

Descartes y su sombra: el ser según el sentimiento

**Descartes and His Shadow:
Being according to Feeling**

GRACIELA RALÓN DE WALTON
Universidad Nacional de San Martín
Argentina

La síntesis de las principales interpretaciones que han conformado el concepto de naturaleza a lo largo de la historia le permite a Merleau-Ponty precisar el sentido del ser natural bajo la forma de un *problema* específico, que surge de la comprobación de una *tensión*, y, por consiguiente, de una insuficiencia que es constitutiva de la historia de la ontología. Dicha tensión comienza con la metafísica cartesiana, que deja ver con claridad cómo, por un lado, la noción de naturaleza es pensada a partir del entendimiento puro y de la idea de lo infinito y, por el otro, es vista como "inclinación natural", al considerar el compuesto alma-cuerpo tal como es captado por los sentidos. El presente texto busca poner de relieve esa tensión con la finalidad de sacar a luz "lo implícito" de la filosofía cartesiana, esto es, "el ser según el sentimiento y la 'coexistencia'".

The synthesis of the main interpretations that have shaped the concept of nature throughout the history of philosophy leads Merleau-Ponty to a specification of the meaning of natural being by way of a particular *problem* that arises with the verification of a *tension* and hence of an inadequacy that is a constituent part in the history of ontology. This tension begins with Cartesian metaphysics, in which nature is conceived, on the one hand, on the basis of pure understanding and the idea of infinitude, and, on the other, is understood as "natural inclination" when the compound soul-body is considered as grasped by the senses. The essay aims at highlighting this tension in order to bring forth "what is implicit" in Cartesian philosophy, *i.e.*, "being according to feeling and 'coexistence'".

Con la finalidad de comprender el sugestivo título de esta comunicación, que recuerda al del artículo "El filósofo y su sombra", donde Merleau-Ponty intenta sacar a luz lo no-pensado o lo implícito de la fenomenología de Husserl, comenzaremos la exposición con una breve presentación de la manera en que el fenomenólogo francés aborda la lectura de los grandes pensadores de la filosofía. Sobre esta base, intentaremos comprender, como ejemplo de "historia objetiva", la interpretación de Descartes realizada por Martial Guéroult en su conocido libro *Descartes según el orden de las razones*. A partir de ello, indagaremos la "contradicción" que, según Merleau-Ponty, se presenta en las *Meditaciones metafísicas*. Finalizaremos la exposición con una reflexión acerca del sentir en ambas filosofías.

§ 1. La posición merleau-pontyana respecto de la historia de la filosofía

A partir del primer curso dedicado al concepto de naturaleza, pasando por las *Notas* que amplían los respectivos cursos y las notas de *Lo visible y lo invisible*, se desprende que la elaboración de la ontología, que Merleau-Ponty desarrolla en sus últimos escritos, no puede separarse de una reflexión sobre la naturaleza. Sin embargo, antes de abordar el tema, Merleau-Ponty opta por realizar una síntesis de las principales interpretaciones que han conformado el concepto de naturaleza a lo largo de la historia de la filosofía. La exposición histórica es presentada como una propedéutica destinada a señalar la necesidad de un cambio ontológico: "La Naturaleza como pliegue o estrato del Ser total, la ontología de la Naturaleza como vía hacia la ontología –vía que se prefiere aquí

puesto que la evolución del concepto de Naturaleza es una propedéutica convincente—, muestra la necesidad de un cambio ontológico”¹.

Merleau-Ponty inaugura la exposición histórica con la metafísica cartesiana, en la cual se deja ver con claridad la tensión que se instala en la ontología occidental. Por un lado, la noción de naturaleza es pensada por Descartes a partir del entendimiento puro y de la idea de lo infinito y, por el otro, cuando considera el mundo tal como es conocido por los sentidos, la naturaleza es vista como “inclinación natural”. Con la intención de comprender esta lectura, creemos necesario dedicar una breve reflexión al modo como Merleau-Ponty interpreta la historia de la filosofía². Ésta ofrece una orientación para comprender su propia lectura y, en especial, la lectura que el autor realiza de los pensadores que han contribuido a la elaboración de su pensamiento.

En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty expresa su intención de pensar una historia de la filosofía que no sea ni un “aplastamiento” de la historia en “mi” filosofía, pero que tampoco se convierta en idolatría. Aspirar al conocimiento objetivo de las filosofías pasadas, plantearse como tarea una exposición que sea copia fiel de lo que estas filosofías fueron para sus autores, implica para Merleau-Ponty una especie de “idolatría”³. La concepción objetiva de la historia de la filosofía, ilustrada por la interpretación de Guérout, explica cada filosofía como un conjunto estructurado de proposiciones que permite poner de manifiesto las relaciones posibles sobre un mismo plano. En otras palabras, se trata de una arquitectura de enunciados que se presentan como respuestas definidas a preguntas claramente delimitadas y que pretenden ser un inventario exhaustivo del pensamiento del autor. La concepción objetiva, que aspira a ser “historia de lo que es”, presupone, según Merleau-Ponty, una posición filosófica determinada: el racionalismo dogmático que piensa a las diferentes filosofías como “creación y solución de problemas”.

A esta concepción objetiva, Merleau-Ponty contrapone la interpretación de la filosofía realizada por Hegel que, al exhibir los diferentes sistemas filosóficos en función exclusiva de su propio interés, termina integrándolos dentro del propio sistema. En otros términos, Hegel conserva cada filosofía histórica y le rinde homenaje, pero su conservación queda condicionada a pensarla como momento en su propio sistema. Las filosofías no hablan con su propia voz y, por lo tanto, su sentido no hay que buscarlo en ellas mismas, sino en el sistema.

Estas dos interpretaciones comparten en el fondo, según sostiene Taminiaux, la misma idea de filosofía, idea que se expresa con una palabra: coincidencia. Mientras que en el caso de la interpretación hegeliana, “el lugar de la coincidencia no está en las filosofías mismas, en lo que ellas han dicho, sino más allá de ellas en un último

¹ Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris: Seuil, 1995, p. 265.

² Cfr. Taminiaux, J., “La phénoménologie dans le dernier ouvrage de Merleau-Ponty”, en: *Le regard et l'excédent*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1997, pp. 77-80.

³ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 251.

discurso que las integra"⁴, en el caso de la interpretación de Guérault, "las filosofías pasadas colocan en sí mismas el lugar de la coincidencia, en lo que ellas han dicho, y en la manera como lo han dicho"⁵. En ambos casos, "las filosofías pasadas no dan más a pensar"⁶.

Merleau-Ponty considera que los pensadores que encontramos en nuestro horizonte filosófico requieren de nosotros una lectura que no se limite a recuperar el sentido que su obra tenía para ellos, sino que esté abierta a los nuevos ecos y a las múltiples dimensiones que ésta nos ofrece: "La historia del pensamiento no dictamina sumariamente: esto es verdadero, aquello es falso. Como toda historia, sus decisiones son sordas"⁷. Si, en algunos casos, el propio Merleau-Ponty "embalsama algunas doctrinas" y, en otros, las mantiene en actividad, es porque "siguen hablando más allá de los enunciados, de las proposiciones, que son meros intermediarios que debemos utilizar si deseamos ir lejos"⁸. Merleau-Ponty propone comprender la historia de la filosofía como "percepción de otros filósofos, transgresión intencional (*empiement*) de ellos"⁹. La historia que opera en nosotros es caracterizada como "historia intencional" o "vertical" y procura poner de relieve un "escalonamiento en profundidad" por el que diversos momentos remiten uno a otro en una proyección de uno en otro que deja aparecer un mismo "núcleo de ser"¹⁰.

Así, el autor se pregunta expresamente si la filosofía no ejerce, por ejemplo, el mismo poder elíptico que ejercen las obras de arte, y responde que: "(...) una filosofía, como una obra de arte, es un objeto que puede suscitar más pensamientos que los que ahí están 'contenidos' (...), que guarda un sentido fuera de su contexto histórico, que no *tiene* aún sentido más que fuera de ese contexto"¹¹. Al igual que ocurre con la lengua o con la pintura, no es posible realizar un inventario de los pensamientos, ya que, del mismo modo que nuestro campo visual, el campo del espíritu no está limitado por una frontera, se pierde en una zona vaga, en la que, si bien los objetos se presentan débilmente, no por eso desaparecen. El pensamiento de un filósofo es "(...) un movimiento que arrastra detrás de él una estela y anticipa su futuro, la distinción de lo que *ahí se encuentra* y de lo que las metamorfosis futuras encontrarán no puede ser, por decirlo así, sino macroscópica"¹². Desde este punto de vista, propone dar como ejemplo de esta historia vertical a Descartes, en tanto se trata de esas instituciones que se esbozan en la historia de las ideas antes de aparecer en persona y "(...) que, en la

⁴ Taminioux, J., *op. cit.*, p. 79.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Loc. cit.*

⁷ Merleau-Ponty, M., *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, pp. 16-17.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, p. 251.

¹⁰ *Loc. cit.* Cfr. *ibid.*, pp. 172, 239-240.

¹¹ *Ibid.*, p. 253.

¹² Merleau-Ponty, M., *Le prose du monde*, Paris: Gallimard, 1969, p. 132.

medida en que duran, no cesan de acrecentar y de transformar en sí mismas los acontecimientos con los que están confrontadas, hasta que, insensiblemente, el movimiento se invierte, y el exceso de las situaciones y de las relaciones que no pueden ser asimiladas por ellas, sobre aquellas que son capaces de absorber, las altera, y suscita otra forma que, sin embargo, no hubiera sido sin ellas"¹³.

Spinoza, Malebranche y Leibniz, cada uno a su manera, reivindican a su propio Descartes. Metafóricamente, Descartes es como un gran organismo en el que sus continuadores "subvierten la distribución de los centros vitales y de las funciones"¹⁴, pero no obstante es el mismo Descartes quien les despierta sus propios pensamientos o quien les anima a pensar en contra de él. Al comparar los escritos de Descartes con los de Spinoza, las diferencias pueden ser notables, pero cuando se intenta captar el problema que es común a ambos, resulta que ellos "(...) aparecen comprometidos el uno contra el otro en una lucha más sutil, donde cada uno, el parricida y el infanticida, golpea con las mismas armas que son también las del otro"¹⁵.

§ 2. La tensión de la metafísica cartesiana y la interpretación de Martial Guérout

Como ya anticipamos, la exposición del problema de la metafísica cartesiana deja ver con claridad la tensión que se instala en el pensamiento occidental entre una ontología del objeto o de Dios como "naturante" (*naturans*) puro y una ontología del ser natural como existente. Más precisamente, en el primer caso, la idea del ser natural como "en sí" surge de la del ser "infinito o causa de sí, y éste, a su vez, de una alternativa: el ser o la nada"¹⁶. La naturaleza como causa de sí aparece ligada a la de un Dios efecto, porque los seres necesitan ser sostenidos por su causa. Esta manera de comprender la Naturaleza exige que ella sea vista como un mecanismo y que "se pueda, en principio, hacer derivar la figura de este mundo de leyes que también expresan la fuerza interna de la productividad infinita"¹⁷. En síntesis, lo que se llama naturaleza es un "naturado" (*naturata*), un puro producto hecho de partes absolutamente exteriores, rigurosamente actuales y claramente ligadas.

En el caso de la ontología del ser natural como existente, Merleau-Ponty sostiene que tenemos acceso a la Naturaleza no sólo por el entendimiento, sino gracias a la relación vital que el cuerpo tiene con ella, es decir, gracias "a la 'inclinación natural',

¹³ *Ibid.*, pp. 129-130.

¹⁴ *Ibid.*, p. 130.

¹⁵ *Ibid.*, p. 132.

¹⁶ Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours 1952-1960. Collège de France*, Paris: Gallimard, 1968, p. 99.

¹⁷ *Loc. cit.*

cuyas enseñanzas no pueden coincidir con la del entendimiento puro"¹⁸. Más precisamente, Merleau-Ponty presenta el problema en los siguientes términos: "Hay dos maneras de comprender al hombre, (...) mi naturaleza en sentido amplio, como siendo el entendimiento y todo lo que él concibe; y mi naturaleza en el sentido (...) del compuesto alma-cuerpo"¹⁹. Sacar a luz lo implícito o lo latente de la filosofía cartesiana consiste, pues, en mostrar que el sentimiento cumple una función central para el mantenimiento de la vida, que, por otra parte, da cuenta del compuesto humano.

Ya desde la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty señala que el pensamiento cartesiano resulta contradictorio, puesto que el conocimiento vital o "inclinación natural" que nos enseña la unión del alma y del cuerpo no puede ser garantizado "por la veracidad divina que no es otra cosa que la claridad intrínseca de la idea"²⁰. Merleau-Ponty cita parte de una carta, donde Descartes le confiesa a la princesa Elizabeth "que no le parece que el espíritu humano sea capaz de concebir distintamente y al mismo tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, a causa de que para esto es necesario concebirlos como una sola cosa y conjuntamente conservarlos como dos, lo que se contradice"²¹.

Intentaremos, brevemente, resumir la interpretación que Martial Guérault ofrece del problema. A partir del hecho de que la evidencia del mundo exterior en la "Sexta meditación metafísica" no es menos cierta que la existencia de Dios, Guérault interpreta que la investigación acerca de la cualidad, que es puesta de manifiesto por el sentimiento, responde a otro orden que el de la geometría o la física. Con otras palabras, el sentimiento considerado en el aspecto oscuro y confuso de su darse, no concierne al entendimiento, sino a la verdad de lo vivido. El error fundamental, según Guérault, consiste en mezclar los dos órdenes o en negar uno en provecho del otro. Aquí, Guérault invoca la correspondencia de Descartes con la princesa Elizabeth y afirma: "Se sabe, en efecto, que el sentimiento de la unión perjudica el conocimiento claro y distinto de la distinción real del alma y del cuerpo, y *viceversa*, de manera que el filósofo tiene mucha dificultad para obedecer las enseñanzas del sentimiento (de lo vivido) y para practicar la verdadera psicología, en tanto que el hombre del común, librado únicamente a esta vivencia, no llega a desembarazarse del peso de las cualidades sensibles para aprehender la verdad del cuerpo y practicar la verdadera física"²². Sin embargo, el entendimiento, siguiendo el orden estricto del encadenamiento de las ideas claras y distintas, está también obligado por la veracidad divina a demostrar racionalmente esta verdad de lo vivido, delimitando con exactitud su esfera"²³.

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, pp. 33-34.

²⁰ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 52.

²¹ *Loc. cit.*

²² Guérault, M., *Descartes selon d'ordre des raisons. Tome II: L'âme et le corps*, Paris: Aubier, 1953, p. 126.

²³ *Cfr. ibid.*, p. 127.

Es evidente que, a pesar del reconocimiento de un orden de lo vivido, Guérout se atiene estrictamente a demostrar su legalidad dentro del orden de las razones. Por el contrario, la crítica de Merleau-Ponty se dirige a poner en evidencia que la distinción hecha por Guérout no alcanza para reconocer el contenido auténtico del sentimiento. Desde el momento en que la distinción se justifica sólo obedeciendo al orden de las razones, la existencia del mundo vivido continúa sometida a la veracidad divina como garante de la objetividad.

§ 3. La relación ambigua entre la luz natural y el sentimiento

Frente a esta interpretación, el propósito de Merleau-Ponty consiste en poner de relieve que la interpretación cartesiana de la naturaleza como "inclinación natural" no radica en el reconocimiento de dos órdenes, como Guérout y el propio Descartes propician, sino en pensar las relaciones de lo positivo y de lo negativo, de lo pensado y de lo real, como relaciones dialécticas. La cuestión reside, precisamente, en indagar en la filosofía cartesiana no un orden de enunciados, sino "la experiencia, la relación con el ser que ellos expresan (...). Encontrar (...) una fibra del Ser, un *nexus* no de las razones o pensamientos, sino de la experiencia, en contacto con el Ser"²⁴.

Si la filosofía de Descartes debe comenzar por establecer una luz inteligible contra el hombre sensual y el mundo visible, para luego continuar con una justificación del sentimiento, es porque entre ambos debe existir "una relación ambigua de luz y sentimiento, de lo invisible y de lo visible, de lo negativo y de lo positivo"²⁵. Según Merleau-Ponty, se trata de investigar esa relación o mezcla, que no se encuentra siguiendo el orden de los enunciados o las pruebas, sino buscando una relación que opere una cierta manera de identificar y de diferenciar, que "sea un principio de cohesión, la fibra del ser cartesiano"²⁶, que implica también la certeza de que el sentimiento da testimonio del mundo existente y que, por lo tanto, es razonable sentir con todas las inclinaciones. Descartes no duda de que la naturaleza me enseña que soy un cuerpo que siente dolor, hambre o sed, y que a través de estos sentimientos percibo que "estoy alojado en mi cuerpo, como un piloto en su barco, sino que además de esto, le estoy muy estrechamente unido y confundido y mezclado de tal modo que formo como un único todo con él"²⁷.

²⁴ Merleau-Ponty, M., *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Paris: Gallimard, 1996, p. 223.

²⁵ *Ibid.*, p. 222.

²⁶ *Ibid.*, p. 223.

²⁷ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Charcas, 1980, p. 279.

§ 4. El sentir como relación primigenia con el mundo

Merleau-Ponty no busca subrayar la "diplopía ontológica"²⁸, sino reconciliar los dos lados de una naturaleza doble. Recuperar el "contenido latente" de la filosofía cartesiana consiste en interpretar la mezcla del entendimiento puro y de la unión del alma y del cuerpo²⁹. En este punto de reflexión, el alma no es considerada como una cosa pensante pura e, inversamente, el cuerpo humano no es considerado exclusivamente como una cosa extensa. Sin embargo, no se puede pasar por alto que tanto la imaginación como los sentidos, que nos enseñan acerca de la existencia del mundo exterior, están subordinados al entendimiento. La noción de sentimiento nos ubica así frente a una diferencia central. Según Descartes, el sentimiento surge de la conciencia, es un estado de conciencia y, por otra parte, el sentimiento se ubica bajo el régimen de la conciencia en un circuito cerrado, sin ninguna relación intencional.

La conciencia o el sentimiento que uno tiene de su cuerpo confirman la unión del alma y del cuerpo, pero, contrariamente a lo que propone Descartes, esta conciencia de sí no es secundaria y tampoco se limita a los sentimientos como el dolor y el hambre. Es claro que, cuando Merleau-Ponty describe el sentir como la intencionalidad primordial en la que se sostiene la comunicación vital de nuestro cuerpo con el mundo³⁰, supera la interpretación intelectualista que subordina la sensación al pensar y obliga a dejar de ser para conocer. Merleau-Ponty afirma que sería absurdo decir que veo con mis ojos o escucho con mis oídos, porque mis ojos o mis oídos son incapaces, antes de ser en el mundo, de procurarse aquello que será visto u oído. La sensación sugiere y significa algo más allá de sí misma, pero aquello a lo que alude sólo es reconocido por la familiaridad del cuerpo con lo aludido, esto es, por un saber que sigue siendo latente y que le deja a lo percibido su opacidad y su *ecceidad*. En otras palabras, la sensación es intencional porque el cuerpo encuentra en lo sensible la propuesta de un determinado ritmo de existencia, por el cual queda expuesto a lo exterior. "Si las cualidades irradian en torno suyo cierto modo de existencia, si tienen un poder de encantamiento y un valor sacramental, es porque el sujeto que siente simpatiza con ellas"³¹.

Si es evidente que la luz lastima los ojos y que el placer o el dolor se sienten a través de la piel, es porque esas sensaciones afectan no a un yo pienso, sino a un yo encarnado solicitado por el mundo. Se trata, en otras palabras, de despertar la relación

²⁸ El autor se pregunta si no se podría alcanzar una visión total, como ocurre en el caso de la mirada, "que toma posesión de las imágenes monoculares para obtener una sola visión" (Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, p. 220).

²⁹ Cfr. Slatman, J., *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthesis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven: Vrin, 2003, pp. 86-91.

³⁰ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, pp. 64-65.

³¹ *Ibid.*, p. 245.

carnal con el mundo, con las cosas y con los otros, que no es un puro accidente que sobreviene desde afuera, sino que constituye nuestra inserción primaria en el mundo. Esta inserción implica una relación de mutua pertenencia, que Merleau-Ponty ha descrito como comunión o extraña adherencia entre lo sensible y el que siente, y que, en sus últimos escritos, describe como la carne, cuya nota fundamental es la reversibilidad entre el sintiente y lo sentido.

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty intenta esclarecer el sentido de la diferencia entre naturaleza y espíritu partiendo de la descripción fenomenológica de la existencia humana que participa en dos medios, según ella se realice sobre el modo de una vida prepersonal o existencia generalizada, por una parte, y una vida personal, por la otra; lo cual significa que la naturaleza de donde surge lo humano no es extraña al hombre, sino que mantiene con él una relación esencial. La naturaleza aparece como una dimensión de la existencia y esta dimensión es caracterizada como la pasividad de la existencia.

El cuerpo, como adhesión prepersonal a la forma general del mundo, desempeña por debajo de la vida personal el papel de un "complejo innato", lo cual hace posible que el acto de la percepción se beneficie con operaciones ya efectuadas en el plano de la existencia generalizada que nos pone en contacto con el mundo. "Hay, pues, otro sujeto por debajo del yo, para quien un mundo existe antes que yo esté ahí y que señala ahí mi lugar"³². De esta manera, la percepción da testimonio de una prehistoria y la renueva; así, en cada acto de percepción, el sujeto que percibe sabe "(...) que hay un espesor histórico, retoma una tradición perceptiva y es confrontado con el presente"³³. Esto obliga a reconocer que detrás de las decisiones personales existe una zona de existencia generalizada y de proyectos ya realizados. El énfasis con el que Merleau-Ponty insiste en el carácter anónimo de esta vida perceptiva no es sino la contracara de una pasividad que nos constituye. A diferencia de los actos personales por los que el sujeto decide, por ejemplo, "consagrar su vida a las matemáticas", la experiencia perceptiva se expresa diciendo que "se percibe en mí y no que yo percibo"³⁴. Como el nacimiento y la muerte, la sensación aparece en un medio de generalidad que la precede y que la sobrevivirá. La percepción no compromete mi ser personal, aquel del que soy responsable y acerca del cual decido, sino "otro yo que ha tomado partido por el mundo". De esta manera, en la sensación se pone de manifiesto una existencia general "que corre a través de mí sin que yo sea el autor". En segundo lugar, la sensación es anónima porque es siempre parcial. Cuando veo un objeto, sé que hay algo más allá de lo que actualmente veo. Merleau-Ponty resume estas dos afirmaciones diciendo que toda sensación se localiza en un campo. "En virtud de una

³² *Ibid.*, p. 294.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Ibid.*, p. 249.

suerte de contrato primordial y por un don de la naturaleza, sin ningún esfuerzo de mi parte”³⁵, el sujeto tiene acceso a un campo visual en el que los seres visibles se encuentran a disposición de su mirada.

Al afirmar que la naturaleza humana penetra hasta el centro de la vida personal y se entrelaza con ella, queremos poner también de manifiesto que, del mismo modo, los comportamientos humanos vuelven a la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural. El mundo natural que le es dado al hombre no es, por lo tanto, un mundo inerte, sino un mundo ya significativo y enriquecido. Desde esta perspectiva, es fácil comprender que no podemos hablar de la naturaleza como el conjunto de las meras cosas, porque todo lo que es naturaleza en el hombre está inscrito en la historia y el cuerpo, que es un organismo, es siempre e indivisiblemente un objeto cultural, un poder de expresión. Sin llegar a un tratamiento explícito del concepto de naturaleza, tal como éste aparece en los cursos dictados en el Colegio de Francia, las descripciones de la *Fenomenología de la percepción* permiten apreciar que la naturaleza es presentada como el suelo o el lugar de nacimiento³⁶ del sujeto, que sostiene su vida natural e histórica. Esto muestra que la relación del hombre con la naturaleza no es una relación especular, sino que sólo tenemos acceso a ella por nuestro cuerpo, que constituye una parte privilegiada de la misma.

Al intentar abordar la cuestión desde una perspectiva ontológica, el interés de Merleau-Ponty se orienta a mostrar que lo percibido remite a un tipo de ser específico, el ser natural. El cuerpo se presenta, específicamente, como el modelo del ser carnal, que en virtud de su doble naturaleza mantiene unidas “la masa de lo sensible que él es y la masa de lo sensible de donde nace por segregación y a la que, en tanto que siente, permanece abierto”³⁷. El estudio de la corporalidad como “ser de dos hojas” o de “dos rostros” envuelve, según Merleau-Ponty, “una filosofía de la carne como visibilidad de lo invisible”. En otras palabras, el cuerpo encierra una teoría de la carne, que deberemos poner de manifiesto si queremos comprender que el ser natural no puede quedar fuera de la fenomenología. Entre la naturaleza y la existencia encarnada hay un entrelazamiento que Merleau-Ponty expresa con la figura del “uno en el otro” (*Ineinander*): “es el cuerpo humano (...) quien debe aparecer como el que percibe la naturaleza, de la que él es también un habitante. Así, se encuentra deslindada y confirmada entre ellos la relación de *Ineinander* que ya habíamos creído advertir”³⁸.

³⁵ *Loc. cit.*

³⁶ *Ibid.*, p. 263. La naturaleza como el lugar de nacimiento del sujeto vuelve a quedar confirmada en el primer curso que, entre los años 1956-1957, Merleau-Ponty dedica de manera sistemática al concepto de naturaleza: “(...) la naturaleza (...) es un objeto de donde nosotros hemos surgido, donde nuestros preliminares han sido progresivamente colocados hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniéndola y proporcionándole sus materiales. Ya sea que se trate del hecho individual del nacimiento, o del nacimiento de las propias instituciones, la relación original del hombre y del ser no es la del para sí al en sí. La relación continúa en cada hombre que percibe” (Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 94).

³⁷ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, p. 179.

³⁸ Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, pp. 176-177.