como nuestro entorno y no como mera naturaleza objetiva ⁷. Desde la perspectiva merleau-pontiana, esta *epojé* tiene como fin asumir la actitud natural y develar la *Weltthesis* pre-reflexiva, porque "el papel de la fenomenología no consiste tanto en romper el lazo que nos une al mundo como en revelarlo y explicitarlo ⁸". Ayudado por la fenomenología, quiere descubrir la pasividad originaria que arranca de lo irreflexivo y que actúa como trampolín de la conciencia reflexiva. Para Merleau-Ponty, reflexionar no es otra cosa que develar ese irreflexivo, y piensa que idéntica convicción late en el último Husserl:

En sus diez últimos años, Husserl considera como rasgo esencial de su fenomenología que el mundo de las idealizaciones se construya sobre el mundo pre-reflexivo, un *logos* 'del mundo estético', la *Lebenswelt* ⁹.

La *Lebenswelt* es, en Husserl, mundo pre-dado, pero no es un objeto; llegamos a él gracias a la *epojé* de la actitud objetivista. Ese mundo común envuelve a la naturaleza, la cual no coincide con la que la física idealiza, sino con la que se ofrece en la experiencia vivida. Ésta nos muestra que la *Lebenswelt* se nos da en carne y hueso (*Leibhaft*), porque habitamos el mundo de modo semejante a como vivimos nuestro cuerpo, es decir, porque lo que hay se nos aparece como momento de la unidad carnal. Sin embargo, el cuerpo no es el acompañante de las cosas, lo que las convierte en objetos, sino el campo en el que se localizan las sensaciones. Al producirse en el cuerpo la unión de *physis* y *logos*, no constituye lo que siente en su inmanencia, sino que lo toma de lo sensible y lo expresa inaugurando así las relaciones entre el *logos* tácito del mundo sensible y el *logos* explícito.

Ya en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty decía que la fuente primera de toda elaboración simbólica era la corporeidad, en virtud de sus conductas¹⁰, gracias a las cuales enlazaba la sensibilidad pasiva de la actitud natural con la actitud trascendental, marcada por la conciencia y la idealidad. En *Lo visible y lo invisible*, la idealidad se presentará como lo invisible en lo visible y como génesis en el movimiento de la carne. El primer nivel de la constitución del sentido se hallará en la idealidad de horizonte de la que participa todo visible y que es la visibilidad carnal. Ahora bien, la carne no sólo significa por su condicionalidad horizónica, por la vinculación de la pasividad con la actividad, sino también porque es *Urstiftung* espacio-temporal, en virtud de la cual se sedimenta el sentido para luego originar la idealidad y la cultura. Así pues, la carne no es la antítesis de la idea, sino “el paso del mundo mudo al mundo hablante¹¹”, una reversibilidad doble que se manifiesta en la existencia de la “idea como una sublimación de la carne¹²”. Si en *Fenomenología de la percepción* el mundo era abordado a través de la percepción, en *Lo visible y lo invisible* se accede a la percepción a través de la naturaleza, la percepción se amplía en la visibilidad y se intenta investigar lo que significa “naturaleza”. La conciencia perceptiva ha dejado de ser punto de partida para entender el vínculo entre mundo percibido y naturaleza.

Desde la estructura horizónica de la carne, emerge el *cogito* como distancia necesaria para conocer la presencia muda del Ser Vertical, que es, a la vez, sujeto y objeto, presencia en el mundo natural-cultural por medio de mi cuerpo.

El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que garantiza a todas mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica y cuyo correlato en mí es la existencia dada, general y pre-personal de mis funciones sensoriales en las que hemos encontrado la definición del cuerpo¹³.

El mundo natural horizéntico no es el mundo de los objetos múltiples, sino el de la unidad que proporciona su condición de horizonte y que lo convierte en una dimensión de la existencia. Esa condición horizéntica impide aislar la esencia de la naturaleza, concebida como una materialización del espíritu:

La naturaleza no es un espíritu que trabaja en las cosas para resolver problemas de la forma más simple; tampoco es la mera proyección de una potencia pensante o determinante presente en nosotros. Es lo que hace, simplemente y de una vez, que haya esa estructura coherente del ser que nosotros explicamos difícilmente hablando de un *continuum* espacio-tiempo, de un espacio curvo ¹⁴.

La naturaleza es el trasfondo del que todo ser emerge; es pertenencia a un tiempo y a un espacio que nos trasciende pero que se despliega corporalmente. No es el conjunto de las cosas, sino el fondo permanente de nuestra situación.

En marzo de 1961, el mismo año de su muerte, Merleau-Ponty escribía un plan de trabajo que se iniciaba con lo visible, continuaba con la naturaleza y terminaba con el *logos* ¹⁵. Pretendía describir lo visible como algo que se realiza a través del hombre, pero sin ser de ninguna manera antropología. Lo presentaba sin comprometerse ni con el humanismo, ni con el naturalismo ni con la teología ¹⁶, porque consideraba que la filosofía no podía pensar si separaba a Dios, al hombre y a las criaturas. Su intención era describir la naturaleza como el otro lado del ser humano, como carne y no como materia; deseaba comprenderla de manera análoga al *logos*, que se realiza en el ser humano, pero que no le pertenece. Sin embargo, tampoco entendía la naturaleza como *natura naturata*, sino como *Sinnproduktion* enlazada con el ser humano que, a su vez, es interrelación entre naturaleza y *logos*. "Es naturaleza lo que tiene un sentido, sin que éste haya sido puesto por un pensamiento. Es autoproducción de un sentido ¹⁷".

Merleau-Ponty abordaba, pues, la naturaleza como acontecimiento institucionalizado del sentido, unido al sentido instituido. Como fenomenólogo, consideraba que la donación de sentido no era creación *ex nihilo*, sino reactivación de sentidos sedimentados, habitualizados e inscritos en la estructura universal de la carne. Al entender que la recepción del sentido y la interpretación del mismo estaban ligadas incluso en la percepción, iba más allá de una actitud meramente receptiva hacia la naturaleza y adoptaba otra más activa de verdadera interrelación.

Husserl decía que "La naturaleza es un campo de relatividades omnímodas y puede serlo porque éstas siempre son relativamente a un absoluto, que porta por ello todas las relatividades: el espíritu ¹⁸". Este era el absoluto irrelativo sin el que no había naturaleza, porque ésta carecía de determinaciones y siempre era para alguien; ahora bien, incluso el alma

era, según Husserl, un espíritu naturalizado ¹⁹. Para Merleau-Ponty, el irrelativo de todas las relaciones es la reversibilidad o la propiedad fundamental de la *Chair*, la cual no se identifica con el cuerpo biológico, sino con el *Leib* del que habla Husserl, con la carne llena de alma, es decir, animada por el sentido espiritual y no meramente yuxtapuesta a él ²⁰. Se sigue de ello que los objetos espiritualizados de nuestra práctica cotidiana son “unidades de carne y de sentido ²¹”.

Merleau-Ponty comparte el interés husserliano por describir el proceso de constitución del espíritu como región ontológica partiendo, para ello, del punto de vista de la persona, la cual no es unión de alma y cuerpo, como tampoco universalización espiritual de una individualidad. Como el padre de la fenomenología, Merleau-Ponty sabe que la persona vive una vida carnal que no se corresponde con la alternativa entre el cuerpo y el espíritu o la naturaleza y el sentido:

Tal vez no tengamos que pensar el mundo y a nosotros mismos según la bifurcación de la naturaleza y el espíritu (...) La fenomenología, a fin de cuentas, no es ni un materialismo ni una filosofía del espíritu. Su operación propia es develar la capa pre-teórica en la que estas dos idealizaciones hallan su relativo derecho y son trascendidas ²².

Sin embargo, mientras que el interés de Husserl por las cosas y el mundo natural se explicita siempre fenomenológicamente ²³, Merleau-Ponty estudia la naturaleza como propedéutica para la definición del ser. Para ello, reclama una nueva ontología que resuelva las diplopías, comprendiendo la derivación de todo ente de una profundidad carnal que funda la relación entre el ser humano y el mundo natural, una relación de pertenencia y de *Einfühlung* ²⁴, porque la naturaleza también forma parte de la carne y tiene significado ontológico.

Entre la naturaleza interior, que se sabe en nosotros, y la exterior hay continuidad sin rupturas, es decir, la naturaleza está en mí y fuera de mí. Esta conciencia de la continuidad ontológica entre el orden humano y el mundano se adquiere por la experiencia del cuerpo vivido y su conaturalidad con las cosas: “Es preciso que la naturaleza exterior a nosotros se nos revele por la naturaleza que somos ²⁵”. Ambas son, en realidad, distintas modulaciones de la vida, de manera que “no hay dos naturalezas, la una subordinada a la otra, sino un ser de doble ²⁶”, que es la misma corporalidad como reversibilidad entre lo sentiente y lo sentido.

Merleau-Ponty no desea hacer filosofía de la naturaleza, sino fenomenología del Ser Vertical y de su manifestabilidad. Ésta acontece en el cuerpo y se prolonga en la memoria del mundo que es la naturaleza ²⁷. Desde el *Ineinander* de ambos, la materia se comprende como parte de un circuito dentro del cual somos humanos. El movimiento de lo sensible se

va incorporando al cuerpo y a la inversa, hasta el punto de que “nuestra corporalidad estesiológica y erótica es la de la misma biosfera ²⁸”.

El cuerpo estesiológico sensorializa porque es una manifestación privilegiada del sistema universal dentro-fuera, del poder global y universal de incorporación que se plasma en su intencionalidad motora hacia las cosas que las humaniza. Ellas ofrecen *Abschattungen*, que revelan su unidad pero que también reclaman la presencia de la conciencia perceptiva. Ya Husserl se había referido a la *Fungierende Intentionalität* del *Leib*, mediante cuya dinámica se constituye *leibhaftig*, la cosa misma. Esta donación carnal muestra que hay espíritu “bruto” y naturaleza “salvaje” más allá de las positivities. La cosa aparece como término de una teleología corporal, pero no se reduce a nuestras experiencias de ella; asistimos a la constitución de su sentido, que se inicia en la exhibición de su evidencia.

Más allá de las interpretaciones naturalistas y objetivistas de la naturaleza, así como de las acepciones espiritualistas y subjetivistas de la cultura, Merleau-Ponty designa con el término “naturaleza” una dimensión del ser que no es separable de la cultura ni de la historia, porque “lo que se da no es sólo la cosa, sino la experiencia de la cosa, una trascendencia tras las huellas de la subjetividad, una naturaleza que trasparece a través de la historia ²⁹”.

No hay naturaleza en sí, sino naturaleza experienciada. La dialéctica de la percepción enseña que es imposible establecer una división entre lo que hay de natural en el individuo y lo que proviene de su formación socio-cultural: Los dos órdenes no son en realidad distintos, sino que forman parte de un único fenómeno global ³⁰.

De manera análoga a la percepción, Merleau-Ponty entiende la cultura como relación dialéctica entre *Sedimentierung* del pasado y *Stiftung*, que permite al sujeto su intervención transformadora, gracias a la deformación coherente de las sedimentaciones o al estilo que les imprime. Dicho estilo es el que marca las diferencias entre lo humano y lo no humano en el seno de su interacción, porque la naturaleza nos envuelve al mismo tiempo que lo humano la rodea. Por su parte, la cultura es una actividad que crea relaciones significativas gracias al cultivo de lo que es natural y a la naturalización de lo que es fruto del esfuerzo humano.

No hay, pues, oposición entre naturaleza y cultura, porque es imposible decir dónde acaba lo natural y dónde empieza lo cultural en el ser humano. Por eso no sólo hay que resituar lo cultural en lo corporal, sino también éste en aquél, como la materialidad fluida en la que se asienta la cultura:

Todo es cultural en nosotros (nuestra *Lebenswelt* es subjetiva) (nuestra percepción es cultural-histórica) y todo es natural en nosotros (incluso lo cultural reposa sobre el polimorfismo del Ser Salvaje) ³¹.

El mundo cultural se deposita en el sensible y todo ser cultural es una reorganización de éste. La historia de la cultura no borra nunca ese Ser Salvaje de la naturaleza que es constitutivo de la vida y que funda el principio salvaje del *logos*. Merleau-Ponty busca el origen de éste en la vida natural y por eso comprende la transición entre naturaleza humana corporal e instituciones culturales en términos de ósmosis entre la vida personal y la anónima.

Esta interrelación entre la naturaleza y la cultura no se debe ni a la presencia de un espíritu en la naturaleza ni a la inmanencia de la naturaleza en el espíritu, porque Merleau-Ponty no es ni panteísta ni animista. Para él, el espíritu sólo es el otro lado del cuerpo ³², su trasfondo invisible, de modo que no es autosuficiente.

El pensamiento tradicional es el que ha instaurado la dicotomía naturaleza-cultura, contra la que se erige la filosofía merleau-pontiana. Todo dualismo implica subordinación, en este caso de la naturaleza con respecto a la cultura, que se erige como guardiana del *logos*. Así constreñido, éste deviene razón instrumental, que acaba desencantando al mundo y subyugando a la naturaleza. Todo lo que se asocia con ella se considera menos humano. Reparemos en que el término "humano" no sólo es descriptivo, sino también un ideal de cuya esencia se ha querido borrar todo lo natural. Esto ha provocado la discontinuidad con la naturaleza, la alienación de la misma y de las cualidades asociadas con ella. En cambio, la fenomenología de la percepción arranca del contacto directo con la naturaleza, el cual es una relación de ser, no de conocer. Así, la percepción no tiene como fin el dominio de la naturaleza, sino nuestro autoconocimiento. El contacto directo perceptivo con la naturaleza no se reduce a una mera relación de conocimiento, sino que es una relación de ser. En otras palabras, el conocimiento de la naturaleza no tiene como fin su dominio, sino nuestro autoconocimiento. Merleau-Ponty comprendió que, para dar una respuesta a los problemas de la naturaleza, era necesario transmutar la ontología dominante, esencialmente dualista. La verdad común, buscada por Merleau-Ponty, agrupa a la naturaleza, entendida como un inicio siempre renovado; esa verdad es adhesión a la naturaleza y a los sujetos que continúan pero no inician. Sólo hay participación en la verdad, porque es imposible originarla, porque ni la interioridad ni la exterioridad explican las cosas que ocurren.

Merleau-Ponty considera, por consiguiente, que la cultura y la humanidad no se oponen a la naturaleza y rehabilita a ésta como componente del ser. De ahí que su fenomenología haya servido de inspiración a la ecología profunda ³³, que guarda cierta relación con el ecofeminismo ³⁴. Ambos se oponen a las dicotomías tradicionales, a la fragmentación de la razón y a su separación de los sentimientos, de la praxis y de la vida; se

hacen eco de la propuesta merleau-pontiana de una razón ampliada a la sensibilidad ³⁵, situada en la naturaleza y reconciliada con ella.

Naess acuñó el nombre de *Deep Ecology* y la caracterizó por la convicción de que el bienestar de la vida en la Tierra tiene valor en sí mismo. Aunque la naturaleza no es un valor, sino un hecho, la riqueza y la diversidad de sus formas contribuyen a la realización de los valores. Los humanos no tienen derecho a reducir esa diversidad, excepto para satisfacer sus necesidades vitales. Desde la perspectiva de Naess, la autorrealización ecológica es el interés más profundo del ser humano, al mismo tiempo que funda la protección del entorno.

El paradigma metafísico de la ecología profunda surge por oposición al de la ecología superficial, que es antropocéntrica, es decir, preserva el medio ambiente con vistas al beneficio humano; adopta para ello medidas legales, pero no plantea una transformación de los valores. En cambio, la ecología profunda es ecocéntrica; cree que los valores están igualmente distribuidos en la biosfera, que el valor de la naturaleza no depende de los intereses humanos, sino que es un valor integral ³⁶.

El paradigma dominante en la modernidad combinaba el naturalismo con el liberalismo social, en tanto que comprendía la naturaleza como materia inerte y caracterizaba la sociedad como conjunto de átomos individuales. El nuevo paradigma ecofilosófico, en cambio, es relacional y holístico. También para Merleau-Ponty la realidad es relacional, por eso ni siquiera emplea el término "medio-ambiente", porque supone ya una ruptura con la naturaleza y una negación de la relación en favor de las cosas; oscurece el hecho de que la principal interrelación con la naturaleza no es su protección, sino la restauración de la reciprocidad con ella.

Como los ecologistas profundos, Merleau-Ponty considera que para afrontar la denominada "crisis medioambiental" hay que ir a la raíz del problema, que es el nudo entre lo humano y lo no humano. El filósofo comprende esta relación restaurando la reciprocidad y elaborando conceptos relacionales. Análogamente, la ecosofía parte de la identidad relacional (ecológica) y del igualitarismo metafísico, correlativo con el igualitarismo biocéntrico.

Nuestra relación con el otro no humano está determinada por la ontología occidental, que ha desembocado en la explotación de la naturaleza. Merleau-Ponty propone sustituirla por una ontología indirecta, que estudie el ser desde los entes y desde el ser humano, teniendo presente que este último sólo es el otro lado de las cosas, no su opuesto o su amo. La intra-ontología abordaría así la naturaleza desde dentro, profundizando en el ser al que pertenecemos. De ella se seguiría que el otro no humano no es un ser inerte, un sinsentido amenazado por el *ego* soberano.

Como la *Deep Ecology*, Merleau-Ponty no pretende sustituir unos valores por otros, sino subvertir la conciencia (carnal) de la vida que debe

comenzar por el rechazo del solipsismo y la consiguiente apertura a lo otro (tanto humano como no humano). Para ello, reivindica un yo ampliado (“descentrado”) y entiende la humanidad como un ideal de autorrealización a través de la identificación activa con círculos de ser cada vez más amplios.

Gracias al concepto clave de la endo-ontología merleau-pontiana, la carne, toda jerarquía deviene diferenciación por ontogénesis. La carne es más que el cuerpo vivido y más que un mundo de cosas; éstos son “variantes del Ser ³⁷” de la carne, la cual es una dinámica, puesto que se repliega y despliega. No es, pues, una noción antropológica que se proyecte sobre el mundo. Aunque Merleau-Ponty otorga un rango filosófico a la carne del mundo, porque no la considera mera materialidad inerte, sino materia trabajada interiormente, generatividad y generalidad. Todo lo que hay participa del movimiento ontogenético de la reversibilidad de la carne y de su polimorfismo. Entre mi carne y la carne del mundo no sólo hay analogía, la una no es sólo el modelo de la otra, porque originariamente son algo común, como el fondo y la forma intercambiables e imprescindibles para que una u otra se den. La carne es la incorporación recíproca de mi cuerpo en el mundo y del mundo en mí.

Para llegar a la carne, así entendida, Merleau-Ponty no se contenta con describirla o pensarla, sino que se propone hacer un psicoanálisis de la naturaleza ³⁸, psicoanálisis de la carne y no del cuerpo biológico, porque la filosofía de la carne es necesaria para que el psicoanálisis no se reduzca a una antropología. Merleau-Ponty se suma así al proyecto de Bachelard, de psicoanalizar lo sensible, para salir de la filosofía de la conciencia, opuesta entonces a lo inconsciente. Ahora bien, el psicoanálisis de la carne, apuntado por Merleau-Ponty, no es una recaída en la oposición entre lo *naturado* y lo *naturante*, entre la existencia en-sí y de la existencia para-sí, ya que la carne es visibilidad y ésta es visible (objeto), pero también vidente (sujeto).

La naturaleza no es ni lo inconsciente ni lo consciente, ni cosa en sí ni cosa para mí; posee un interior, un invisible que es la otra cara de lo visible y lo posibilita. Lo invisible está ahí sin ser objeto, como iniciación sensible a la trascendencia en génesis. La nueva ontología merleau-pontiana nos aproxima así a una “geología trascendental ³⁹” que piensa la naturaleza participando en ella y expresándola, dando como resultado el devenir conciencia de la cosa y la concreción de los estados de conciencia en las cosas ⁴⁰.

Si Merleau-Ponty habla de una carne del mundo es para evitar todo residuo antropomórfico. Aunque es la carne del cuerpo la que nos hace comprender la del mundo, en razón de su pasividad-actividad, de su reflexividad y, por tanto, es la naturaleza sensible-sentiente ⁴¹ la que nos permite aprehender la naturaleza sensible. El cuerpo sólo es un aconteci-

miento de la carne y esta no es una extensión del cuerpo fenoménico, sino de la *Leiblichkeit* husserliana. Si Merleau-Ponty habla de una carne del mundo es porque éste no sólo pertenece al orden objetivo, sino que también es pregnancia de posibilidades. La carne es, pues, el modo de aparición de mi cuerpo y del mundo, el “elemento ⁴²” que les permite manifestarse según sus respectivos “estilos”.

A través de su noción de “carne” y de su ontología inacabada, Merleau-Ponty intentó dar una respuesta a los problemas de la naturaleza transmutando la ontología dominante esencialmente dualista. Su nueva ontología se adecua a la ecología profunda en tanto se comprende como autocuestionamiento y crítica de la ontología hecha desde el exterior u horizontal.

De esta intraontología existencial podemos extraer implicaciones éticas. Primero, la familiaridad con una ética del cuidado que vele por la naturaleza y se responsabilice del mundo y de lo otro. En segundo lugar, la ética contextual, que podría derivar de la fenomenología merleau-pontiana, reaccionaría contra la dicotomía entre un sentido moral y una ética racional, ya que partiría del presupuesto de que tras lo visible hay un invisible ético, que no surge ni por sublimación del ser en el deber ni por deducción del deber a partir del ser, sino de la interrelación entre naturaleza y *logos*. Si tomamos en serio la reciprocidad entre ambos, dejaremos de ahondar en los límites de una hipotética naturaleza humana y contribuiremos a situar la naturaleza no humana en el espacio ético de una comunidad moral, pero no como un imperativo, sino como una exigencia de nuestro ser relacional.

En nuestra opinión, el continuismo al que aboca la primera ecología profunda, que subordina las particularidades a una totalidad indiferenciada, no proporciona una buena base para una ética medioambiental, porque es percibir lo humano entrelazado con el todo, independientemente de las relaciones concretas que se entablan con la naturaleza. Es equiparar la explotación con la conservación de ésta. La continuidad humana con lo no humano requiere, además, la afirmación de las diferencias ⁴³, porque sólo así puede haber respeto y cuidado de lo otro y lo propio. No basta con proclamar el respeto a la naturaleza, sino que es preciso develar el sentido y el alcance que éste tiene.

Creemos que la carne merleau-pontiana, que es identidad en las diferencias, “distancia en la proximidad ⁴⁴”, arroja algo de luz sobre este problema. Merleau-Ponty se acerca con ella a una ética medioambiental que atiende tanto a la diferencia como a la continuidad. Esto se debe a que el filósofo no concibe al yo y a lo otro como absolutos, sino como estructuras dialécticas que se implican entre sí. De esta concepción deriva una libertad situada, entendida como dialéctica entre determinismo y contingencia, que aúna lo sociocultural con lo natural. El orden natural, por sí mismo, no representa una tal libertad, sino que ésta se tiene que crear

intencionalmente sobre la base de ese orden, aspirando a un nuevo modo de ser humano.

Ciertamente, la propuesta de la ecología profunda, de una unión del ser individual con el ser de toda la comunidad biótica, está en la línea de la nueva ontología merleau-pontiana, pero es excesivamente biologista y se aparta de la fenomenología de lo pre-reflexivo; además, es una propuesta demasiado abstracta y su rechazo de la discontinuidad acaba conduciendo a la indistinción. Creemos que la filosofía relacional del ser de Merleau-Ponty puede corregir esa indiferenciación, así como superar el antropomorfismo, buscando estructuras más originarias y dialogando con la naturaleza.

De la relectura de esa fenomenología existencial, podemos extraer la conclusión ecologista de que la dominación de la naturaleza y su consiguiente subordinación a los intereses de un *logos* empobrecido e instrumentalizado se plasma en un estilo objetivista y cuantitativo generalizado que pierde de vista la rica unidad de la vida. Este estilo dominante ignora, además, su propio origen: el *logos* carnal silencioso del mundo al que remite.

Merleau-Ponty tuvo la osadía de pensar la naturaleza y el *logos* conjuntamente y al margen de las categorías tradicionales de sustancia, causa, etcétera. Como los ecólogos profundos, rechazó la concepción de la naturaleza como simple materia prima, mero recurso, y la percibió como el verdadero *medium* dinámico que nos envuelve exterior e interiormente, como el suelo (*Boden*) que deberíamos recuperar: "La naturaleza es un objeto enigmático, un objeto que no es tal completamente; no se puede decir que esté ante nosotros. Es nuestro suelo, no lo que está delante, sino lo que nos incluye ⁴⁵".

Así es como dignificó la naturaleza, cesando de verla como un útil, comprendiéndola como una parte de nosotros y, a la vez, recordando que somos de ella. Siguiendo a Husserl, subrayó la infraestructura corporal de nuestra relación con lo otro y con los otros; de este modo, concedió un estatuto filosófico al cuerpo objetivo-subjetivo como comunicación con lo no humano y lo humano.

Mientras que las filosofías tradicionales entendían el cuerpo y la naturaleza como derivaciones de un principio espiritual de rango superior, Merleau-Ponty develó el desarraigo del ser humano y del no humano, reconociendo que aquél origina la cultura conjuntamente con éste, humanizando la naturaleza y potenciando tanto lo natural como lo cultural que hay en el hombre. Lejos de limitarse a invertir los términos del dualismo, el filósofo dejó constancia de que lo inhumano sólo existe con sentido en su relación con lo humano, pero, a su vez, lo humano se instituye como tal en el seno de lo inhumano o, mejor, de lo pre-humano.

Este talante antidicotómico de Merleau-Ponty es ecologista. Su fenomenología relacional reafirma la reciprocidad entre el ser humano y la naturaleza, de manera que deja de concebir a ésta como un mero objeto para comprenderla como dimensionalidad de la carne y como componente del Ser Salvaje que da cuerpo a una nueva ontología no reduccionista.

Al hacer del cuerpo y del mundo manifestaciones diferenciadas de la carne, Merleau-Ponty rompe con la oposición del yo y la naturaleza. Así se opone a la visión de ésta como simple objeto de dominación y a la correlativa concepción de la razón como mero poder estratégico para explotar los recursos naturales.

Cuando Merleau-Ponty cifra la diferencia entre la carne del mundo y la del cuerpo en el ser sentiente de ésta, no está subordinando a ella la carne del mundo sensible, porque la carne carece de jerarquías y el ser sentiente no se encuentra fuera de ella. La carne debe incluir algún sensible, que sea también sentiente, para que se ponga en marcha su reversibilidad. Esta es siempre inminente y fluidifica nuestras interacciones con el mundo para que cesen de ser unidimensionales. Frente a esta postura, un punto de vista ecológico afirmaría que los seres sentientes y los no sentientes tienen la misma categoría. El hecho de que Merleau-Ponty los distinga no significa, sin embargo, que subordine uno a otro, porque están imbricados y la naturaleza resuena en toda la cultura formando parte de nuestra situación.

Sentimos, vemos y pensamos desde y en alguna parte. Por eso, la legitimidad de nuestra interrogación por lo no humano y por lo no sentiente no se transfiere a los receptores como fuente de su significado, sino como alteridad relacional que también forma parte de nuestra identidad y de la conaturalidad de la existencia.

Lo importante no es, entonces, dirimir qué fue primero, sino comprender que la atención merleau-pontiana al sentir proporciona un contexto no reduccionista para la ecología y para la ética, indicando una sola máxima: Restaurar la potencia global de ese sentir generalizado, así como el valor de cada ser individual con relación al todo.

Así es como Merleau-Ponty descubre la sinergia de las múltiples dimensiones de la existencia y supera tanto los errores naturalistas que provienen de la objetivación de la naturaleza, como la desconsideración de lo natural por parte del idealismo.

Este trabajo fue realizado gracias a la subvención para el proyecto "La filosofía ante los retos de un mundo plural. Historia, mundo de la vida e interculturalidad". Ministerio de Educación y Ciencia, 2005-2007. HUM2004-03533/FISO.

- 1 Merleau-Ponty, *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968, p. 93.
- 2 Cfr. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. II. *Husserliana IV*. The Hague: M. Nijhoff, 1984, p. 297. Trad. Esp. De A. Zirión, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*. México: UNAM, 1997, p. 346.
- 3 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 294.
- 4 Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942, pp. 227-8.
- 5 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 376.
- 6 Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995, p. 66.
- 7 Cfr. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen phänomenologie*. *Husserliana II*, p. 183 (228).
- 8 Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes du Collège de France*, p. 104.
- 9 *Ibidem*.
- 10 Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, pp. 273-4.
- 11 Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 202.
- 12 Merleau-Ponty, M., *op. Cit.* P. 203.
- 13 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 381.
- 14 Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, p. 131.
- 15 Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 328.
- 16 Cfr. *Ibidem*.
- 17 Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 19.
- 18 Husserl, E., *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologische Philosophie II*, p. 297 (346).
- 19 Cfr. Husserl, E., *op. Cit.* p. 302 (351).
- 20 Cfr. Husserl, E., *op. Cit.* p. 238 (285).
- 21 Husserl, E., *op. Cit.* p. 243 (290).
- 22 Merleau-Ponty, M., *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 264.
- 23 Husserl se interesa por las cosas experimentadas con sus propiedades intuitivas. Así concebidas, las cosas sólo existen relativamente unas de otras y con respecto a los experimentadores. Cfr. *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologische Philosophie II*, p. 171 (212.)
- 24 "Hay *Einfühlung* y relación lateral con las cosas no menos que con lo ajeno: es verdad que las cosas no son interlocutores; la *Einfühlung* que las da las ofrece mudas —pero precisamente— son variantes de la *Einfühlung* conseguida. Como los locos o los animales, las cosas son *casi compañeros*. Son extraídas sobre mi sustancia, espinas en mi carne" (Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes du Collège de France*, p. 234).
- 25 Merleau-Ponty, M., *op. cit.* P. 267.
- 26 Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours*. p. 177.
- 27 Esa memoria se debe a que la naturaleza atraviesa interiormente el tiempo religando a todos los seres en la textura vertical no objetivista de la carne (Cfr. Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 163).
- 28 Merleau-Ponty, M., *op. cit.* Pp. 334-335.
- 29 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 376.
- 30 Cfr. Merleau-Ponty, M., *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Paris: CDU, 1951. p. 13.

- 31 Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 307.
- 32 Cfr. Merleau-Ponty, M., op. cit. p. 312.
- 33 Véase López Sáenz, M^a C., "Cuerpo y naturaleza en la filosofía de M. Merleau-Ponty", *Pensamiento* 55(213), (1999), pp. 441-466.
- 34 Un desarrollo de esta relación puede encontrarse en López Sáenz, M^a C., "La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de M. Merleau-Ponty", en Cavana, L., Puleo, A., Segura, C., (coords.), *Mujeres y ecología. Historia, pensamiento y sociedad*. Madrid: ed. Almudayna, Col. Laya, 2004, pp. 213-225.
- 35 Véase López Sáenz, M^a C., "Feminismo y racionalidad ampliada", *Contrastes*, vol. VIII (2003). pp. 93-107.
- 36 Cfr. Sessions, G., de Vall, B., *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake: Peregrine Smith Books, 1985. p. 70.
- 37 Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 179.
- 38 Cfr. Merleau-Ponty, M., op. cit. p. 321.
- 39 Merleau-Ponty, M., op. cit. p. 312.
- 40 Cfr. Merleau-Ponty, M., op. cit. P. 268.
- 41 Aunque cuerpo y mundo son carnales, Merleau-Ponty no cae ni en el hilozoismo, en la transferencia a los objetos de las potencialidades del cuerpo propio, ni en el monismo de la carne, porque "La carne del mundo no es sentirse como mi carne —es sensible y no sentiente. La llamo, no obstante 'carne' (por ejemplo, el relieve, la profundidad, la vida de las experiencias de Michotte) para decir que ella es pregnancia de posibles, *Weltmöglichkeit* (los mundos posibles variantes de éste, el mundo más allá del singular y del plural), que ella no es en absoluto ob-jecto, que el mundo de las *Blosse Sachen* no es más que una expresión parcial y segunda. Esto no es hilozoismo: a la inversa, el hilozoismo es conceptualización, tematización falsa en el orden del ente-explicativo, de nuestra experiencia de la presencia carnal. Por la carne del mundo se puede a fin de cuentas comprender el cuerpo propio. La carne del mundo es el Ser-visto, un Ser que es eminentemente *percipi* y, por ello, se puede comprender el *Percipere*: lo percibido que yo llamo mi cuerpo se aplica al resto de lo percibido, siendo él mismo un percibido por sí y, por tanto, un perceptor" (Merleau-ponty, M., op. cit. p. 304).
- 42 Merleau-Ponty, M., op. cit., p. 184.
- 43 En mi contribución, "El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado"; incluida en Choza, J., Pintos, M^a L., *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología. Thémata. Revista de Filosofía*. num. 33 (2004), pp. 141-148, he desarrollado algunas de las implicaciones corporales del carácter ontogenético de la carne Merleau-pontiana.
- 44 Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, pp. 187-188.
- 45 Merleau-Ponty, M., *La Nature. Cours du Collège deFrance*, p. 20.

BIBLIOGRAFÍA

- López Sáenz, M^a Carmen (1999), "Cuerpo y naturaleza en la filosofía de M. Merleau-Ponty", *Pensamiento* 55 (213): pp. 441-466.
- López Sáenz, M^a Carmen (2003), "Feminismo y racionalidad ampliada", *Contrastes* VIII: 93-107.
- López Sáenz, M^a Carmen (2004), "El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado", incluida en Choza, J.; Pintos, M^a L., *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología. Thémata. Revista de Filosofía* 33: 141-148.
- López Sáenz, M^a Carmen (2004), "La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de M. Merleau-Ponty", en Cavana, L., Puleo, A. Segura, C. (coords.), *Mujeres y ecología. Historia, pensamiento y sociedad*. Madrid: Ed. Almudayna, Col. Laya, pp. 213-225.
- Merleau-Ponty, Maurice (1942), *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1951), *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Paris: CDU.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960), *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968), *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1995), *La Nature. Notes du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Sessions, G., De Vall, B. (1985), *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake: Peregrine Smith Books.