



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Expresión y Alteridad en Merleau-Ponty

Constanza Brnčić Monsegur



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

EXPRESIÓN Y ALTERIDAD EN MERLEAU-PONTY

Constanza Brnčić Monsegur

TESIS DOCTORAL

Director y tutor: Josep Maria Esquirol Calaf

Doctorado en Filosofía Contemporánea y Tradición Clásica

Facultad de Filosofía

Barcelona, 2023

A mi madre, Teresa Marina.

A mi padre, Gabriel Oliverio.

AGRADECIMIENTOS

Durante los años en que se ha ido gestando este trabajo de investigación muchas han sido las personas que me han ayudado y apoyado: la mayor parte de los proyectos en los que he estado involucrada han formado parte de un modo u otro del horizonte de esta investigación alimentándola e impulsándola. Así, mis primeros agradecimientos van dirigidos a todas las personas con las que he compartido aprendizajes, pensamientos y danzas en proyectos como PI(È)CE, los proyectos realizados con el Servei Educatiu del Mercat de les Flors (*Totsdansen, En residència*), con la Escola de Música Centre de les Arts d'Hospitalet, y otros proyectos escénicos que he dirigido como la pieza *What is the Word* o *Registres Evanescents*, por nombrar algunos de ellos.

En el ámbito de mi práctica docente en los últimos años me ha tocado asumir cargos de responsabilidad como Cap d'especialitat de coreografia i interpretació en el Conservatori Superior de Dansa de l'Institut del Teatre. Quiero agradecer a las compañeras del equipo directivo con quienes he compartido trabajo, conversaciones, pasiones, referencias, prácticas, visiones y que me han apoyado con mucho cariño especialmente en este último período: Lipi Hernández, Aimar Pérez Galí y Mar Medina. También mi agradecimiento a la actual dirección general del Institut del Teatre, así como al *Àrea de Recerca i innovació del IT* en esta última fase de la investigación por su apoyo.

En el ámbito de mis estudios en filosofía quiero hacer mención y agradecer las clases de Salvi Torró, Laura Llevadot, Santiago López Petit, Manuel Cruz, Carmen Revilla, José Manuel Bermudo, Miquel Morey, Antonio Alegre y tantos otros, a las que tuve la alegría de asistir.

Agradezco también a mi tutor de tesis Josep Maria Esquirol, por las intensas conversaciones compartidas, por acompañarme también a través de su obra, y por animarme siempre a seguir.

Por último, quiero agradecer a las personas que estáis cerca, que formáis parte de mi vida, sin las cuales no habría logrado acabar este proyecto y tantos otros:

A Andrea Palaudarias Ribera, por ser mi amiga, siempre mi primera lectora, por tu generosidad, por tus observaciones y comentarios inteligentes y afinados, por estar ahí siempre en momentos de crisis, por todo lo que ha supuesto para mí tu amistad y tu amor en mi vida, más allá de este trabajo.

A Albert Tola, mi amigo, compañero de proyectos y aventuras artísticas y vitales. Mil gracias por hacer las correcciones y sacar brillo al texto. Gracias por estar ahí siempre, por nuestras conversaciones filosóficas y cotidianas. Gracias por quererme.

A mis amigas del alma, Bea y Sara. Por acompañarnos, cuidarnos y crecer juntas.

A mis hijos, Gabriela e Igor, por inspirarme a cada momento de nuestra vida, por hacerme reír y emocionarme con vuestras creaciones.

A mi gata Sericaia, por acompañarme en la soledad con su suavidad, su mirada y su gracia.

A mi hermana Bárbara, por tu generosidad, por tu ayuda en tantos sentidos, por tus recomendaciones poéticas y las charlas compartidas acerca de todos los temas posibles.

A mi madre y a mi padre, por ser mis primeros y grandes referentes como personas y como artistas.

Y a Nuno, mi querido Nuno. Compañero de vida, gracias por apoyarme, por sentirte tan feliz con mis logros, por ayudarme, hacer más amable la vida, con tus sopas, tus cariños, tu bondad. Gracias por preparar mi estudio para acabar este trabajo con la mejor mesa y con la mejor butaca del mundo para leer. Gracias por escuchar mis dudas incluso cuando era francamente difícil entenderme. Gracias por todos estos años compartidos y por los que vendrán.

ÍNDICE

Resumen	12
Prefacio	14
1. INTRODUCCIÓN	16
1.1. Puntos de partida, preguntas e hipótesis	17
1.2. Objeto de la tesis	22
1.3. Estructura	27
1.4. Metodología	32
1.5. Cronología de las obras de Merleau-Ponty	34
2. RAÍCES FILOSÓFICAS	41
2.1. <i>Gestaltpsychologie</i> y Fenomenología	43
2.2. La mirada fenomenológica sobre el cuerpo	46
2.3. La influencia de Gabriel Marcel	49
2.4. Jean-Paul Sartre: el compromiso con el mundo	53
2.5. La herencia husserliana	57
2.6. La lectura tardía de Heidegger	60
3. PERCEPCIÓN	89
3.1. Conciencia encarnada	89
3.2. Posibilidad del otro	92
3.3. Alteridad e intersubjetividad	94
3.4. Mundo humano	99
4. LOS LÍMITES DE LA FENOMENOLOGÍA	106

5. LENGUAJE	129
5.1. Gesto lingüístico y gesto corporal	129
5.2. Diálogo y alteridad	131
5.3. Fenomenología y lenguaje	137
5.4. Lenguaje indirecto	145
6. HACIA EL GIRO ONTOLÓGICO	153
6.1. Expresión	154
6.2. Institución	167
6.3. Pasividad	171
6.4. Dialéctica	176
6.5. Historia	181
6.6. Naturaleza	187
7. VISIÓN	215
8. INTERROGACIÓN	233
8.1. Reflexión	236
8.2. Hiperdialéctica	258
8.3. Dehiscencia	294
8.4. Quiasmo	309
8.5. <i>Chair</i>	335
9. ALTERIDAD	356
10. CONCLUSIONES	364
BIBLIOGRAFÍA	380

Invoco a Hécate, protectora de los caminos, en las encrucijadas, grata, celeste, terrenal, marina, de azafranado peplo, sepulcral, y que se agita delirante entre las almas de los muertos ; hija de Perses, amante de la soledad, que disfruta con los ciervos, noctámbula, protectora de los perros, invencible soberana que devora animales salvajes, sin ceñidor en su cintura, y con una figura irresistible ; que se mueve entre los toros, dueña guardiana de todo el universo ; conductora, joven guerrera, nutridora de jóvenes, montaraz.

Orfeo, *Himnos órficos*

A quien nunca se quedó sin palabras,
y yo os lo digo,
Quien sólo sabe ayudarse a sí mismo
y con las palabras,

A éste no se le puede ayudar.
Ni por el camino corto
ni por el largo.

Hacer sostenible una única frase,
aguantar en el ding-dong de las palabras.

Nadie escriba esta frase,
que no la firme.

Ingebor Bachmann, *Últimos poemas*

Mesiánica y débil es la potencia de decir que, manteniéndose cercana a la palabra excede no sólo todo dicho, sino también el acto mismo de decir, el poder performativo mismo del lenguaje. Es ese resto de potencia que no se agota en el acto, sino que se conserva cada vez y permanece en él.

Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*

¿Levantarnos ? Ante todo, sin duda, liberarnos de nuestro miedo. Arrojarlo lejos. Arrojarlo, incluso, directamente a la cara de quien o quienes extraen su poder de organizar nuestros miedos. Arrojarlo lejos, pero también hacer circular ese gesto mismo. Darle con ello un sentido político. Eso es haber levantado nuestro deseo. Es haberlo cogido –y con él su expansiva alegría– para lanzarlo al aire, de manera que se extienda por el espacio que respiramos, el espacio de otros, el espacio público y político entero.

George Didi-Huberman, *Deseo de desobedecer*

My body gets bored with answers.

Deborah Hay, *My body the budhist*

RESUMEN

Este trabajo de investigación es una interrogación sobre la naturaleza de la relación entre expresión y alteridad en el pensamiento de Merleau-Ponty. En su temprana exploración del concepto de intersubjetividad como intercorporalidad, encontramos una noción clave a partir de la cual se pueden entender muchas de las figuras que aparecen en su filosofía: quiasmo, dehiscencia, hiperdialéctica, *chair*, *empièment*. Nuestra tesis es que la lectura de estos conceptos como nociones relacionales –modos de vinculación, gozne, articulación– y el giro de perspectiva que se da en la filosofía merleau-pontiana de una pregunta por el sujeto de la percepción a una búsqueda ontológica, permiten pensar la expresión y la alteridad desde una perspectiva de descentración de lo humano, abriendo el camino a una relación ética entre seres que habitamos un mundo en común. Intentaremos mostrar cómo el pensamiento merleau-pontiano entiende la expresión como lugar de aparición y de práctica de lo relacional, como vaivén interrogativo, expresión que siempre se desborda y a la vez nos acoge. La diferencia, el otro en tanto que radicalmente otro, acontece en el seno de ese campo común hecho de *empiètements* –injerencias, superposiciones– por la no-coincidencia, por el campo indefinido de distancias que se dan en la experiencia perceptiva, distancias que están también en juego entre la palabra y el pensamiento, y el pensamiento y el mundo.

Palabras clave: Maurice Merleau-Ponty, expresión, alteridad, relación, intercorporalidad, percepción, diferencia, quiasmo, dehiscencia, *chair*, estética, ontología, fenomenología.

ABSTRACT

This dissertation is an interrogation of the nature of the relation between expression and alterity in Merleau-Ponty's thought. In his early exploration of the concept of intersubjectivity as intercorporality, we find a key notion from which many of the figures that appear in his philosophy can be understood: chiasmus, dehiscence, hyperdialectics, *chair*, *empiètement*. Our thesis is that the reading of these concepts as relational notions –modes of entailment, hinge, articulation– and the shift in perspective that occurs in Merleau-Pontyan philosophy from a question about the subject of perception to an ontological quest, allow us to think expression and otherness from a perspective of decentering the human, opening the way to an ethical relationship between beings who inhabit a common world. We will try to show how Merleau-Pontyan thought understands expression as a place of appearance and practice of the relational, as a interrogative back and forth, an expression that always overflows and at the same time contains us. Difference, the other as radically other, occurs at the heart of this common field made of *empiètements* –encroachments, superpositions– by non-coincidence, by the indefinite field of distances –that occur in the perceptual experience, distances also at play between word and thought, and thought and the world.

Key words: Maurice Merleau-Ponty, expression, otherness, relation, intercorporality, perception, difference, chiasmus, dehiscence, chair, aesthetics, ontology, phenomenology.

PREFACIO

To be one is always *to become* with many.

Donna Haraway, *When Species Meet*

Es difícil llegar a un final. Quizás porque los finales siempre se exceden, se abren hacia otros lugares, dejan un resto. Quizás por eso este prefacio, de entrada, puede parecer un epílogo, pero no lo es. Es el inicio.

El inicio de mis estudios: he aquí mi plan. Aquí empieza todo. Escribir, pensar, bailar, leer, conversar, dar clases, crear alrededor y a partir de preguntas. Así se gesta esta tesis, atravesada, a menudo interrumpida y, sobre todo, mezclada con la vida. La vida que no es “mi vida” sino aquella que impulsa el devenir y reúne y dispersa, en la diferenciación y en la concreción de expresiones. De este modo acontecen las cosas, coexistiendo, en relaciones y en amalgamas. A través de afectos y de efectos.

Sosteniendo esa perspectiva provisoria de la que habla Merleau-Ponty, la escritura de este trabajo ha supuesto y ha necesitado de otro tipo de escrituras; escrituras de encuentros, de toques, de miradas, de ritmos, de dimensiones, de escalas. Ha necesitado de una oralidad, cuyas resonancias, cuyos ecos, han agitado, a menudo con violencia, mis posturas y ademanes, mis gestos y recorridos, mi propia voz. Han sido escrituras y no-escrituras aparecidas en la diferencia.

A veces descalzas, a menudo estiradas en el suelo, tocándonos, pensando, moviendo un hombro, parpadeando, tragando saliva, saltando, gritando, agitando la pelvis, entrelazando rodillas, caminando, accionando un vocabulario dancístico, murmurando, mirando con los ojos muy abiertos, desplomándonos, no tocándonos... estos *otros* estudios que adquirirían formas diversas –una danza para ser mirada, un espectáculo para un teatro, una exploración del temblor, una ocasión para aprender y pensar qué es aprender, un tiempo para discutir, unos planes de estudios para la institución, un acompañamiento a otros procesos y prácticas, escrituras y publicaciones, proyectos y proyecciones, invenciones sin continuidad, mucha gente, soledad...– han sido los procesos que han dado sentido a la disertación que aquí

empieza. Gracias a esas otras formas de pensar, he podido pensar también en este marco, cuyas obligaciones, límites y coordenadas muy a menudo me han dado ganas de desobedecer, no tanto porque las sintiera como restricciones, sino porque en realidad despertaban mis deseos de *hacer* otra cosa o de otro modo de *hacer*.

A lo que sí he intentado mantenerme obediente ha sido a una intuición que exigía de mí permanecer en la lectura, porque lo que leía me conmovía, me afectaba, me transformaba, hacía que renacieran las preguntas que mueven la vida. Y la desobediencia entonces ha sido hacia las modas, los “hay que”, los “lo que ahora toca es”. He intentado ir parando a pensar, como decía Hannah Arendt. Y eso que parece obvio no es tarea fácil en estos momentos. No lo es porque, capturadas las sensibilidades por productos dispensadores de experiencias inmediatas, capturados los cuerpos en una lucha por *sobre vivir*, el pensar se ha vuelto una especie en vías de extinción, una entre tantas.

Durante estos años he ido entendiendo con mis células –o mis células lo han hecho por mí –aquello que Merleau-Ponty invitaba a hacer: pensar se ha convertido sobre todo en una práctica de la interrogación ¿Cómo formular preguntas que acompañen el nacimiento de otras preguntas? Desde nuestra sorpresa ante la vida y el mundo: ¿cómo encontrar la pregunta fecunda?

Y todo han sido rodeos y atisbos laterales, dispersiones y localizaciones, un mapeo imposible de rastros, memorias, apariciones y desapariciones.

Pero ahora empiezo. Ahora empieza mi estudio. Aquí se inicia este trabajo, en el que pienso –me interrogo– a través de la escritura de Merleau-Ponty. Aquí continúa también el estudio de la escucha, del deseo y del tiempo. Aquí se une el final con el inicio, la apertura con el cierre.

1. INTRODUCCIÓN

«El artista sólo tiene un medio de representarse la obra, en la que trabaja: es necesario que la haga».¹

«La expresión estética confiere a lo que expresa, la existencia en sí, la instala en la naturaleza como una cosa percibida accesible a todos, o inversamente, erradica los signos –la persona del comediante, los colores y la tela del pintor– de su existencia empírica y los transporta a otro mundo. Nadie contestara que, aquí, la operación expresiva realiza o efectúa la significación y no se limita a traducirla. Lo mismo ocurre, pese a la apariencia, con la expresión de los pensamientos por la palabra».²

«La comunicación o la comprensión de los gestos se logra con la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro. Todo ocurre como si la intención del otro habitara mi cuerpo o como si mis intenciones habitaran el suyo. El gesto del que soy testigo dibuja en punteado un objeto intencional. Este objeto pasa a ser actual y se comprende por entero, cuando los poderes de mi cuerpo se ajustan al mismo y lo recubren. El gesto está delante de mí como una pregunta, me indica ciertos puntos sensibles del mundo, en los que me invita a reunirme con él. La comunicación se lleva a cabo cuando mi conducta encuentra en este camino su propio camino».³

«El sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado; es una potencia que *co-nace* (conoce) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él».⁴

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jem Cabanes, Madrid: Península, 1994, p.197.

² *Ibid.*, p.200.

³ *Ibid.*, p.202.

⁴ *Ibid.*, p.227.

1.1. Puntos de partida, preguntas e hipótesis

Decía el compositor Iannis Xenakis que el arte «tiene una función fundamental, que es la de catalizar la sublimación que puede provocar a través de todos los medios de expresión».⁵ Es decir, favorecer –condensar– los procesos de cambio de un estado a otro, a través de todos los medios de expresión. La sublimación –como cambio de la materia de estado sólido a gaseoso– es un proceso mediante el cual algo se transforma en otra cosa. ¿Siguen siendo lo mismo? ¿O en ese proceso la materia deviene “otra”? ¿Y qué significa que este proceso catalizador se dé “a través de todos los medios de expresión”? ¿Cuáles son esos medios? ¿Qué entendemos por expresión?

Estas son las primeras preguntas que emergen de mis tempranas lecturas de Merleau-Ponty, preguntas atravesadas también por mis intereses relacionados con la creación artística, el cuerpo y la percepción, que nacen en el horizonte de mi propia práctica como coreógrafa y bailarina.

Las siguientes cuestiones surgen en cascada, en una simultaneidad vertiginosa:

¿Qué relación guarda la expresión con el vínculo indescifrable con el otro? ¿Es la expresión un acontecimiento de aparición, una *excorporación*⁶, una *excripción*⁷ que requiere, solicita, supone al otro, a los otros?

Y enseguida: ¿Es en la relación donde se da la expresión? ¿Es esa una relación entre sintientes? ¿Sintientes, corporalidades, vidas? ¿Y el pensamiento, qué papel juega en esta relación? ¿Cómo es posible la diferencia en lo que, desde la modernidad, la filosofía ha venido llamando intersubjetividad? ¿Qué cambia cuando la

⁵ Cf. XENAKIS, Iannis, *Musiques Formelles*, La revue musicale, Paris: Editions Richard Masse, 1963, p.15.

⁶ En el artículo «El cuerpo como archivo: el deseo de recreación y la supervivencia de las danzas», André Lepecki toma prestado el término *excorporación* de Gabrielle Brandsetter para denominar el modo de expresión del cuerpo danzante que se da en una dialéctica de incorporaciones y de excorporaciones. En el contexto de esta disertación utilizamos este término para extrapolarlo a cualquier modo de expresión del cuerpo: «Entender la danza como un sistema dinámico, transhistórico e intersubjetivo de incorporaciones y de excorporaciones es entender la danza no solamente como aquello que *desaparece* (en el tiempo y a través del espacio) sino también como aquello que pasa alrededor (entre y a través de los cuerpos de bailarines, espectadores, coreógrafos) y como aquello que también, siempre, *vuelve alrededor*». LEPECKI, André, «El cuerpo como archivo: el deseo de recreación y la supervivencia de las danzas». En: *Lecturas sobre danza y coreografía*, Isabel de Naverán y Amparo Écija (editoras), Madrid : Artea, 2013.

⁷ En el artículo «El arte como vestigio», Jean-Luc Nancy introduce el término de *excripción* como el vestigio que es toda forma de arte. Nos parece interesante esta expresión porque pone de relieve la naturaleza excéntrica del arte y se emparenta con nociones de la estética y la ontología merleau-pontianas, como veremos más adelante. Cf., NANCY, Jean-Luc, «El arte como vestigio». En : *Las Musas*, Madrid : Amorrortu, 2008.

intersubjetividad se convierte en intercorporalidad? ¿Cómo es posible, en este contexto, la alteridad en tanto que diferencia? ¿Qué hay de humano en este nudo de relaciones? ¿Es el sentido, lo humano? ¿Y cómo podemos descentrar lo humano, retirar lo humano para concebir y para practicar relaciones más amplias entre formas de existencia diversas? ¿Qué *hace*⁸ el arte como expresión? ¿Nos puede servir, precisamente, como gesto de diferenciación, de aparición de una forma “otra” de conocimiento (*co-naissance*)? ¿Nos puede ayudar el arte a entender este medio común que habitamos? ¿Y qué hacer con la violencia del conflicto –“*l’empièment*”– en la convivencia? ¿Cómo puede el pensamiento de Merleau-Ponty acompañarnos en estas preguntas?

¿Qué preguntas nos relanza la escritura de Merleau-Ponty sobre las nociones de expresión y de alteridad? ¿Cómo nos afectan? ¿Cómo nos mueven?

Con estas cuestiones como impulso y guía de esta investigación me propongo mostrar lo que en un principio no son más que una serie de hipótesis de trabajo:

1. Que la intersubjetividad, como intercorporalidad, es la noción clave que recorre toda la obra de Merleau-Ponty, a partir de la cual se pueden entender todas las figuras relacionales que aparecen en su filosofía –quiasmo, dehiscencia, hiperdialéctica, *chair*, *empièment*.
2. Que la alteridad, como diferencia, surge en el seno de la relación intersubjetiva y que se da como expresión.
3. Que su noción de *chair* apunta a una reflexión del ser como relación y acontecimiento.
4. Que las nociones de *dehiscencia* y *quiasmo*, son figuras de un pensamiento de la no-coincidencia que nos pueden ayudar a entender el tiempo y el espacio como relaciones siempre en

⁸ En la práctica artística se da la doble función del *hacer*: como *poiesis* y como *praxis*. La expresión, por tanto, tiene también esta doble vertiente. Lo que se trata de cuestionar es cuáles son las implicaciones del quehacer artístico como producción de sentido, como transformación y como actividad ético-política.

proceso y en movimiento, y que la existencia acontece en la relación.

5. Que todas estas nociones nos dan pistas para pensar la tarea y la práctica expresiva –filosófica y artística– como tareas “hacedoras de mundo”, capaces de imaginar y hacer formas “otras”.
6. Que la interrogación merleau-pontiana nos invita a pensar y a vivir la relación de intercorporalidad más allá del cuerpo humano, como una relación de coexistencia de los seres vivos, que puede ser base para un pensamiento ecológico y transespecífico que nos ayude a afrontar las problemáticas que en estos momentos nos acucian –la más urgente: la emergencia climática– fruto de un antropocentrismo y de una visión de la conciencia que deja al otro, humano, ser vivo, planta, animal, cosa, a merced de las necesidades de una subjetividad autocentrada.
7. Que los escritos de Merleau-Ponty nos ayudan también a mirar la violencia y la conflictividad de las relaciones humanas desde un pensamiento no colonizador, una *no-indiferencia*, y, a la vez, nos interrogan sobre cómo dar un nuevo significado a lo colectivo, a lo común. El individuo, como el residuo de la experiencia de disolución de lo común⁹, deja paso a un tejido de relaciones del que emerge la diferenciación móvil y siempre en proceso de una vida que se hace y se expresa.

Estas hipótesis surgen de una temática que se reitera a lo largo de la obra de Merleau-Ponty: la noción de que el gesto corporal y lingüístico son modos de expresión de nuestra experiencia del mundo y de los otros. La expresión, en tanto que acontecimiento y práctica, tiene la cualidad de ser “nudo de significaciones” y, a la vez que refleja un estado de cosas siempre cambiante, transforma, amplía y crea mundo extendiendo nuestro modo de comprenderlo. La función de la fenomenología merleau-pontiana consiste en un trabajo expresivo que trata de explicitar, a través de la palabra, el estrato prerreflexivo, en el que se da mi experiencia del mundo y de los

⁹ Cf., NANCY, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile: Libros Arces-Lom, 2000.

otros¹⁰. La dificultad y el interés de su propuesta pasa por comprender las tensiones inherentes a su apuesta filosófica y que son, de algún modo, el motor de su pensamiento: por un lado, su forma de comprender la fenomenología se encuentra siempre suspendida en el movimiento de *retorno* a las cosas mismas. En ese camino siempre por hacer, al contrario que Husserl, no se decanta ni por una filosofía trascendental pura ni por una filosofía eidética. En este sentido suscribiríamos la idea de Slatman, según la cual:

«La phénoménologie de Merleau-Ponty n'est pas une théorie de l'éclairage des phénomènes sous un jour clair et total. Le chemin phénoménologique passe par des sentiers crépusculaires, parce que toute l'entreprise semble se baser sur un mouvement paradoxal. Le retour a les choses mêmes est d'abord un retour à notre monde commun et à notre être à ce monde, il nous met en présence de ce qui est en fait le plus évidente et le plus naturel pour nous; à savoir que ce monde est littéralement, en tant que notre espace commun, un lieu commun. Le retour a donc d'abord pour destination l'espace qu'on occupe déjà».¹¹

Por otro lado, si la filosofía debe asumir el difícil cometido de explicitar, a través de

¹⁰ La noción de expresión en el contexto de la fenomenología francesa es criticada por el estructuralismo, la semiología y el posestructuralismo, porque se entiende como un fenómeno que surge directamente de la experiencia perceptiva, y por tanto no sale de la estructura de la representación porque no logra abandonar el terreno de la subjetividad (Cf., DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro, cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid: Cátedra, 1985). Si bien esta crítica es importante, creemos –y esperamos demostrar en esta disertación– que la expresión en Merleau-Ponty tiene dos sentidos entrelazados: un sentido activo, como praxis, que aparece en el mundo humano y en la historia, y un sentido pasivo, como estilo y apariencia, que es relativo al modo de aparición de lo ente. Ambos modos están atravesados por la no-coincidencia y por el devenir. Veremos que el lenguaje, en Merleau-Ponty, adquiere una complejidad mayor que la de ser simple correlato de una experiencia y, de hecho, sus investigaciones están basadas en los autores que serán fuentes del estructuralismo: Saussure y Lévi-Strauss. La semiología criticará la teoría del lenguaje fenomenológica afirmando que el sentido está en el código preexistente más que en la experiencia perceptiva y en la experiencia intercorporal, intersubjetiva. Sin embargo, nos parece una lectura un poco simplista de las investigaciones del lenguaje que hace Merleau-Ponty, ya que en ellas vemos precisamente que el lenguaje, como código, en efecto preexiste al emisor, pero que hay siempre un trabajo, una práctica, que hace que el código se abra y se extienda y conquiste nuevos territorios. Sin esta exploración del propio lenguaje, sin este trabajo de expresión, del código mismo, ni la experiencia ni el conocimiento son posibles.

¹¹ SLATMAN, Jenny, *L'Expression au-delà de la représentation: sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven [etc.] Peeters; Paris: Vrin, cop. 2003, p.19. [La fenomenología de Merleau-Ponty no es una teoría que ilumine los fenómenos bajo un día claro y total. El camino fenomenológico pasa por senderos crepusculares, porque toda la empresa parece basarse sobre un movimiento paradójico. El retorno a las cosas mismas es, de partida, un retorno a nuestro mundo común y a nuestro ser en ese mundo, nos pone en presencia de aquello que, de hecho, es lo más evidente para nosotros; a saber, que este mundo es literalmente, en tanto que nuestro espacio común, un lugar común. El retorno, tiene entonces, como destino y desde un principio, el espacio que ya ocupamos.]

la palabra, este retorno a las cosas mismas, es decir, llevar «a la expresión pura de su propio sentido la experiencia muda de las cosas»¹², se vuelve a encontrar con otra paradoja: la paradoja de la expresión. Como dice Waldenfels,

«La difficulté, qui est presque une impossibilité, peut être résumée de la manière suivante. Si l'expérience était tout à fait muette, elle n'atteindrait jamais son sens propre: le sens y serait imposé de l'extérieur, il n'y aurait que des paroles sur l'expérience mais pas de paroles surgissant des profondeurs *de* l'expérience même. D'un autre côté, si l'expérience était éloquente par elle-même, la parole ne dirait rien de plus que ce qui est déjà dit».¹³

Merleau-Ponty asumirá esta paradoja, verá el lenguaje como un “hacer”, como una expresión de la experiencia «tout en ouvrant une expérience de lui-même».¹⁴ Por eso preferirá un acercamiento indirecto a la teoría del lenguaje, haciendo uso de los instrumentos de la lingüística, los hallazgos en el lenguaje infantil, la poesía y la literatura¹⁵. Para Merleau-Ponty «la vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no directamente, hacia fines o hacia conceptos. Lo que se busca demasiado deliberadamente, no se consigue, y las ideas, los valores, no le faltan, por el contrario, a quien ha sabido, en su vida meditativa, liberar su espontánea fuente».¹⁶

Así, nuestra tesis también se halla atravesada por las paradojas constitutivas de la filosofía de Merleau-Ponty: la pregunta por la experiencia prerreflexiva lleva inherentes ciertas tensiones, que constituyen el núcleo de su pensamiento, y de las

¹² Traducción abreviada de la expresión de Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*: «Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist». Merleau-Ponty la traduce de este modo: «C'est l'expérience [...] muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens», citado en WALDENFELS, Bernhard, «Fair voir par les mots, Merleau-Ponty et le tournant linguistique» en Merleau-Ponty, *L'heritage contemporain* (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 1, París: Vrin / Milano: Mimesis/Memphis: University of Memphis, 1999, p.58.

¹³ WALDENFELS, Bernhard, «Fair voir par les mots, Merleau-Ponty et le tournant linguistique» en Merleau-Ponty, op. cit., p.58. Traducción: [La dificultad, que es casi una imposibilidad, puede ser resumida así. Si la experiencia fuera en efecto, muda, no poseería jamás su sentido propio: el sentido le sería impuesto desde el exterior, no habría más que palabras sobre la experiencia, y no palabras que surgieran de las *profundidades* de la experiencia misma. Por otra parte, si la experiencia fuera elocuente por ella misma, la palabra no añadiría nada más a aquello que ya estaría dicho.]

¹⁴ *Ibid.*, p.59. Traducción: [abriendo una experiencia desde ella misma.]

¹⁵ Cf., *Idem.*

¹⁶ MERLEAU-PONTY, «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» en *Signos*, traducción de Caridad Martínez y Gabriela Oliver, Barcelona: Seix Barral, 1964, p.98.

cuales surgen las figuras de la dehiscencia, el quiasmo y la *chair*. Cuando tenemos que expresar esa experiencia prerreflexiva del otro, del mundo, del ser, podemos vernos abocados o bien hacia una filosofía trascendental o bien hacia una objetivación empirista. Pero Merleau-Ponty permanece expresamente en el cruce entre ambas, porque el gesto, la expresión, como articulaciones de sentido, se dan en la experiencia, y precisamente esa articulación obra una apertura y es ella misma experiencia. Así, ese lenguaje que es “conquistador de verdad” no es ni repetición vacía del gesto y de la palabra, ni innovación pura. Como afirma Waldenfels: «En étant attentif au paradoxe de l’expression, la pensée de Merleau-Ponty résiste aux extrêmes du fondamentalisme et du constructivisme autant qu’aux formes modérées du pragmatisme linguistique et des traditionalismes herméneutique ou pragmatique, pour ne pas parler de l’arbitraire postmoderne».¹⁷

Estas precauciones nos hacen comprender que no hay un retorno fácil a las cosas mismas en Merleau-Ponty, que el camino de la expresión es paradójico y que hablar de la experiencia no puede dejar de ser una experiencia *en sí misma*; que esta no se deja capturar ni por un discurso trascendental, ni de las esencias, ni tampoco por un pensamiento científicista, que pone una “mirada de sobrevuelo” sobre las cosas, arrancando el discurso de nuestra inherencia a la experiencia de ser-en-el-mundo. Puestas todas estas precauciones, nos proponemos adentrarnos en esta disertación con el deseo de que, al final, las preguntas sigan vivas y nuestras hipótesis se hayan desplazado.

1.2. Objeto de la tesis: la paradoja de la expresión, el écart del otro

En una serie de conferencias radiofónicas para la emisora nacional de radio francesa,¹⁸ Merleau-Ponty hace la siguiente afirmación: «el ser humano no es un espíritu y un cuerpo, sino un espíritu *con* un cuerpo, y sólo accede a la verdad de las cosas porque

¹⁷ WALDENFELS, Bernhard, «Fair voir par les mots, Merleau-Ponty et le tournant linguistique», op. cit., p.62. Traducción: [estando atento a la paradoja de la expresión, el pensamiento de Merleau-Ponty resiste los extremos del fundamentalismo y del constructivismo, así como algunas formas moderadas del pragmatismo lingüístico y de los tradicionalismos hermenéutico o pragmático, por no hablar de la arbitrariedad post-moderna.]

¹⁸ Estas conferencias están recogidas en el volumen *El mundo de la percepción, siete conferencias*, traducido al castellano por Víctor Goldstein, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.

su cuerpo está como plantado en ellas».¹⁹ El ser humano está pues, entre las cosas, arraigado en ellas, vive entre ellas a través de su cuerpo. Nace a un mundo cultural, a un mundo con lenguaje, a un mundo habitado por otros.

En este trabajo se indaga sobre las relaciones entre expresión y alteridad en el pensamiento de Merleau-Ponty. Nuestra clave general de lectura es que su filosofía es una reflexión sobre el fenómeno relacional: en las primeras etapas de su pensamiento –más centradas en la percepción y el comportamiento humanos– se acerca al fenómeno relacional como intersubjetividad, en tanto que intercorporalidad, y en su reflexión ontológica posterior, como *chair* (carne), concepto controvertido por su carácter de bosquejo y del que hablaremos al final de esta disertación, a través del cual se da un desplazamiento de la cuestión de lo relacional al ámbito del ser. Nuestra hipótesis es que, para Merleau-Ponty, es en el seno de la relación, donde se produce la diferenciación, la aparición como acontecimiento expresivo de la alteridad.

En las primeras etapas de su pensamiento, el principio intersubjetivo, por el hecho de ser comprendido como intercorporalidad, se manifiesta en el orden de la experiencia prerreflexiva, es decir, como experiencia trascendental.

La noción de intersubjetividad, como intercorporalidad, hace alusión a la de subjetividad encarnada que implica la idea de conciencia perceptiva. A través de esta idea, nacida de la reflexión sobre el comportamiento y la percepción en las primeras obras de Merleau-Ponty, la intersubjetividad se revela como presupuesto vivido y experimentado, como *a priori* de la conciencia. Es decir: esta noción de intersubjetividad, que en nuestra experiencia se da como un supuesto prerreflexivo, es *pensable* después de quedarse atrapada la reflexión en el solipsismo del *Cogito* cartesiano, de bajar al cuerpo el sujeto trascendental kantiano, de hacer, en fin, el gesto fenomenológico de ir a las cosas mismas, de volver a la experiencia del mundo. Y este retorno sólo es posible a través del cuerpo y de la percepción. Para comprender la intersubjetividad como relación *a priori*, Merleau-Ponty reivindica, como hace notar Ronald Bonan²⁰, una confusión –un encabalgamiento– entre los puntos de vista

¹⁹ Ibid., p.24.

²⁰ Cf., BONAN, Ronald, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: L'Harmattan, 2001.

trascendental y empírico: es decir, junto a un enfoque reflexivo, es necesaria la descripción de la experiencia constitutiva de la vida del niño, lanzado, de partida, al mundo humano y al espectáculo del comportamiento del otro.

Es cierto que el problema de la intersubjetividad ya estaba planteado por los filósofos modernos, por Kant²¹, y sobre todo por Fichte²², quien hará de ella un polo de reflexión fundamental en su pensamiento, y de quién Hegel recogerá el testigo, exponiéndola como relación dialéctica. En efecto, si bien el centro del pensamiento moderno es el sujeto, se trata de un sujeto fundamentador, de una conciencia trascendental solipsista, tanto a nivel moral como epistemológico. En la dialéctica hegeliana se plantea el *Nosotros* como un momento del final de la historia, resultado de un proceso de evolución de la conciencia, a través de diferentes etapas: la lucha de negatividades, la dominación, el reconocimiento y la reconciliación. Con este modelo dialogará Merleau-Ponty, a lo largo de su obra²³ y una de las objeciones que le hará, en primer lugar, será precisamente, la de suponer lo que debería explicitar. En efecto:

«Con el *cogito* empieza la lucha de las conciencias, en la que cada una, como Hegel dice, persigue la muerte de la otra. Para que la lucha pueda empezar, para que cada conciencia pueda sospechar las presencias ajenas que niega, es necesario que tengan un terreno común y que recuerden su coexistencia

²¹ No nos detendremos aquí a analizar la noción de intersubjetividad en Kant, baste decir que esta noción es desarrollada sobre todo en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como objetividad; en *La Crítica del juicio*, como universalidad de lo bello e idealidad de un sentido común; y en *Antropología en sentido pragmático*, en la que describe la necesidad de una intersubjetividad para que haya deberes éticos.

²² En general, como es sabido, la obra de Fichte es una reflexión sobre la libertad y la intersubjetividad. Uno de los textos en que despliega estas temáticas es: *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos*.

²³ Como veremos a lo largo de este trabajo, la influencia de Hegel en la obra de Merleau-Ponty es profunda, sobre todo a partir de su lectura de la *Fenomenología del Espíritu*, tal y como llegó a Francia a través de principalmente tres acontecimientos: en primer lugar, la publicación en 1929 del libro de Whal –que había sido discípulo de Husserl en Berlín– *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*; en segundo lugar, los cursos de Koyré sobre Hegel y la religión, que serían seguidos de los cursos que Alexander Kôjeve impartió en París entre 1933 y 1939 y a los cuales asistirían Breton, Aron, Bataille, Queneau, Caillois, Lacan, Hyppolite, Weil y Merleau-Ponty (Cf., ESQUIROL, Josep Maria, *La frivolidad política del fin de la historia*; BUTLER, Judith, *Sujetos del deseo, reflexiones hegelianas en la Francia del s.XX*; DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro, cuarenta y cinco años de filosofía francesa*). Uno de los textos más destacados en que Merleau-Ponty comenta a Hegel es «El existencialismo de Hegel», en *Sentido y sin sentido*, traducción de Narcís Comadira, Barcelona: Ediciones Península, 1977.

tranquila en el mundo del niño».²⁴

Es decir, prerreflexivamente ya existe ese mundo en común, esa relación entre sujetos. Y también en nuestra experiencia constatamos que nacemos al mundo entre otros seres humanos.

El problema de la intersubjetividad es tematizado también por Husserl, si bien su reflexión, como veremos con más detalle, conduce a las tensiones entre el análisis trascendental y la fidelidad a la experiencia.

De este modo, encontramos en Merleau-Ponty un enfoque novedoso que le permitirá salir tanto del esquema dialéctico como de las paradojas husserlianas y plantear una propuesta que desarticula y hace obsoleta la estructura metafísica de la representación. Si en una primera etapa de su pensamiento utiliza aún categorías provenientes de la fenomenología husserliana, a lo largo de esta disertación veremos cómo este vocabulario se va modificando y va adquiriendo nuevas texturas y figuras que problematizan las categorías clásicas de conciencia y sujeto-objeto. Aparecen relaciones como las de sintiente-sentido, visible-invisible, injerencia (*empièment*), quiasmo, carne (*chair*), dehiscencia, hiperdialéctica, que desplazan su discurso a un ámbito anti-antropocéntrico y a una búsqueda ontológica.

Este giro hacia una reflexión sobre el ser lleva consigo nociones que ya estaban en su pensamiento desde un principio: la idea de que es a través del cuerpo vivido que se da la relación intersubjetiva como un *a priori* o lugar de co-nacimiento (*co-naissance*) como dirá más tarde; o, dicho de otro modo, que la intercorporalidad, como medio relacional de percepciones y expresiones, es el lugar donde acontece la individuación.

En este horizonte: ¿cómo se manifiesta la expresión de la diferencia?

La experiencia del otro, según Merleau-Ponty, se da en una ambigüedad, —en una “buena ambigüedad, como dirá De Saint-Aubert²⁵— que no en una ambivalencia. Esta

²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jem Cabanes, Madrid: Península, 1994, op. cit. p. 367.

²⁵Cf. DE SAINT-AUBERT, Emmanuel, «Autre, même, commun: le point de vue de Merleau-Ponty». En: *Archives de Philosophie* [en línea], Centre Sèvres | Cairn.info, 2022. Vol.2022/3 Tome 85, pp.101 a 120.

ambigüedad²⁶ no es huida de la claridad cognitiva, sino reconocimiento del pasaje, de la no-coincidencia, del proceso de diferenciación y es, por tanto, “hiperdialéctica”. Nuestra lectura de la noción de intersubjetividad merleau-pontiana debe entenderse bajo esta distinción, evitando dos absolutismos: ni confusión de *mismo* con *otro* –*indiferencia*– ni fantasía de pureza absoluta de lo otro. Hay proceso de diferenciación, movimiento, expresión siempre haciéndose, interrogación. Hay distinción que acontece. Lo que hace de mi experiencia un acontecimiento *distinto* de la experiencia del otro es, por un lado, el sentido espacial y temporalmente particular, situado, que emerge en el gesto y en el lenguaje –en la expresión– de cada existente, por el hecho de ser cuerpos, naturalezas sintientes, por el hecho de vivir una vida. Por otro lado, no me confundo con el otro porque el otro, con el que me encuentro a través de mi cuerpo, siempre está a una distancia infinita, porque, como mi propio cuerpo, no puedo acabar nunca de aprehenderlo, de asimilarlo. Mi cuerpo, que aparece como un “estrato (*couche*) anónimo” que cuestiona toda identidad subjetiva y que se hace sentir para todo ser humano como una desconcertante ausencia u opacidad, como una realidad extraña a nosotros mismos, es, sin embargo, el contorno de mi individuación porque me sitúa. Nuestro cuerpo consiste en un fondo de anonimato que se halla, en cierto modo, “ausente”, porque en él se da la paradoja principal de la sensibilidad:

«la del carácter constitutivamente inaprensible de su objeto, de manera que, si

²⁶ «The reason that Merleau-Ponty is interested in the “good ambiguity” of the phenomenon of expression is not because expression is a fruitful linguistic concept but because expression is nothing less than *sense being born into the world*; expression is an antinomy that nonetheless *happens*. Expression is neither the exteriorizing nor the possessing of an idea that is transparent and complete in itself, and expressive bodies are the place in which expresión takes up a past that has never been present and a self that is at once singular and plural. Expression, just like the subject and time, is never closed in upon itself, and (foreshadowing Nancy) expression *exscribes* all that is not contained in the inscription but that must nevertheless be there for it to be an expression. Expression paradoxically *exscribes* Being and the self as the rich and open excess of the expression itself». LANDES, Donald A., «Expressive bodies: *Merleau-Ponty and Nancy on Painting and Ontology*». En: *Research in phenomenology* [en línea], [Boston] : Brill, 2015. Número 45 p.377.

Traducción: [La razón por la que Merleau-Ponty se interesa por la “buena ambigüedad” del fenómeno de la expresión no es porque la expresión sea un concepto lingüístico fructífero, sino porque la expresión es nada menos que el sentido naciendo en el mundo; la expresión es una antinomia que, sin embargo, sucede. La expresión no es ni la exteriorización ni la posesión de una idea transparente y completa en sí misma, y los cuerpos expresivos son el lugar en donde la expresión retoma un pasado que nunca ha sido presente y un yo a la vez singular y plural. La expresión, del mismo modo que el sujeto y el tiempo, nunca se cierra sobre sí misma, y (prefigurando a Nancy) la expresión *excribe* todo lo que no está contenido en la inscripción pero que, sin embargo, debe estar ahí para que sea expresión. La expresión *excribe* paradójicamente el Ser y el yo como el exceso rico y abierto de la propia expresión].

en un primer momento el ámbito de lo sensible produce la impresión de ser emblema mismo de la positividad, en realidad sus rasgos más característicos son el desasimiento y la evanescencia».²⁷

En definitiva, la intervención del cuerpo da lugar a un “écart” (desviación) en su propio vínculo con el mundo. El pensamiento de la no-coincidencia reaparece aquí: el cuerpo no se adecua a sí mismo como tampoco se adecua plenamente al mundo. Así, el cuerpo se manifiesta como un radical estrato prerreflexivo «pero no porque contenga en ciernes la reflexión futura, sino más bien porque representa para ella un obstáculo insalvable».²⁸ Esta disociación, separación y distancia, formas de la no-coincidencia, conforman no ya una simple carencia u opacidad, sino más bien una tensión que debe ser asumida por el lenguaje expresivo. Para Merleau-Ponty, como iremos viendo, el lenguaje es un gesto, un comportamiento del cuerpo. En ese entrelazamiento del cuerpo en el lenguaje y del lenguaje en el cuerpo, del sintiente en lo sentido, de yo en el otro –entrelazamiento dinámico, móvil, hiperdialéctico– aparece el sentido, como dirección, significación y estilo, sentido expresado –*excorporado, escrito*– que convierte al cuerpo en el medio originario de mi encuentro con el otro:

«si el libro me enseña verdaderamente algo, si el otro es verdaderamente otro, es necesario que en un determinado momento me sienta sorprendido, desorientado, y que nos encontremos, no ya en lo que tenemos de parecido, sino en lo que tenemos de diferente, y esto supone una transformación de mí mismo, así como del otro: es preciso que nuestras diferencias dejen de ser una especie de cualidades opacas, es preciso que se conviertan en sentido».²⁹

1.3. Estructura

La estructura de este trabajo tiene la forma de un proceso, el proceso que nos ha llevado a adentrarnos en la filosofía merleau-pontiana. Como todo proceso, muestra sus propias flaquezas y lagunas y también muestra una transformación: la

²⁷ BECH, Josep Maria, *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 2005, p.192.

²⁸ *Ibid.*, p.193.

²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, «La percepción del otro y el diálogo» en *La prosa del mundo*, Madrid: Taurus, 1971, p.205.

transformación de un discurso a través del paso del tiempo, a través de la experiencia de una interrogación siempre renovada. Este es el devenir que queremos reflejar en esta tesis, una búsqueda que sigue muy de cerca, también, el proceso filosófico de Merleau-Ponty, cambiando de vocabulario a medida que avanza, indagando en el propio quehacer expresivo. Durante este recorrido, aparecen palabras y expresiones nuevas que ahondan el pensamiento e incluso lo desplazan a otros territorios. Es lo que hemos querido resaltar con los títulos de los capítulos. Sin embargo, la filosofía merleau-pontiana siempre se juega en los goznes, en las articulaciones, en los cruces y enlaces, en una hiperdialéctica, y, por tanto, cada capítulo, si bien está encabezado por un único concepto, hay que leerlo como un nodo de relaciones. También esto es aplicable a la temporalidad: si bien aparentemente el discurso sigue una línea temporal cronológica, en realidad podría leerse desde cualquier punto, ya que las lecturas actúan por superposición, injerencia de las unas en las otras –*empiètement*– y lo que traslucen es una imagen movida y móvil, expresión manifiesta y singular de nuestra relación con la textualidad merleau-pontiana –*otro* junto a nosotros–pero a la vez, a distancias variables.

El desarrollo temático de este trabajo se despliega en nueve partes y la conclusión. Esta estructura podría subdividirse también así:

Introducción

Capítulo 1

Capítulo 2 - Capítulo 3

Capítulo 4

Capítulo 5 - Capítulo 6

Capítulo 7

Capítulo 8 - Capítulo 9

Conclusiones

Los capítulos 1, 4 y 7 son capítulos que contienen y condensan problemáticas transversales a todas las lecturas. Hacen de gozne y a su vez sitúan el discurso merleau-pontiano en relación con otros ámbitos, otras miradas y contextos. Los capítulos 2-3, 5-6, 8-9 se centran en desentrañar conceptos y nociones intrínsecas a la filosofía merleau-pontiana, si bien siempre hay en ella un diálogo con otras disciplinas y pensamientos. Pese a que pareciera una estructura muy estable, vemos que a medida que avanza el texto los capítulos se van haciendo más extensos y complejos de forma que el ritmo se enrarece. Como hemos dicho más arriba, en realidad esta disertación podría abordarse desde diferentes puntos porque los conceptos que en ella aparecen están entrelazados y se vuelve sobre ellos como un oleaje constante y siempre distinto, en un gesto mimético con el estilo merleau-pontiano.

Esbozamos ahora el contenido de cada sección:

Hemos empezado por una introducción, en la que se exponen las tesis del trabajo, la estructura temática y la metodología, y se justifica la selección de las obras contextualizándolas en el todo de la obra merleau-pontiana.

En una segunda parte se estudia el contexto filosófico en el que se mueve la obra merleau-pontiana, poniendo atención, sobre todo, a su concepción de conciencia encarnada y sensible y a cómo se relaciona esa noción con la idea de intersubjetividad y con el problema del Ego/Alter ego. Para ello centramos el estudio en dos áreas de pensamiento que influenciarán a Merleau-Ponty: la psicología de la forma (*Gestaltpsychologie*) y la fenomenología, tanto desde la obra de Husserl y Heidegger, como en su deriva francesa, en Sartre y Marcel. Esta indagación nos sirve para ver cómo la fenomenología pone el cuerpo en el centro de su interrogación filosófica, cómo de ese interés por volver a la experiencia surge la noción de conciencia perceptiva y de subjetividad encarnada, y cómo, a través de estas, va emergiendo la concepción de una intersubjetividad que se entendería como condición de posibilidad de toda experiencia.

A partir de ahí entramos en la tercera sección, que aborda ya de lleno las relaciones entre subjetividad encarnada, alteridad e intersubjetividad en las primeras obras de

Merleau-Ponty. Para analizar estas temáticas hacemos, en un primer momento, una lectura minuciosa de la sección III del Capítulo II, «Las estructuras superiores», de *La estructura del comportamiento*, lectura que recorreremos de la mano del análisis de Bonan, en su libro *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*. En un segundo momento nos adentramos en *La Fenomenología de la percepción*, que nos interesa íntegra para este estudio, pero de la que exponemos, en esta parte del trabajo, el capítulo IV de la segunda parte, «El otro y el mundo humano». En él, Merleau-Ponty habla del entrelazamiento del tiempo natural y del tiempo humano, se pregunta por la posibilidad del otro y encuentra, a través de la conciencia perceptiva, la posibilidad de la coexistencia, proponiendo una superación del solipsismo de la conciencia de raíz husserliana.

Todo ello nos conduce al cuarto capítulo de la investigación, sección que funciona como puente entre, por un lado, la segunda y la tercera sección y, por otro, la quinta y la sexta, y que lleva por título «La sombra de Husserl». A través del texto «El filósofo y su sombra», penetramos en un diálogo crítico con el Husserl de *Ideen II*, en el que se indaga sobre el estatuto de la intersubjetividad. Este texto nos interesa por dos motivos: en primer lugar, para captar la raíz husserliana del pensamiento merleau-pontiano –que ya habíamos empezado a explorar en el capítulo 2– así como su punto de alejamiento, y, en segundo lugar, porque en el texto se explicita la temática de la intersubjetividad que se intuye en *Ideen II*: Merleau-Ponty se esforzará por sacar a la luz las consecuencias implícitas en la obra de Husserl. En este capítulo también reflexionamos sobre la crítica de Lévinas a Merleau-Ponty, precisamente a partir de los comentarios al «Filósofo y su sombra» hechos por el primero.

Este texto nos sitúa plenamente en la segunda etapa de la obra filosófica de Merleau-Ponty, aunque aún volveremos nuestros pasos hacia la *Fenomenología de la percepción* para comprender su concepción del lenguaje como gesto y de este modo poder abordar las relaciones entre el gesto, el sentido y la alteridad, teniendo en cuenta sus primeras ideas e intuiciones sobre estos ámbitos de interrogación.

En el capítulo quinto, empezamos por analizar el capítulo IV de la primera parte de la *Fenomenología de la percepción*, «El cuerpo como expresión y la palabra», en el que se plantea una crítica contra el intelectualismo y el empirismo y se propone su noción

de un lenguaje como comportamiento y como gesto, así como de un lenguaje que no presupone el pensamiento, sino que lo consume. En este capítulo postula, además, el lenguaje como objeto cultural primordial para la percepción del otro, el sentido como articulación, el problema de la expresión y la relación con el otro. A continuación, nos internamos en la lectura de tres obras, estas sí, de la segunda etapa: «La percepción del otro y el diálogo» del libro inacabado y publicado póstumamente, *La prosa del mundo*; «Sobre la fenomenología del lenguaje» en *Signos* y «El lenguaje indirecto y las voces del silencio», también en *Signos*. En estos tres textos se interroga desde diferentes puntos de vista sobre la problemática del lenguaje, sobre la diferenciación entre habla (el lenguaje vivido) y lenguaje (la lengua objetiva) y sobre la relación entre expresión y alteridad, en un diálogo continuo con Saussure, Husserl y Malraux.

En el capítulo sexto, llevamos a cabo una lectura detallada de los resúmenes de los cursos impartidos por Merleau-Ponty en el Collège de France entre 1952 y 1960, lectura que nos sirve para ver los ámbitos de interés y estudio de Merleau-Ponty durante este período. Como veremos, durante estos cursos el filósofo trató una gran diversidad de temáticas que permean en sus textos de la época y que serán relevantes para comprender el proyecto ontológico que preparaba en aquel período, y que será publicado por Claude Lefort póstumamente con el título *Lo Visible y Lo Invisible*, como un trabajo en proceso.

Así llegamos al séptimo capítulo, capítulo bisagra entre las secciones precedente y los capítulos octavo y noveno. En él entramos de lleno en la relación entre visión y ontología (percepción y ser) y expresión, a través del opúsculo *El ojo y el espíritu*, en el que se detecta, de forma más nítida, todo un nuevo vocabulario filosófico y la preocupación por la ontología y su relación con los modos expresivos artísticos y filosóficos.

Los capítulos octavo y noveno son los más densos y complejos de esta disertación, no solamente por la dificultad de los análisis y de los contenidos, sino porque ponen en juego una intertextualidad de voces interpretativas. Esta referencia a otras interpretaciones y lecturas de los textos merleau-pontianos ya está presente en toda la disertación, pero es en estos dos últimos capítulos donde toma más fuerza. Ello se debe a que estas secciones, por el mismo hecho de que se acercan íntimamente al texto

Lo Visible y lo Invisible, revelan su naturaleza inconclusa, abierta, reflejando la práctica del pensar, el estudio minucioso de distintas fuentes filosóficas y sus límites, el vaivén de la interrogación en el abismo. Todo ello, decíamos, invita y vuelve necesaria la apertura a otras voces y también a su propio pasado y devenir.

Finalmente, en las conclusiones, vemos cómo todo este proceso nos lleva a formular y a sostener nuestra tesis, según la cual, la lectura de ciertos conceptos como el quiasmo, la dehiscencia y la *chair* como relación, permiten pensar la expresión y la alteridad desde una perspectiva de descentración de lo humano, abriendo el camino a una relación ética entre seres que habitamos un mundo en común. Eso hace de la expresión el lugar de aparición y de práctica de las relaciones, propias del vaivén interrogativo, expresión que siempre se desborda y a la vez nos acoge. La diferencia acontece en el seno de ese campo común hecho de *empiètements* –injerencias, superposiciones– por la no-coincidencia, por el campo indefinido de distancias que se dan en la experiencia perceptiva, distancias también en juego entre la palabra y el pensamiento, y el pensamiento y el mundo. El otro, lo otro, los otros, están cerca, en su posición móvil –disposición, co-posición, o-posición. Co-nacemos en nuestra práctica y en nuestra pasividad expresiva, en el linde de la indeterminación. Quizás esta ontología nos permita pensar en una relación más amplia con el mundo, y podamos poner por delante esa no-in-diferencia que reclamaba Lévinas, una no-in-diferencia que desborda lo humano, descentrándolo, debilitándolo, haciéndolo retroceder, retirarse. Que esa retirada, no hacia el afuera y el destierro, sino hacia una proximidad móvil y atenta, abra un lugar a otros modos de ser, a otras formas de vida y del vivir.

1.4. Metodología

Para poder desarrollar esta hipótesis de trabajo he adoptado en un primer momento un enfoque hermenéutico, una lectura muy pegada a los textos, que me ha llevado a seleccionar de entre ellos los que me permitían explorar con más amplitud las problemáticas a abordar. Mimetizándome con el estilo de Merleau-Ponty –quién a menudo recorre el camino reflexivo de otros autores, incorporándolo, prestándole su voz, para llegar a sus bifurcaciones, a sus abismos, y volver atrás transformado por la experiencia de haber pensado y vivido el pensamiento de otro–, he practicado este

modo de hacer en relación con sus textos, aventurándome en ellos con mi escucha y con las palabras a mi alcance, para volver transformada. Ese regreso me ha hecho necesitar tomar distancias, escuchar otras voces, incluso escuchar las mismas voces que había encontrado en Merleau-Ponty en otros contextos y paisajes. El difícil ejercicio de separación y desapego me ha servido para poder formular preguntas a los textos y encontrar mi propia voz a través de ellos.

Con esta voz reencontrada, he elaborado una lectura transversal con la que he articulado mi tesis. Esta lectura me ha permitido reconocer problemas y soluciones similares y divergentes, percibir una serie de reiteraciones temáticas y seguir algunos de los desarrollos del pensamiento de Merleau-Ponty. También me ha permitido hacer un gesto deconstructivo, abriendo los textos, para poder ver su estructura interna y detectar lo que *hacen*. Durante toda la investigación he utilizado referencias a otras lecturas de la obra merleau-pontiana que me han servido para poner en perspectiva mis puntos de vista, reforzar mis tesis y profundizar en mi comprensión. De entre ellas destaco los estudios de Emmanuel De Saint-Aubert, Roland Bonan, Renaud Barbaras, Isabel Dias-Matos, Jenny Slatman, Bernhard Waldenfels, Anne-Marie Roviello, Emmanuel Alloa, Mauro Carbone, Françoise Dastur, Douglas Low, Bryan E. Bannon. Como excelentes trabajos introductorios a la obra de Merleau-Ponty, no he dejado de referirme a las obras de Josep Maria Bech y Xavier Escribano. En cuanto a las compilaciones de ensayos sobre diversas temáticas de la obra merleau-pontiana, he recurrido en todo momento a la colección *Chiasmi International* de XII volúmenes y al libro de artículos reunidos por Etienne Tassin y Marc Richir, *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*.

He utilizado las escasas y antiguas traducciones en español que existen de la obra de Merleau-Ponty para las citaciones en este trabajo, pero mi lectura se ha alternado con las versiones originales.

En definitiva, me he detenido, sobre todo, en los textos mismos de Merleau-Ponty. Dado el espacio limitado de este trabajo de investigación, me parecía importante privilegiar el esfuerzo de comprensión de la obra merleau-pontiana por sobre cualquier otra consideración. En ese esfuerzo de comprensión y de exposición, me he visto a momentos en dificultades para tomar distancia del texto. Porque cada giro,

cada rasgo de la configuración de su estilo como escritor, cada forma de decir tan propia de Merleau-Ponty, hace imposible su traducción en un nuevo texto, sin perder, precisamente, gran parte de lo que está diciendo. Ya lo dice el autor: «el discurso no traduce, en el que habla, un pensamiento ya hecho, sino que lo consume».³⁰ Cualquier otro discurso que intente aproximarse a él, va a consumir un pensamiento distinto, aunque la distancia sea leve. Sin embargo, en el intento de penetrar en lo que Merleau-Ponty dice, he renunciado voluntariamente a esa distancia en un primer momento, aun a sabiendas que esa distancia es insalvable. Ese primer momento ha sido de escucha. Así, hay dos gestos en este trabajo, uno de escucha –la lectura– y otro de articulación de un discurso abierto, que nace de esa lectura. Y es abierto porque, como en el diálogo, siempre se retorna a la escucha, y aquí, habrá que volver siempre a la relectura.

1.5. Cronología de las obras de Merleau-Ponty

Para poder comprender mejor el recorrido que guía esta investigación, es preciso escribir algunas palabras sobre el conjunto de la obra de Merleau-Ponty, para situar las lecturas sobre las que basamos nuestras tesis y poder justificar la elección de estas. Es sabido que Merleau-Ponty (1908-1961), pensador y profesor en las universidades de Lyon y La Sorbonne, y que llegó a ser, muy joven, miembro del Collège de France (en 1952), dejó mucha de su obra inédita, la mayor parte de la cual se publicaría póstumamente. Al morir de forma súbita a la edad de 53 años, su recorrido filosófico quedó truncado en plena madurez, aunque no por ello su influencia ha sido menor.

En general, los estudiosos están de acuerdo en separar en tres etapas la obra de Merleau-Ponty. Las enumeramos siguiendo la descripción de estas que hace Mario Teodoro Ramírez, en la nota biográfica del volumen *Merleau-Ponty viviente*³¹ y Josep Maria Bech en *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*³² :

I. La primacía de la percepción

³⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p.195.

³¹ Cf., A.A.V.V, *Merleau-Ponty viviente*, coordinador Mario Teodoro Ramírez, Barcelona: Anthropos, 2012, p.569.

³² Cf., BECH, Josep Maria, *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*, op. cit.

En esta primera etapa Merleau-Ponty escribe sus tesis sobre la primacía de la percepción y el cuerpo como anclaje de la subjetividad. Esta construcción la lleva a cabo apoyándose en los instrumentos teóricos que le aporta la fenomenología de Husserl, dialogando con la psicología conductista y la *Gestalpsychologie* y haciendo una crítica incisiva tanto al empirismo como a las tesis intelectualistas del idealismo clásico. Propone una concepción estructural de la percepción y de lo percibido y plantea su propuesta de relación entre alma y cuerpo a través de la idea de sujeto encarnado. Su pensamiento es, a menudo, «ubicado en la línea del existencialismo francés por sus vínculos con Jean-Paul Sartre, con quien funda en 1945 la revista *Les Temps Modernes*». ³³ En esta época podemos encontrar ya las tendencias que le irán alejando de la ortodoxia fenomenológica husserliana, «particularmente de la tesis de la centralidad de la conciencia (el *ego cogito*)» ³⁴, así como del existencialismo sartreano. Pertenecen a esta etapa *La estructura del comportamiento* (1942) y la *Fenomenología de la percepción* (1945).

II. La filosofía de la expresión

En esta etapa Merleau-Ponty desarrolla diversos temas relativos a la filosofía de la experiencia y la praxis humana «en el marco de una reinterpretación de la experiencia perceptiva como modelo de toda forma de “expresión”, desde donde precisa, a su vez, su original concepción de la percepción como forma fundamental de acceder al mundo y significarlo». ³⁵ Se ocupará en esta época de pensar la relación del cuerpo con el lenguaje y la alteridad, así como del problema del sentido y de la expresión. Para Merleau-Ponty, como veremos, expresar es articular un sentido, y si la filosofía tiene como cometido la expresión del estrato prerreflexivo, «tiene que renunciar, paradójicamente a “coincidir” con la realidad primigenia». ³⁶ En esta época escribirá sobre diversos temas: política, teoría de la historia y de la sociedad, marxismo,

³³ A.A.V.V, *Merleau-Ponty viviente*, op. cit., p.570.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p.21.

filosofía del lenguaje, filosofía del arte, psicología, antropología, historia de la filosofía, etc. «En todos estos ámbitos aboga por un enfoque que busca destacar en todo momento el carácter concreto, contingente y abierto de las formas de la experiencia y la acción humanas, esto es, de sus posibilidades efectivamente creadoras».³⁷ Se produce en esta época la ruptura con Sartre, a quién, sin embargo, seguirá teniendo presente en su pensamiento, y se aleja del marxismo. A esta etapa pertenecen sus libros de ensayos *Humanismo y terror* (1947), *Sentido y sin sentido* (1948); *La aventuras de la dialéctica* (1955); *Elogio de la filosofía y otros ensayos* (1960); y *Signos* (1960). Pertenecen también a este periodo el libro que dejó inacabado *La prosa del mundo* publicado póstumamente en 1967.

III. Ontología fenomenológica

Esta tercera etapa, como es sabido, quedó truncada en sus inicios, y sólo se conoce por los textos inéditos, en los que el filósofo francés estaba trabajando en el momento de su muerte: *El ojo y el espíritu* (1964) y *Lo visible y lo invisible* (1964). En este momento de su desarrollo filosófico, Merleau-Ponty explora más explícitamente su proyecto de rehabilitación ontológica de lo sensible, que se encuentra ya en las etapas anteriores de forma incipiente. Como afirma Bech: «sin renunciar a describir toda manifestación en su estado más originario, adquirió una decantación negativista al interesarse por la “*certaine absence*” que lacera o menoscaba el pensamiento y las cosas».³⁸ Merleau-Ponty critica la sobrevaloración que hay en la *Fenomenología de la percepción* de la plenitud de lo percibido que se presenta en absoluta presencia, sobrevaloración que olvida los rasgos de ausencia y de discontinuidad que hay en lo percibido. Así esta etapa ya no será puramente fenomenológica, sino que intentará explorar una ontología desde el interior de la experiencia, «una intraontología, cuyo *ser* es la instancia que designa como el “visible del invisible”, o sea el soberano “horizonte de invisibilidad”, que está presente en todo visible sin que, por otra parte, pueda ser él mismo

³⁷ BECH, Josep Maria, *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*, op. cit., p.24.

³⁸ Idem.

visto».³⁹ También en esta fase, que, como veremos, ya se anuncia en «*El filósofo y su sombra*», asignará a la filosofía la difícil tarea de conducir «la experiencia preobjetiva a su plena expresión».⁴⁰ Ahora, Merleau-Ponty intentará profundizar en «los aspectos ontológicos de la realidad primigenia que su propia indagación había puesto al descubierto. Pasa a ser descrita como la inserción o la penetración recíprocas de todo en todo, o sea el *Ineinander* o interconexión promiscua que precisamente escruta la intraontología».⁴¹ Se plantea así una ontología de la interconexión que pensará la apertura humana al ser, desde el interior del ser, «como vínculo con el ser que procede del ser».⁴² Pero este vínculo contiene en su interior la negatividad, la ausencia. Su pensamiento de la negatividad tiene como protagonista «un originario *ser bruto* que Merleau-Ponty define como un infinito “esfuerzo de articulación” que corre a cargo de un desconcertante “logos salvaje”».⁴³ El intento de Merleau-Ponty es el de restituir el mundo «como un orden de realidad absolutamente distinto de la realidad representada»⁴⁴, es decir, un orden que toma forma de «ser vertical que ninguna representación agota, pero al que todas consiguen “alcanzar” y que no es otro que el “Ser salvaje”».⁴⁵ En esta ontología, Merleau-Ponty se refiere a una presencia originaria, como «elusiva matriz de posibilidades»⁴⁶ y que el filósofo denomina “carne” (*chair*), que es, para el último Merleau-Ponty «el inagotable trasfondo invisible de donde emergen incesantemente nuevas diferenciaciones formales».⁴⁷

Por último, hay que citar toda la obra publicada a partir de escritos inéditos, notas para sus cursos y entrevistas, que pertenecen a distintas etapas, y que se empezaron a estudiar sobre todo a partir de mediados de los años 90 del siglo pasado, con la donación de Madame Merleau-Ponty de todo el fondo privado a la Bibliothèque

³⁹ Ibid., p.25.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Ibid.

⁴² MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, p.268, citado en BECH, Josep Maria, *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*, op. cit., p.26.

⁴³ BECH, Josep Maria, *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*, op. cit., p.26.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, p.306, citado en BECH, Josep Maria, *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*, op. cit., p.26.

⁴⁶ BECH, Josep Maria, *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*, op. cit., p.26.

⁴⁷ Idem.

Nacionale, lo que dio un nuevo impulso a los estudios merleau-pontianos en Europa y Estados Unidos: *Merleau-Ponty a la Sorbonne. Resume de cours. 1949-1952*, París, Cynara, 1988; *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, establecido y anotado por Dominique Séglard, París, Seuil, 1995; *Notes de tours. 1959-1961*, establecido por Stéphanie Ménasé, prefacio de Claude Lefort, París, Gallimard, 1996; *Parcours. 1935-1951*, Verdier, París, 1997; *Notes de tours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, bajo la dirección de R. Barbaras, París, PUF, 1998; *Parcours deux. 1951-1961*, Verdier, París, 2000; *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, prefacio de Claude Lefort, París, Belin, 2003.

Una vez esbozadas de forma somera las tres etapas del desarrollo del pensamiento merleau-pontiano, estamos en condiciones de exponer la selección de textos, en los que hemos basado nuestra investigación y justificar la misma. Como hemos explicado en la introducción, el objeto de esta investigación es la relación entre la concepción merleau-pontiana de la alteridad y la paradoja de la expresión. La tesis de este trabajo es que la dinámica entre el gesto expresivo y la experiencia del otro, tal y como la piensa Merleau-Ponty, puede servir para entender cómo el arte y la filosofía, y en general todo quehacer que reflexione sobre su propio lenguaje, pueden, por una lado, producir lenguajes “conquistadores de verdad”, y por otro, pensar una relación de intercorporalidad más allá del cuerpo humano, una relación de co-existencia entre vidas en un mundo en común, abriendo la puerta a una ética medioambiental no antropocéntrica. Partiendo de esta base, y después de una lectura de gran parte de la obra de Merleau-Ponty, hemos estructurado nuestra investigación dibujando un arco que va desde las primeras obras hasta los trabajos publicados póstumamente, deteniéndonos en ciertos textos que nos parecían esenciales para explorar las problemáticas objeto de esta tesis. También dejamos para más adelante su pensamiento político y su comentario sobre el marxismo, temas que derivan de sus investigaciones fenomenológicas, pero que, por una cuestión de delimitación temática, no abordaremos en el marco de este trabajo.

La decisión de explorar algunas obras en profundidad ha dado como resultado un dibujo en espiral, en el que se revela un proceso a través del cual el pensamiento

fenomenológico va paulatinamente topándose con problemáticas de carácter ontológico, que, a su vez, remiten a cuestiones fenomenológicas ya planteadas en sus primeras obras. En efecto, si en una primera etapa, el planteamiento fenomenológico, en el sentido de un pensamiento que vuelve a las cosas mismas, a la experiencia, le lleva a afirmar la preeminencia de la percepción y a actualizar la noción de sujeto, como sujeto encarnado y, por tanto, a entrever la intersubjetividad como condición de posibilidad del ser-en-el-mundo, en un segundo momento, a partir de su interés por la lingüística —en particular por el trabajo de Saussure— surge su interrogación acerca del lenguaje, interrogación que lo llevará en su última etapa a querer plantear la pregunta de un modo más radical, para ir al corazón de esa experiencia ingenua del mundo y de los otros, anterior a toda reflexión, en la que se encontrará, inevitablemente, con la pregunta por el ser, como ese “hay” del que se tiene experiencia en la fe perceptiva. Como vemos, percepción, fe perceptiva, lenguaje y como consecuencia, intercorporalidad, alteridad, ser, son los campos de interrogación que recorren toda la obra merleau-pontiana. La estructura de esta disertación, como manifestamos más arriba, efectúa una triple temporalidad como aquella de la mitología griega: *cronos*, un tiempo cronológico; *aiós*, un tiempo circular; y *kairós* el tiempo del acontecimiento.

Por lo que se refiere a la expresión, ya en la primera etapa, Merleau-Ponty había descrito el lenguaje como un comportamiento del cuerpo, como un gesto, y desarrolla una teoría, en la que el sentido es articulación de la experiencia; articulación que está siempre por hacerse, siempre abierta, y que, como ya vimos en la introducción e iremos viendo a lo largo del trabajo, descansa sobre una paradoja: tal y cómo hace notar Waldenfels, la expresión no sólo se antecede a sí misma sino que también está retrasada respecto a sí misma, porque lo expresado surge en su seno como un *exceso* de «ce qu'on veut dire sur ce qu'on dit et de ce qu'on dit sur ce qu'on veut dire, comme un “vide déterminé, à combler par les mots” (*Signes*, p.112)».⁴⁸

⁴⁸ WALDENFELS, Bernhard, «Faire voir par les mots, Merleau-Ponty et le tournant linguistique», op. cit., p.61. Traducción: [aquello que queremos decir acerca de aquello que decimos y de aquello que decimos acerca de aquello que queremos decir, como un “vacío determinado, a ser llenado por las palabras”.]

Ese vacío determinado es el que tratamos de llenar con nuestras palabras en esta disertación, cayendo, e incluso podríamos decir, practicando, la paradoja de la expresión.

2. RAÍCES FILOSÓFICAS

Ce qui, pour des siècles, avait eu aux yeux des hommes la solidité d'un sol s'avère fragile ; ce qui était horizon prédestiné est devenu perspective provisoire.

Maurice Merleau-Ponty, *Possibilité de la philosophie*

Como señala Waldenfels⁴⁹, hablar de fenomenología en Francia es hablar de Merleau-Ponty. En efecto, es sabido que entre los años 1930 y 1960 se desarrollará en el país galo el pensamiento existencialista, influenciado fuertemente por la corriente fenomenológica alemana, corriente que incluso dejará su marca en la ruptura del estructuralismo con la fenomenología, alrededor de los años 60. El trabajo de Merleau-Ponty se desarrolla en este período, históricamente marcado por el auge del nazismo, la segunda guerra mundial y la posguerra.

Merleau-Ponty nace en 1908 en Rochefort-sur-mer, estudia en l'École Normale Supérieure, y es contemporáneo de Sartre, Beauvoir e Hyppolite. Más tarde será profesor en la Sorbonne, con la cátedra de psicología infantil, y entre 1951 hasta su fallecimiento en 1961 impartirá clases en el Collège de France, institución ilustre, en la que Bergson y Lavelle habían enseñado antes que él, Foucault y Hyppolite, después, y Lévi-Strauss como su contemporáneo.⁵⁰ El clima académico, en el que se formó era el de «un racionalismo crítico al estilo de L. Brunschvig»⁵¹ y, en ese sentido, los escritos de Husserl y Heidegger ofrecían una nueva manera de pensar que debía tener «efectos liberadores».⁵² Waldenfelds lo resume así:

«The idea of “things themselves”, seemed to promise greater richness than were contained in the categories of thinking, the constructions of the sciences and the traditional shapes of bourgeois culture and education. The special

⁴⁹ Cf. WALDENFELS, Bernhard, «Merleau-Ponty» en *A companion to continental Philosophy*, Editor(s): Simon Critchley, William R. Schroeder, New Jersey: Blackwell Publishers, 1999. pp. 281-291.

⁵⁰ Cf. Ibid., p.281.

⁵¹ Cf. Idem.

⁵² Cf. Idem.

characteristic of French phenomenology, which emerged about three decades after German phenomenology, was that from the outset it established a link with the historical and social thinking of re-awakening Hegelianism and Marxism, and moreover that its temperature was dramatically raised by the existential climate of prewar and postwar periods».⁵³

Merleau-Ponty mantuvo el interés por la fenomenología a lo largo de toda su obra, llevándola a los límites. Fue el primero en visitar los Archivos de Husserl en Leuven, en 1939, tomando contacto, antes de su publicación, con *Ideen II* y *Krisis*. Su reflexión se centra en el cuerpo y por tanto en la experiencia, nociones que guiarán su interrogación:

«The mode of being of the body, which cannot be assigned unequivocally to nature or mind, nature, or freedom, forces us to think in terms of both / and also; it requires a sense of ambiguities, transitions, and nuances which resists the blunt either /or. Keeping the decision open gives rise to a particular kind of resistance which favours the diversity of phenomenology».⁵⁴

En esta sección, pues, nos proponemos recorrer sucintamente los ámbitos de estudio a los que Merleau-Ponty dedica mayor atención y que influyen más fuertemente en su obra. Merleau-Ponty dialogará, además de con la fenomenología de Husserl y Heidegger y la de sus contemporáneos franceses Sartre, Marcel y Beauvoir⁵⁵, con la

⁵³ Idem. Traducción: [La idea de «las cosas mismas», parecía prometer una mayor riqueza que la contenida en las categorías del pensamiento, las construcciones de las ciencias y las formas tradicionales de la cultura y de la educación burguesa. La característica especial de la fenomenología francesa, que surgió unas tres décadas después de la alemana, fue que desde el principio estableció un vínculo con el pensamiento histórico y social del hegelianismo y del marxismo renacentes, además de que su temperatura se elevó dramáticamente por el clima existencial de la preguerra y la posguerra.]

⁵⁴ Ibid., p.282. Traducción: [El modo de ser del cuerpo, que no puede asignarse inequívocamente a la naturaleza o a la mente, a la naturaleza o a la libertad, nos obliga a pensar en términos de ambos/y también; requiere un sentido de ambigüedades, transiciones y matices que se resiste al contundente o/y. Mantener la decisión abierta da lugar a un tipo particular de resistencia que favorece la diversidad de la fenomenología.]

⁵⁵ De la relación filosófica y vital que Merleau-Ponty guardó con Simone de Beauvoir y Sartre da cuenta el libro de De Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*. Especialmente iluminador es el capítulo II «Le sang des autres: Merleau-Ponty et Simone de Beauvoir», donde se analiza las lecturas merleau-pontianas de las obras de Beauvoir *Le sang des autres* y *L'invitée*. En estos escritos, que forman parte de los inéditos que De Saint Aubert, clasifica y analiza, aparece por primera vez el concepto d'*empièment*, como relación fundamental con el otro. La tesis De Saint-Aubert es que la imagen de la filosofía merleau-pontiana como una filosofía irénica es debida a la mirada de Beauvoir

psicología experimental de los años 30 (*Gestaltpsychologie*). Comprendiendo estos diálogos podremos tener una visión más amplia del contexto, en el que surge el pensamiento merleau-pontiano, y ello, seguramente, arrojará mayor luz a nuestra lectura de su obra, puesto que gran parte de su escritura implica una reflexión sobre (o más bien *con*) las ideas de estos filósofos. Nuestra atención se dirige a la meditación sobre la expresión y la pregunta por el otro que recorren la interrogación merleau-pontiana.

2.1. *Gestaltpsychologie* y Fenomenología

Ya en sus primeras obras de los años '30, se percibe el interés de Merleau-Ponty por la psicología experimental (*Gestaltpsychologie*) que tiende a mostrar el cuerpo en un rol distinto en relación con el espíritu al que le atribuía el idealismo y el criticismo. Ese interés se traducirá en la focalización creciente de la investigación de nuestro autor sobre uno de los temas centrales de la *Gestaltpsychologie*: la percepción, «comme révélateur de l'impuissance de l'idéalisme à déterminer les rapports concrets des choses et des êtres». ⁵⁶ Sin embargo, la psicología experimental, si bien promete esclarecer las relaciones entre la conciencia y el conocimiento del sensible, deja sin respuesta satisfactoria la naturaleza de la percepción: los estudios que realiza sobre la percepción se efectúan sobre el plano de lo patológico, haciendo de su explicación un círculo vicioso: para explicar la normalidad se recurre a la patología, pero su inteligibilidad toma nociones de la psicología “normal”. «Cela signifie que le renouveau des études sur la perception devra s'accompagner d'une critique sévère de tout psychologisme comme d'une stigmatisation de tout présupposé philosophique dont est chargée la psychologie de la perception». ⁵⁷ A través de su encuentro, algunos

y Sartre sobre la misma, pero que, en realidad, todos sus conceptos relacionales (*chair, quiasmo, dehiscencia*) nacen de la noción d'*empiètement*, que refleja la violencia y el conflicto de la convivencia, e incluso de los procesos del ser. Profundizaremos en ello en el capítulo 9. Cf. DE SAINT-AUBERT, Emmanuel, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris:Vrin, 2004.

⁵⁶ BONAN, Ronald, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p.33. Traducción: [como revelador de la impotencia del idealismo para determinar las relaciones concretas de las cosas y de los seres.]

⁵⁷ Ibid. p.34. Traducción: [Esto significa que la renovación de los estudios sobre la percepción deberá acompañarse de una crítica severa a todo psicologismo, así como a la estigmatización de todo presupuesto filosófico de la que está cargada la psicología de la percepción.]

años más tarde, con la fenomenología, Merleau-Ponty podrá dar un nuevo enfoque a todos estos problemas metodológicos:

«La phénoménologie ainsi abordée semble bien correspondre aux besoins du moment car elle offre une alternative au criticisme tout en demeurant une philosophie transcendante, déploie une critique du psychologisme en insistant sur la différence entre l'attitude naturelle et celle transcendante, parvient par là à saisir clairement la perception, en fin, ne vise pas à remplacer la psychologie mais en "vivifie les méthodes" para la distinction fondamentale entre méthode eidétique et celle inductive».⁵⁸

Es decir, la fenomenología insiste en poner de relieve la diferencia entre una actitud natural, la actitud que tenemos en cuanto vivimos y tenemos experiencia del mundo, que es una actitud prerreflexiva, y una actitud trascendental que genera representaciones. Al mismo tiempo, al diferenciar entre método eidético e inductivo, delimita la posición fenomenológica en relación con la postura empirista. Patočka describe de este modo el enfoque de la fenomenología⁵⁹, su distinción del empirismo y sus tensiones intrínsecas:

«El *motto* esencial de Husserl suena así: ¡A las cosas mismas! ¡Vuelta a la experiencia! Este *motto* Husserl lo precisa en el principio de todos los principios. El principio se encuentra radicado en el ámbito del logos, pero de ninguna manera en el ámbito de los meros significados lógicos, sino en el

⁵⁸ Ibid. Traducción: [la fenomenología así abordada parece corresponder bien a las necesidades del momento, puesto que ofrece una alternativa al criticismo, permaneciendo como filosofía trascendental, despliega una crítica al psicologismo insistiendo en la diferencia entre la actitud natural y la trascendental, consiguiendo asir claramente la percepción, en fin, no intenta reemplazar la psicología, pero «revivifica sus métodos» por la distinción fundamental entre método eidético e inductivo.]

⁵⁹ Lyotard caracteriza de este modo las tensiones internas de la fenomenología: «¿Por qué "fenomenología"? El término significa estudio de los "fenómenos", es decir, de lo que aparece a la conciencia, de lo "dado". Se trata de explorar esto que es dado, la "cosa misma" en que se piensa, de la que se habla, evitando forjar hipótesis tanto acerca de la relación que liga el fenómeno con el ser del cual es fenómeno, como acerca de la relación que lo une al Yo para quien es fenómeno. (...) Existe siempre algo prerreflexivo, irreflexivo, antepredicativo, en lo que se apoya la reflexión, la ciencia –que esta siempre escamotea cuando quiere dar razón de sí misma. Por consiguiente, se comprende que la fenomenología presente dos caras: una poderosa confianza en la ciencia impulsa a la voluntad de asentar sólidamente sus fundamentos, a fin de estabilizar todo su edificio y de impedir una nueva crisis. Pero para cumplir esta operación es necesario salir de la ciencia misma y sumergirse en aquello en que ella se sumerge "inocentemente"». LYOTARD, Jean-François, *La Fenomenología*, Buenos Aires: EUDEBA, 1960, p.6.

ámbito de la dinámica del logos, allí donde las cosas se muestran, donde, a otra altura, las cosas se hacen fenómenos. Este es el ámbito de la fenomenología.

¿Cuál es entonces la tarea de la filosofía? ¿Qué son las cosas mismas, hacia las cuales hay que volver? Es decir, las cosas en ese ámbito especial donde, gracias a la reflexión, se hace posible encontrar la estructura de la experiencia de cómo las cosas se descubren. No se puede investigar cómo se descubren las cosas en la contingente facticidad de su aparición, sino en las estructuras fundamentales que permiten de antemano que las cosas se aparezcan como objetos de una cierta clase, para que en actos sintéticos se den estructuras universales, se den verdades, para que el mundo se aparezca en su construcción conforme a leyes. Esto es posible estudiarlo de antemano, Husserl está seguro de ello. Esa es justamente la tarea de la filosofía». ⁶⁰

Merleau-Ponty permanecerá atento a los descubrimientos de la psicología experimental, pero le reprochará una falta de audacia filosófica y criticará lo que él llamará su cientismo: «concentrando el esfuerzo de la nueva psicología sobre lo “funcional” y lo “objetivo”, cuando ella había intentado también hallar todo lo “descriptivo” y lo “fenomenal”, el cientismo ha retrasado el desarrollo de una verdadera ciencia psicológica». ⁶¹ Así pues, la relación entre la fenomenología y la psicología experimental y en general las ciencias humanas de la época, tiene, como afirma Barbaras ⁶² una doble vertiente: por un lado, la fenomenología informa a las ciencias humanas poniendo en evidencia los supuestos trascendentales que están en juego y denunciando en consecuencia el positivismo o el naturalismo de los que son tributarias; por otro, la psicología y la lingüística vienen a rectificar la posición de la fenomenología poniendo de relieve que el sujeto perceptivo y hablante no puede ser identificado con el sujeto constituyente, sino que debe ser caracterizado en su raíz fáctica. Sin embargo, este doble movimiento, como afirma Barbaras, no sólo se

⁶⁰ PATOČKA, Jan, *Introducción a la fenomenología*, traducción de Juan A. Sánchez, Barcelona: Herder, 2005, p.32.

⁶¹ MERLEAU-PONTY, «Lo metafísico en el hombre» en *Sentido y sin sentido*, traducción Narcís Comadira, Barcelona: Península, 1977, p.138.

⁶² Cf., BARBARAS, Renaud, *De l'être du phénomène, sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble : Jérôme Millon, 1991, pp.89/91.

percibe en el pensamiento de Merleau-Ponty, sino que es en el seno de la filosofía husserliana donde nuestro autor encuentra ya afirmada esta convergencia: «l'harmonie entre la réflexion phénoménologique et certains résultats des sciences humaines permet décrire le cheminement de Husserl lui-même». ⁶³

El pensamiento husserliano va a constituir una fuente de inspiración y de diálogo continuo en la obra de Merleau-Ponty, tanto en su enfoque metodológico como en las temáticas que recoge y reelabora del filósofo alemán. Lo veremos específicamente en cuanto al tema de la centralidad del cuerpo en la reflexión de ambos filósofos y también en relación con el papel del gesto corporal y lingüístico en la relación intersubjetiva.

2.2. La mirada fenomenológica sobre el cuerpo

Un segundo ámbito de exploración a través del que se desarrolla el pensamiento de Merleau-Ponty, parte, como veíamos, de la fenomenología husserliana y se amplía a la filosofía francesa de los años treinta influenciada por esta. En este trabajo nos hemos centrado en cuatro de los filósofos con los que dialoga el pensamiento merleau-pontiano: Marcel, Sartre, Husserl y Heidegger. Hay muchos otros pensadores de la época que también merecerían ser estudiados aquí y que, por una cuestión de espacio y de temática, hemos decidido dejar para futuros desarrollos: estos serían Beauvoir, Bergson y Scheler, por nombrar sólo los que consideramos más relevantes. La decisión de indagar de forma sucinta en la obra de estos cuatro autores en busca de las semillas del pensamiento de Merleau-Ponty, responde a la necesidad de comprender de dónde nacen las temáticas y los enfoques que ocupan su interrogación y de observar cómo recoge el testigo de lo que han dejado por pensar, de lo “impensado” en estos autores. Tanto Husserl como Marcel y Sartre se preocupan en su obra por el tema de la corporalidad y de su relación con la conciencia, tema alrededor del cual gravitan las problemáticas de la alteridad, del lenguaje como gesto y del sentido. En su lectura tardía de Heidegger parece haber ciertas cercanías y lejanías que es bueno comprender para poder captar con más profundidad el giro ontológico merleau-pontiano.

⁶³ Ibid., p.89. Traducción: [la armonía entre la reflexión fenomenológica y ciertos resultados de las ciencias humanas permite describir el desarrollo del propio Husserl].

A lo largo del siglo XX, la fenomenología inaugurada por Husserl vuelve la mirada filosófica hacia el cuerpo⁶⁴. En su crítica al cientificismo, que ve el cuerpo como un objeto entre otros y que pretende poseer una perspectiva desde ningún lugar, una “mirada de sobrevuelo” sobre el mundo y las cosas, la fenomenología vuelve al cuerpo en tanto que experimentado, en tanto que vivido. A través de la distinción de Husserl⁶⁵ entre *Körper*, cuerpo objetivo visto desde un observador en tercera persona, y *Leib*, cuerpo vivido, experimentado en primera persona, los fenomenólogos ponen en entredicho la pretensión de la ciencia de explicar el cuerpo prescindiendo de la descripción del *cómo qué* es ser/tener un cuerpo, es decir, prescindiendo de las descripciones de la experiencia del cuerpo vivido, como cuerpo situado en el mundo.⁶⁶ Como es sabido, Sartre señala que debemos tener cuidado de no dejar que nuestra comprensión del cuerpo vivido venga determinada por una comprensión externa, y que, en última instancia, tiene su origen en el estudio anatómico del cadáver. Al inicio del capítulo II del *Ser y la Nada*, Sartre plantea el problema de este modo:

«El problema del cuerpo y de sus relaciones con la conciencia se ve a menudo oscurecido por el hecho de que se comience por considerar al cuerpo como una

⁶⁴ Jan Patočka sintetiza de este modo el gesto fenomenológico: «Seguimos con la interpretación del lema de la fenomenología: “volver a las cosas mismas” –una consigna que había sido precisada en el principio de todos los principios, el cual decía así: “Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo aquello que se nos brinda originariamente, por así decirlo, en su realidad corpórea, en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, y sólo dentro de los límites en que se da. Si tenemos que volver a las cosas, entonces debemos disponer de un acceso a las cosas, debemos ser capaces de encontrarlas con las cosas de alguna manera. ¿Cómo? según el principio de todos los principios, de la siguiente forma: directamente, de tal manera que la cosa está realmente frente a nosotros, que estamos en contacto con ella. Esta ahí. En su realidad corpórea. Y si tenemos la cosa en su realidad corpórea ante nosotros, basta con tomarla, así como se da. No disponemos de ningún otro modo de cerciorarnos de las cosas. Única y exclusivamente tomarla en las condiciones en que se da». PATOČKA, Jan, *Introducción a la fenomenología*, traducción de Juan A. Sánchez, Barcelona: Herder, 2005, p.62.

⁶⁵ Cf., HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Q., México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.

⁶⁶ Esta distinción sirve de base para una importante línea de investigación de las ciencias cognitivas que recupera el trabajo de Merleau-Ponty a finales del s.XX y principios del s.XXI, poniéndolo en diálogo con otras disciplinas científicas que estudian la conciencia. En esta tesis no hemos ahondado en esta tradición, aunque muchos de los desarrollos logrados son de gran interés sobre todo como comprensión del fenómeno de la cognición. Sus representantes más destacados son Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosseti, que desarrollan una investigación de la experiencia humana desde la biología, la fenomenología merleau-pontiana, la psicología y la neurología. Su libro más emblemático es *De cuerpo presente*, Barcelona: Gedisa, 2009. También en esta tradición están los estudios de Dan Zahavi y Shaun Gallagher entre los cuales cabe destacar *The phenomenological mind*, donde se ponen en diálogo el marco de la fenomenología francesa, las perspectivas de la filosofía de la mente y las de las ciencias cognitivas. Cf., *The phenomenological mind*, London: Routledge, 2012.

cosa dotada de sus leyes propias y susceptible de ser definida desde afuera, mientras que la conciencia se alcanza por el tipo de intuición íntima que le es propia. En efecto: si, después de haber captado mi conciencia en su interioridad absoluta, trato, por una serie de actos reflexivos, de unirla a un cierto objeto viviente constituido por un sistema nervioso, un cerebro, glándulas, órganos digestivos, respiratorios y circulatorios, cuya materia es analizable químicamente en átomos de hidrógeno, de carbono, de nitrógeno, de fósforo, etc., encontraré dificultades insuperables: ahora bien, estas dificultades provienen de que intento unir mi conciencia, no a *mi* cuerpo, sino al cuerpo de *los otros*. En efecto, el cuerpo cuya descripción acabo de esbozar, no es *mi* cuerpo tal cual es *para mí*». ⁶⁷

Así pues, al establecer esta distinción, la fenomenología facilita dos cosas: la primera es una crítica trascendental al cientificismo que, como ya veíamos, pretende detentar el monopolio del cuerpo, pero no examina desde qué lugar dirige su mirada hacia su asunto y cuáles son las condiciones de posibilidad de su conocimiento. En segundo lugar, la filosofía, al volver su mirada hacia el cuerpo en tanto cuerpo vivido, lo sitúa como principio constitutivo y trascendental de la conciencia y permite, como veremos, una solución al problema de la alteridad. No se trata, sin embargo, de oponer estas dos miradas (la naturalista y la personalista, como las distingue Husserl⁶⁸), sino de comprenderlas como actitudes diferentes y que pueden llegar a informarse y complementarse como los últimos esfuerzos en el campo de las ciencias cognitivas revelan. Por ahora, lo que nos interesa retener es que la mirada fenomenológica permite ver el cuerpo como el anclaje del sujeto al mundo y como principio de toda conciencia y, por tanto, entender al sujeto como ser-en-el-mundo. La subjetividad entonces es tanto interna como externa. El gesto fenomenológico, permite pues ver al cuerpo humano no como mera exterioridad y, correlativamente, al sujeto como interioridad, sino entender que para hablar del sujeto hay que tener en cuenta el papel

⁶⁷ SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, versión española de Juan Almar, Madrid: Alianza, 1984, p.330.

⁶⁸ Cf., HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, op.cit., p.219.

trascendental de la corporalidad. Esta visión permite la superación del dualismo cartesiano y el problema del solipsismo de la conciencia.

Antes de centrarnos en el estudio de la reflexión merleau-pontiana sobre estos problemas es preciso contextualizar su trabajo y exponer las ideas de otros filósofos que influyen en su pensamiento. Como señala Richard Zaner en su estudio *The problem of embodiment*⁶⁹, aunque en Husserl podemos encontrar antecedentes de la cuestión, el desarrollo de una fenomenología del cuerpo es específico de Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Trataremos pues de explicar sintéticamente las aproximaciones de Marcel, Sartre y Husserl sobre el tema de la subjetividad encarnada y cómo este lleva implícito el problema de la alteridad y de la intersubjetividad.

2.3. La influencia de Gabriel Marcel

En la conferencia «La philosophie de l'existence»⁷⁰ de 1959, Merleau-Ponty se refiere a Gabriel Marcel como uno de los pensadores más importantes para el desarrollo del pensamiento existencialista en Francia, y sobre todo, tal y como señala Escribano, como figura influyente por «el interés que despertó –en filósofos más jóvenes como él– por un tema como la *encarnación*».⁷¹ Así, nos dirá Merleau-Ponty, el pensamiento de Marcel se alzaría como una reacción a la filosofía kantiana y cartesiana, en las que el cuerpo siempre es visto como objeto y nunca hay interés por el cuerpo propio en tanto que cuerpo vivido. El Yo cartesiano está enfrentado a un cuerpo al que se refiere como a un objeto. Para Marcel, según Merleau-Ponty, el cuerpo no es ese objeto en absoluto, sino que, si pongo atención a mi cuerpo, inmediatamente me doy cuenta de que, en cierto sentido, «yo soy mi cuerpo». Así, el principal tema de Marcel es, como para Merleau-Ponty, el cuerpo, y es indudable la enorme repercusión que tuvieron para este último tanto las sesiones filosóficas extraacadémicas que Marcel organizaba en su casa y a las que era asiduo, como la lectura de su libro *Être et Avoir*. En este libro, del que Merleau-Ponty haría la recensión, Marcel «establece que no es posible

⁶⁹ ZANER, Richard M., *The problem of the embodiment: some contributions to a phenomenology of the body*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964, pp.239-242.

⁷⁰ El texto de la conferencia fue recogida en *Dialogue*, vol.V, 3 (1966), pp.207-322, y en MERLEAU-PONTY, Maurice, *Parcours deux*, Lagrasse: Verdier, 2000, pp.247-284.

⁷¹ ESCRIBANO, Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*, Barcelona: Prohom Edicions, 2004, p.74.

disociar la “existencia”, la “conciencia de sí como existente” y la “conciencia de sí como ligado a un cuerpo, como encarnado”». ⁷² De este principio, Marcel extrae tres importantes consecuencias:

«1º. En primer lugar, el punto de vista existencial sobre la realidad no parece poder ser otro que el de una personalidad encarnada; en la medida en que podemos imaginar un entendimiento puro, no hay para esta posibilidad ninguna de considerar las cosas como existentes o no existentes.

2º. Por otro lado, el problema de la existencia del mundo exterior se transforma e incluso puede perder su significado; en efecto, yo no puedo, sin caer en contradicción, pensar mi cuerpo como no-existente, puesto que (en tanto que es mi cuerpo) todo lo existente se define y se sitúa en relación con él; sin embargo, se debe también preguntar si hay razones suficientes para conceder a mi cuerpo un estatuto metafísico privilegiado respecto de las otras cosas.

3º. Si es así, se puede preguntar si la unión del alma y el cuerpo es de una esencia realmente diferente de la unión del alma y las otras cosas existentes: en otras palabras, si bajo toda afirmación de existencia está como subyacente una cierta experiencia de sí como ligado al universo».⁷³

Aparecen en este párrafo muchos de los temas que Merleau-Ponty abordará en su filosofía: el tema de la subjetividad encarnada y situada-en-el-mundo y también la idea de que hay una experiencia prerreflexiva de existencia encarnada y plantada en el mundo que precede a cualquier afirmación, a cualquier articulación lingüística sobre la propia existencia.

Pero es en el *Esbozo de una fenomenología del tener*⁷⁴ donde Marcel centra su investigación más específicamente en el cuerpo. En este texto Marcel se pregunta: «¿puedo decir en rigor que mi cuerpo es algo que poseo? Y, en primer lugar, mi cuerpo como tal, ¿es acaso una cosa? Si lo trato como una cosa, ¿qué soy yo si así lo trato? “Al final –escribía yo en el *Journal Métaphysique* (p.252)– se llega a la fórmula

⁷² Ibid., p.76.

⁷³ MARCEL, Gabriel, *Ser y tener*, Madrid: Caparrós, 2003, p.12.

⁷⁴ Ibid., p.143.

siguiente: mi cuerpo es (un objeto), yo no soy nada”». ⁷⁵ Volvemos aquí a la distinción husserliana entre cuerpo objetivo y cuerpo vivido, sólo que, en este caso, Marcel sitúa esta distinción en el plano existencialista. En efecto, existo en cuanto que soy un cuerpo y a la vez, lo tengo. Pero ¿qué quiere decir que poseo mi cuerpo? Para Marcel no significa ni que tenga conciencia de mi cuerpo ni que lo posea como una herramienta, sino que hay un término medio. Para explorar en qué consiste este término medio, este «tercer reino» ⁷⁶, es preciso analizar el «tener posesión»: «En todo tener-posesión parece que tiene que haber un cierto contenido; el término es incluso demasiado preciso; yo diría un *quid* referido a un *qui* tratado como centro de inherencia o de aprehensión». ⁷⁷ Así, el *qui* se muestra como trascendente de algún modo respecto al *quid*. Sin embargo, el centro de inherencia y de aprehensión que es el *qui*, soy yo mismo, y así, el tener, se manifiesta en todo su vigor en el *yo tengo*. Esto implica que «el primer objeto, el objeto-tipo con el que me identifico y aun así se me escapa es mi cuerpo; este parece ser el reducto más secreto, más profundo del tener. El cuerpo es el tener-tipo». ⁷⁸ Pero este tener influye en el *qui*, ya que hay en el haber una doble permanencia: «permanencia del *qui* y permanencia del *quid*; pero esta se halla por esencia amenazada». ⁷⁹ Esto significa que el *qui* se ve afectado por el *quid*, transformado por él, y a la inversa. Significa que sólo desde una perspectiva idealista puede expresarse el tener en el ámbito de una diferenciación entre interior y exterior. Desde la perspectiva del cuerpo vivido, de la que Marcel habla, la interioridad y la exterioridad no se dejan separar claramente, puesto que el cuerpo, en tanto que tener-tipo, nunca se tiene a sí mismo ni a las cosas del mundo puramente como herramientas u objetos externos, sino que esa posesión acaba absorbiéndolo en tanto *qui*. La experiencia de sí evidencia el *tener* un cuerpo como un *ser* un cuerpo y viceversa y este yo encarnado es a la vez alcanzado e informado por las cosas del mundo, en tanto que posesiones de las que nunca se puede disponer totalmente, sino que de algún modo influyen en él. Para que esta posesión no se convierta en una desposesión de sí mismo hay que mantener una actitud creativa y activa: «allí donde hay creación pura, el tener como tal se ve trascendido o hasta volatilizado en el seno de esta misma creación; la

⁷⁵ Ibid., p.144.

⁷⁶ Ibid., p.146.

⁷⁷ Ibid., p.147.

⁷⁸ Ibid., p.150.

⁷⁹ Idem.

dualidad del poseedor y lo poseído queda abolido en una realidad viva».⁸⁰ Por otro lado, para Marcel, el hecho de tener y ser cuerpo implica necesariamente al otro y, por tanto, la posibilidad de expresión y de lenguaje.

Podemos constatar, en esta exploración sintética del difícil y sugerente texto de Marcel, algunos de los temas que Merleau-Ponty asumirá en su investigación: la idea de un sujeto corporizado, la idea de una experiencia prerreflexiva de la existencia como cuerpo-en-el-mundo, la necesidad de los otros para toda experiencia y toda posibilidad de expresión, la indiferenciación entre interioridad y exterioridad en la perspectiva del cuerpo vivido y la actividad creativa y expresiva como modo de decir la realidad viva del ser, que siempre desborda lo dicho.

Sin embargo, hace notar Bonan⁸¹, el problema de la alteridad en Marcel quedará relegado a un plano espiritual, no será abordado plenamente desde una perspectiva fenomenológica o trascendental:

«Gabriel Marcel fait trop de concessions à l'idéalisme en réintroduisant une forme de dualisme: partant d'une philosophie de l'incarnation, il n'atteint véritablement autrui que sur le plan spirituel; ainsi lorsqu'il invoque le mystère de la présence d'autrui, c'est sans doute en fonction d'une démission rapide de la réflexion qui n'avait pourtant pas épuisé l'analyse concrète de l'incarnations des subjectivités. C'est sur ce plan que doit on fait être posée la question de l'autre».⁸²

El Tú de Marcel debe volver al plano de la inmanencia, para, paradójicamente volverse más general. Así, lo que hay que retener de Marcel, dice Bonan, es «la transformation du mystère de la présence d'autrui en mystère de l'intersubjectivité

⁸⁰ Ibid., p.153.

⁸¹ Cf., BONAN, Ronald, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p.40.

⁸² Ibid. Traducción: [Gabriel Marcel hace demasiadas concesiones al idealismo reintroduciendo una nueva forma de dualismo: partiendo de la filosofía de la encarnación, no atiende verdaderamente al Otro más que en el plano espiritual; así, cuando él invoca el misterio de la presencia del Otro, es sin duda en función de una renuncia rápida a la reflexión que no ha, por lo tanto, agotado el análisis concreto de las encarnaciones de las subjetividades. Es sobre este plan que debe ser puesta, de hecho, la cuestión del otro.]

comme antérieure à la subjectivité, mais il faut abandonner cette mythique de l'autre au profit d'un problème de l'altérité».⁸³

2.4. Jean-Paul Sartre: el cuerpo como compromiso en el mundo

Como veíamos más arriba, Sartre, en el *Ser y la Nada*, al principio del capítulo II, titulado «El cuerpo», se dispone a abordar el problema del cuerpo y sus relaciones con la conciencia y lo hace partiendo de la distinción entre el cuerpo, tal y como es para mí, y tal y como es para los demás. En otras palabras, entre cuerpo objetivo y cuerpo vivido. Para Sartre, siguiendo en esto la tradición fenomenológica, para abordar el tema de la relación entre cuerpo y conciencia (alma y cuerpo, mente y cuerpo), es preciso adoptar una perspectiva no-objetivadora, es preciso adoptar, en definitiva, una perspectiva fenomenológica del cuerpo como cuerpo vivido, como cuerpo experimentado. Sin embargo, para Sartre, a diferencia de lo que veíamos con Marcel o Husserl y a diferencia de la posición del propio Merleau-Ponty, yo sólo puedo o bien captar el cuerpo en cuanto objeto, o bien captar el mundo con el cuerpo: «O bien es una cosa entre las cosas, o bien es aquello por lo cual las cosas se descubren para mí. Pero no caben las dos posibilidades a la vez».⁸⁴ Es decir, no puedo verme viendo, sentirme sintiendo, cosa que para Merleau-Ponty, como veremos, no es tan clara. Para Sartre, cuando, por ejemplo, toco mi pierna «la trasciendo hacia mis propias posibilidades»⁸⁵ y, por lo tanto, estoy en una pura relación de presencia con mi pierna «sin que ella sea yo ni yo sea ella».⁸⁶ Sin embargo, el descubrimiento de mi cuerpo como objeto «es sin duda una revelación de su ser, pero el ser que así se revela es su *ser-para-otro*».⁸⁷ Para Sartre el problema está en querer vincular «mi conciencia de los objetos, con el cuerpo *del otro*».⁸⁸ Así:

«si queremos reflexionar sobre la naturaleza del cuerpo, es preciso establecer en nuestras reflexiones un orden que sea conforme al orden del ser: no podemos seguir confundiendo los planos ontológicos, y debemos examinar

⁸³ Ibid. Traducción: [La transformación del misterio de la presencia del Otro en misterio de la intersubjetividad como anterior a la subjetividad, pero es necesario abandonar esta mítica del otro en provecho del problema de la alteridad.]

⁸⁴ SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, op. cit., p.331.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Ibid., p.332.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Idem.

sucesivamente el cuerpo en tanto ser-para-sí y en tanto que ser-para-otro; (...) esos dos aspectos del cuerpo, al hallarse en dos planos de ser diferentes e incommunicables, son mutuamente irreductibles. El ser-para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar *unido* a un cuerpo. Análogamente, el ser-para-otro es íntegramente cuerpo; no hay “fenómenos psíquicos” que habría que unir a un cuerpo; no hay nada detrás del cuerpo, sino que el cuerpo es íntegramente psíquico». ⁸⁹

Centrémonos en ver cómo Sartre entiende el *ser-para-sí*. Para analizarlo, dice Sartre, no se debe partir del *cogito* cartesiano, que instaura una distinción radical entre el cuerpo y la mente, y que luego pretende conectarlos a través de las afecciones del cuerpo, que, de hecho, no dejan de ser afecciones puras de la conciencia, por lo cual, al final, no habría nexo posible entre el cuerpo y la conciencia. Más bien, según Sartre, hay que entender el para-sí como ser-en-el-mundo, como relación con el mundo, hay que entender, en definitiva, la conciencia como conciencia del mundo. Este para-sí está situado, tiene un punto de vista, no es una conciencia que observa el mundo desde un no-lugar. Así «por el hecho de que hay un mundo, este mundo no podría existir sin una orientación unívoca con relación a mí». ⁹⁰ La ciencia, entonces, con su pretensión de observación objetiva, desde ningún lugar, incurre en el dogmatismo, ya que:

«el hombre y el mundo son seres relativos y el principio de su ser es la relación. Se sigue de ello que la relación primera va de la realidad-humana al mundo. Surgir, para mí, es desplegar mis distancias a las cosas y por ello mismo hacer que haya cosas, y, de este modo, las cosas son precisamente “cosas-que-existen-a-distancia-de-mí”. Así, el mundo me devuelve esa relación unívoca que es mi ser y por la cual hago que él se revele. El punto de vista del conocimiento puro es contradictorio: no hay sino el punto de vista del conocimiento *comprometido*». ⁹¹

El ser-para-sí es un ser situado en el mundo. Este ser-ahí, sin embargo, se da entre dos contingencias: «Si bien es necesario que yo sea en forma de ser-ahí, es enteramente

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Ibid., p.334.

⁹¹ Ibid., p.335.

contingente que yo sea, puesto que no soy el fundamento de mi ser; por otra parte, si bien es necesario que mi ser esté comprometido con un determinado punto de vista, es contingente que sea precisamente en este o en aquél, con exclusión de cualquier otro».⁹² A esta doble contingencia, «que encierra una necesidad»⁹³, es a lo que Sartre llama la *facticidad* del para-sí. Por otro lado, Sartre señala la necesidad de que el mundo me aparezca como un orden y ese orden es el cuerpo «tal cual es en el plano del para-sí».⁹⁴ El cuerpo entonces es definido por Sartre como «la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma»⁹⁵ y que no es algo distinto del para-sí sino que:

«es el hecho de que el para-sí no sea su propio fundamento, en tanto que ese hecho se traduce en la necesidad de existir como ser contingente comprometido en medio de los seres contingentes. En tanto que tal, el cuerpo no se distingue de la *situación* del para-sí, puesto que, para el para-sí, existir y situarse son una sola y misma cosa; y se identifica, por otra parte, con el mundo entero, en tanto que el mundo es la situación total del para-sí y la medida de su existencia».⁹⁶

Sin embargo, según Sartre, una situación no es un mero dato contingente, sino que «se revela en la medida en que el para-sí la trasciende hacia sí mismo. Por consiguiente, el cuerpo-para-sí no es nunca un dato que yo pueda conocer: es *ahí*, como lo trascendido por; no existe sino en tanto que escapo de él al nihilizarme; es lo que nihilizo».⁹⁷ En cierto sentido:

«el cuerpo es una característica necesaria del para-sí: no es verdad que sea el producto de una decisión arbitraria de un demiurgo, ni que la unión del alma y del cuerpo sea el acercamiento contingente de dos sustancias radicalmente distintas, sino que, por el contrario, de la naturaleza misma del para-sí deriva

⁹² Idem.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Ibid., p.336.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Idem.

necesariamente que el para-sí sea cuerpo, es decir que su nihilizador escaparse del ser se haga en la forma de un comprometerse con el mundo».⁹⁸

El cuerpo, como observamos al inicio de este apartado, tiene para Sartre otras dimensiones ontológicas: además de *ser-para-sí*, existe también *para-otro* y como cuerpo que *es-para-sí en cuanto es-para-los-otros*. Esta tercera dimensión pone de manifiesto la imposibilidad de reconciliar la primera y la segunda: «experimento mi cuerpo como un cuerpo conocido, objetivado, alienado, por otro».⁹⁹ El cuerpo del que tengo una experiencia inmediata no es cognoscible para mí, y, al contrario, del cuerpo que puedo conocer no puedo tener experiencia inmediata alguna. «El yo y el cuerpo conocido son, siguen siendo, como en el análisis cartesiano, realidades esencialmente ajenas».¹⁰⁰

Sartre, partiendo de un análisis muy afín a las posturas de Husserl y Marcel, termina por devolver el problema de la relación mente y cuerpo y de la constitución del sujeto a un dualismo insuperable. Con todo, como hemos visto, Sartre comparte con Husserl, Marcel y Merleau-Ponty la idea de que hay una doble perspectiva de análisis sobre el cuerpo y la conciencia, y comparte también la idea de que de algún modo la conciencia es el cuerpo en tanto que está comprometida con el mundo y es relación con él y con el prójimo. Sin embargo, su análisis lo lleva a un abismo insalvable: el de la perspectiva de tercera persona, que es la única que puede conocer el cuerpo, opuesta a una perspectiva de primera persona, que es la única que puede experimentar el cuerpo-para-sí y que sin embargo lo trasciende.

Paradójicamente, Merleau-Ponty encontrará en Sartre los medios para superar los dualismos. El problema de la alteridad en Sartre vuelve a replegarse en un solipsismo de la conciencia y, aunque sitúa al hombre en la posición existencial del compromiso, la relación sigue siendo la de una dialéctica del ser y la nada, que no hacen posible una verdadera aparición del otro.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ ESCRIBANO, Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 91.

¹⁰⁰ Idem.

2.5. La herencia husserliana

La importancia del pensamiento de Husserl en la filosofía de Merleau-Ponty queda patente en las numerosas referencias a Husserl y a su filosofía que aparecen en la obra del pensador francés. Escribano relata¹⁰¹ cómo Merleau-Ponty fue el primer investigador en visitar Lovaina en abril de 1939 para estudiar en *Les Archives-Husserl à Louvain* la obra inédita de Husserl. Por lo visto, Merleau-Ponty se centra en el estudio de tres grupos de manuscritos, de los cuales nos interesa para este trabajo sobre todo el manuscrito titulado *Ideen II*, que M. Biemel utilizaría para la publicación, en 1952 del volumen titulado *Ideen zu einer reinen Phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*. Este texto, como veremos, influirá en el enfoque y en algunos de los temas tratados en la *Fenomenología de la percepción*, tales como la constitución del cuerpo y de algunas realidades animadas, así como la noción de intersubjetividad como intercorporalidad y será, también y como veremos más adelante, objeto de una particular lectura, años más tarde, en «El filósofo y su sombra».

Para comprender la teoría de Merleau-Ponty sobre el cuerpo, la conciencia perceptiva y la alteridad, es preciso investigar su raíz husserliana, sobre todo en las ideas del filósofo alemán sobre el papel de la corporalidad «en tanto que mediadora de la constitución del espacio y del mundo objetivo y también de otras realidades animadas; una función imprescindible, por tanto, para la posibilidad misma de la subjetividad».¹⁰² Ya en *Ideen I*, Husserl «asigna al cuerpo el importante cometido de asegurar la trascendencia de la conciencia».¹⁰³ La conciencia es trascendente en cuanto que participa en el sentido originario de la trascendencia, que es el de la trascendencia de lo material:

«sólo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana o animal, y sólo por este medio ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza –en el tiempo que se mide físicamente. Acordémonos también que sólo mediante el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad intuitivo-empírica natural, es posible algo así como una

¹⁰¹ Cf., ESCRIBANO, Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*, op. cit., p.68.

¹⁰² Ibid., p.69.

¹⁰³ Ibid., p.70.

comprensión mutua entre los seres animados pertenecientes a un mundo, y que sólo por este medio puede cada sujeto cognoscente encontrarse con el mundo en su plenitud, consigo mismo y con otros sujetos, y a la vez reconocer en él un mismo mundo circundante, común a él y a todos los sujetos».¹⁰⁴

Es decir, la unidad del cuerpo y la conciencia hacen posible la comprensión y el encuentro con el mundo y con los otros. En *Ideen II*, Husserl se propone investigar la *realidad natural del hombre*¹⁰⁵. En este libro, al que Merleau-Ponty dedicará más atención y del cual extraerá, como decíamos más arriba, ideas sobre la constitución del cuerpo y de algunas realidades animadas que asumirá directamente en su *Fenomenología de la percepción*, Husserl postula «que el cuerpo se constituye originalmente de una doble manera: de un lado como *cosa física* al que corresponden propiedades materiales (...); por otro lado como *cuerpo vivido*».¹⁰⁶ El cuerpo es el medio, el terreno donde se dan las sensaciones¹⁰⁷, y también es algo que puede ser

¹⁰⁴ HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985, p.125.

¹⁰⁵ Paul Ricoeur describe la temática y la problemática general de *Ideen II* (que no expondremos en su totalidad en este trabajo) de este modo: «Le “guide transcendantal” de l’analyse intentionnelle est la notion de “réalité dans son ensemble” (die gesante Realität). Ce thème s’articule en deux degrés: la réalité comme nature et la réalité comme “monde spirituel” (geistige Welt). La nature elle-même s’analyse en “nature matérielle” et en “nature animale ou psychique”. La “chose”, “l’âme”, “l’esprit” sont ainsi les trois thèmes directeurs, les trois objets régulateurs de la recherche.

Ce parcours de bas en haut reproduit à première vue un schéma très traditionnel à la fois de la réalité et de l’enchaînement des sciences. Mais il ne faut perdre de vue qu’il s’agit chaque fois de “constituer dans la conscience” ces objets directeurs, c’est-à-dire de les retrouver au terme des intentions de conscience qui s’y déposent et donc de parler de la nature dans une autre attitude que naturelle, de parler transcendentement de la nature et de la réalité». RICOEUR, Paul, *A l’École de la phénoménologie*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1986. P.96.

Traducción: [La “guía trascendental” del análisis intencional es la noción de “realidad en su conjunto” (die gesamte Realität). Este tema se articula en dos etapas: la realidad como naturaleza y la realidad como “mundo espiritual” (geistige Welt). La propia naturaleza se analiza en “naturaleza material” y “naturaleza animal o psíquica”. La “cosa”, el “alma”, el “espíritu” son así los tres temas rectores, los tres objetos reguladores de la investigación.

A primera vista, esta vía ascendente reproduce un esquema muy tradicional tanto de la realidad como de la secuencia de las ciencias. Pero no hay que perder de vista que cada vez se trata de “constituir en la conciencia” estos objetos rectores, es decir, de encontrarlos al final de las intenciones de conciencia que se depositan en ellos, y de hablar así de la naturaleza en una actitud distinta de la natural, de hablar transcendentamente de la naturaleza y de la realidad].

¹⁰⁶ ESCRIBANO, Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*, op. cit., p.71.

¹⁰⁷ Ricoeur sintetiza así la doctrina husserliana del cuerpo, tal y como la despliega Husserl en *Ideen II*: «Les sensations kinesthésiques ne se dépassent pas dans la chose même, mais me révèlent mon existence corporelle; et pourtant cette révélation du corps reste encore une fonction du perçu, non plus il est vrai comme hylè -comme matière brute- mais comme circonstances “motivantes” du cours de la perception: la chose peut m’apparaître ainsi, si je tourne la tête, les yeux, si j’étends la main; ainsi le cours même de la perception renvoie polairement à un flux de vécu kinesthésique, comme à un groupe

observado como cosa física. Gracias a esta doble caracterización, «es posible distinguirlo frente a las otras cosas materiales».¹⁰⁸ Asimismo, el cuerpo es para Husserl “órgano de la voluntad o del querer”, ya que tiene la capacidad de movimiento, lo cual hace de él ese medio perceptivo que señalábamos más arriba. De este modo el cuerpo es una cosa material especial en el sentido de que es el centro de orientación espacial y determina un aquí y un allí. Es, de hecho, el centro constitutivo de toda subjetividad: «mientras que el cuerpo-sujeto siempre está en el centro, en el aquí, el cuerpo en tanto que objeto ocupa un cambiante lugar objetivo».¹⁰⁹ Husserl pone de manifiesto también que el cuerpo vivido se aparece ante nosotros de forma incompleta, como algo extraño que no está constituido totalmente. Y esta última observación, como señala Escribano, tendrá gran importancia para Merleau-Ponty: «la imposibilidad de una constitución completa del cuerpo le parece síntoma no sólo de la inobjetividad del cuerpo, sino también de la imposibilidad de una constitución universal de la realidad».¹¹⁰

Como veremos, la cuestión de la alteridad se esboza en Husserl a partir de esa noción de subjetividad anclada en un cuerpo perceptivo. El cuerpo que percibe el mundo y a los otros es lo que posibilitaría una salida del solipsismo de la conciencia, en el que quedaban atrapadas las filosofías del *cogito*. En efecto, si el sujeto se define por su contacto consigo mismo a través del *cogito*, el otro sólo puede ser, en esas condiciones, un yo percibido desde el exterior, lo cual encierra una contradicción: puesto que ¿cómo el yo podría constituir externamente a otra conciencia constituyente

typique de circonstances: la relation de motivation, la référence vécue à un ordre motivé des apparences fait donc partie de l’appréhension des “choses”. Et comme toutes les autres sensations peuvent être “motivés” dans une motion spontanée de mon corps, l’ensemble de la sensorialité apparaît comme une unique opération à double pôle: d’un côté la sensorialité se dépasse dans l’ordre spatial de la chose, de l’autre elle se motive dans la libre spontanéité d’un cours de conscience». RICOEUR, Paul, *A l’École de la phénoménologie*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1986, op. cit., p.109.

Traducción: [Las sensaciones cinestésicas no van más allá de sí mismas en la cosa misma, sino que me revelan mi existencia corporal; y sin embargo, esta revelación del cuerpo sigue siendo una función de lo percibido, ya no como *hyle* –como materia prima– sino como circunstancias “motivadoras” del curso de la percepción: la cosa puede aparecérseme así, si giro la cabeza, los ojos, si extendiendo la mano; así, el curso mismo de la percepción remite polarmente a un flujo de experiencia cinestésica, como a un conjunto típico de circunstancias: la relación motivacional, la referencia experimentada a un orden motivado de apariencias forma parte, pues, de la aprehensión de “las cosas”. Y como todas las demás sensaciones pueden ser “motivadas” en un movimiento espontáneo de mi cuerpo, el conjunto de la sensorialidad aparece como una única operación bipolar: por un lado, la sensorialidad se excede en el orden espacial de la cosa, por otro lado, se motiva en la libre espontaneidad de un curso de conciencia].

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Ibid., p.72.

¹¹⁰ Ibid., p.73.

que, a su vez, me vería como un objeto desde el exterior? La fenomenología permite pensar esa paradoja, como señalábamos ya en la introducción, gracias a situar la relación con los otros en una conciencia perceptiva, en una subjetividad encarnada, en una intercorporalidad. Esta idea de una intersubjetividad posible gracias a nuestra corporalidad constitutiva ya se encuentra en Husserl, pero su propuesta dista mucho de sobrepasar el problema del solipsismo, ya que hay en su obra, como decíamos en la introducción y veremos con más detalle cuando nos adentremos en «El filósofo y su sombra», una tensión entre la postura trascendental y la vuelta a la experiencia. Sin embargo, esta ambigüedad le servirá a Merleau-Ponty para dos cosas: para poner de manifiesto la impostura habitual de la conciencia constituyente y para revelar que, en Husserl, es gracias a que todo se halla sometido a esa conciencia trascendental, que aflora el reverso de lo no-constituido, el otro y el mundo en su presencia absoluta poniéndose así de manifiesto la dificultad intrínseca de las relaciones entre Naturaleza y Espíritu.

2.6. La lectura tardía de Heidegger

La influencia de Heidegger en el pensamiento merleau-pontiano adquiere relevancia en la última etapa de la vida del pensador francés, en especial en relación con el giro hacia una ontología indirecta, proyecto que ocupó sus últimos años. Así sintetiza Patočka el nuevo rumbo que toma la fenomenología de la mano de Heidegger –de una fundamentación de lo ente en el sujeto trascendental, a una interrogación por el ser– y cómo se diferencia del recorrido hecho por su maestro Husserl:

«Heidegger, de alguna manera instintivamente, llevado por su tacto filosófico, dio la espalda a la fenomenología subjetiva, a esa clase de trascendentalismo que significa la fenomenología. Sin embargo, su enfoque filosófico personal desembocó finalmente de forma característica en el problema de que las cosas se nos muestran; de que nosotros, nuestro prójimo, el mundo: todo esto es. Incesantemente, examina el problema de un tal “es”, es su sentido lo que a él le importa. En cada aparición debemos necesariamente presuponer que lo que se nos aparece es, que se trata de un ser verdadero, que no es un mero fenómeno, una parte de nuestras vivencias,

que no es algo de alguna manera privado, que es, en el pleno sentido de la palabra». ¹¹¹

Veremos como este giro se produce también, aunque de distinta manera, en la filosofía merleau-pontiana.

Como señalan tanto Dastur¹¹², como De Saint Aubert ¹¹³ y Michel Haar ¹¹⁴, hasta la cesión de los manuscritos inéditos de Merleau-Ponty por parte de Madame Merleau-Ponty a la Bibliothèque National de France a principios de los años 90' del pasado siglo, su estudio y la publicación de algunos de ellos –como por ejemplo *Notes de cours*¹¹⁵ publicado en 1996– era difícil hacerse una idea del conocimiento que Merleau-Ponty podía tener de la obra de Heidegger, ya que, por un lado, en el momento de su muerte en 1961, pocas obras de Heidegger habían sido traducidas al francés y, por otro, en las obras publicadas de Merleau-Ponty no aparece el filósofo alemán más que apenas mencionado en escasos fragmentos. Una de las primeras menciones es precisamente en el *Avant-propos*¹¹⁶ de la *Fenomenología de la percepción*, donde Merleau-Ponty se niega a comparar la fenomenología de Husserl con la de Heidegger, si bien la lectura del último Husserl que hace Merleau-Ponty toca necesariamente los temas heideggerianos, sobre los que Husserl reflexionaba como respuesta a *Sein und Zeit*, en una obra que nunca vio la luz:

«La difficulté ne viens pas seulement de son refus d’opposer les phénoménologies de Husserl et Heidegger (...), mais aussi et surtout de l’influence diffuse dans toute cette période de la pensée de Heidegger qui

¹¹¹ PATOČKA, Jan, *Introducción a la fenomenología*, traducción de Juan A. Sánchez, Barcelona: Herder, 2005, op. cit., p.108.

¹¹² Cf., DASTUR, Françoise, «La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du Visible et l’Invisible et le cours de 1958-59». En : *Merleau-Ponty, de la nature à l’ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis /Memphis: University of Memphis, 2000, p.373-388.

¹¹³ Cf., DE SAINT-AUBERT, Emmanuel, *Vers une ontologie indirecte, sources et enjeux critiques de l’appel à l’ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2006.

¹¹⁴ Cf., HAAR, Michel, «Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty». En: *Notes de Cours sur l’origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, pp 123-145.

¹¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Notes de cours 1959-1961*, transcripción y anotaciones por Stéphanie Ménasé, prefacio de Claude Lefort, Paris : Gallimard, 1996.

¹¹⁶ Cf., DASTUR, Françoise, «La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du Visible et l’Invisible et le cours de 1958-59». En: *Merleau-Ponty, de la nature à l’ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis /Memphis: University of Memphis, 2000, op. cit., p.373.

retentit incontestablement sur l'interprétation que Merleau-Ponty donne de la dernière philosophie de Husserl, elle-même d'ailleurs marquée, dans une mesure fort difficile à apprécier, para la lecture approfondie que fit Husserl de *Sein un Zeit*». ¹¹⁷

De Saint-Aubert ha hecho un análisis exhaustivo de las citas de Heidegger en los textos de Merleau-Ponty, que se revelan mucho más abundantes, una vez se tienen en cuenta, como decíamos, todos los inéditos. Las dos hipótesis contrarias, –la de un anti-heideggerianismo, explícito en algunos de los textos de Merleau-Ponty, así como su opuesta, que postularía una asimilación acrítica de la ontología merleau-pontiana con la heideggeriana – le parecen a De Saint-Aubert posturas demasiado rígidas para poder captar la complejidad de la relación de Merleau-Ponty con el pensamiento del filósofo alemán. ¹¹⁸ Si bien se ha tendido a admitir que la ontología de los últimos escritos procede en gran medida de la influencia de Heidegger, varios pensadores y estudiosos – Jean-Paul Sartre, Claude Lefort, Mikel Dufrenne, Marc Richir–, afirma De Saint-Aubert, han matizado esta interpretación e incluso la han cuestionado enérgicamente. ¹¹⁹ Para poder hacer una apreciación más precisa de esta cuestión, De Saint-Aubert se dedica a rastrear, a partir de las notas, los indicios y los apuntes de trabajo de Merleau-Ponty, las lecturas que hace el pensador francés, así como a anotar el grado de maduración y profundidad de las mismas. Según este estudio, apunta De Saint-Aubert, Merleau-Ponty leyó poco a Heidegger y con una cierta precipitación, cuando la obra del filósofo francés entraba en su madurez –el 80% de las referencias a Heidegger en los escritos de Merleau-Ponty están datadas entre los años 1958-61– y por tanto su lectura carece de la profundidad que tienen las lecturas de Descartes, Sartre o Husserl por poner los nombres más relevantes. No obstante, señala De Saint-Aubert, esta lectura parcial no le impide a Merleau-Ponty hacer apreciaciones

¹¹⁷ Idem. Traducción: [La dificultad proviene no sólo de su negativa a oponer las fenomenologías de Husserl y de Heidegger (...), sino también y sobre todo proviene de la influencia difusa del pensamiento de Heidegger a lo largo de este período, que sin duda influyó en la interpretación que Merleau-Ponty hizo de la última filosofía de Husserl –marcada, a su vez, en una medida muy difícil de apreciar, por la lectura profunda de *Sein un Zeit* de Husserl].

¹¹⁸ Cf., DE SAINT-AUBERT, Emmanuel, *Vers une ontologie indirecte, sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2006, p. 100.

¹¹⁹ Cf., Ibid., p.102.

generales sobre el pensamiento de Heidegger, cayendo en «cuatro actitudes estereotipadas»:

«Soit a) il délivre une appréciation globalement favorable mais vague, laissant transparaitre une connaissance superficielle de Heidegger. Soit b) il le critique brutalement, en quelques affirmations que d'aucuns trouveraient péremptoires (...) Soit c) il livre, sans véritable analyse critique, un compte rendu de la pensée de Heidegger. Soit, en fin, d) il demeure dans un rapport latéral et silencieux, en partageant une communauté d'écriture surtout figurale, sans jamais reconnaître le simple fait de cette communauté. Ces attitudes prédominent, respectivement et successivement, dans la *Phénoménologie de la perception* (a), de 1945 à 1958 (b), dans les cours sur Heidegger de 1959 (c), de 1959 à 1961 (d). De l'une à l'autre de ces attitudes, le rapport demeure trop massif ou trop lâche pour que l'on puisse parler d'une véritable confrontation philosophique».¹²⁰

En los primeros años del desempeño filosófico de Merleau-Ponty, no existen todavía, como decíamos, traducciones al francés, y Merleau-Ponty aún no domina bien el alemán. En la bibliografía de su tesis Heidegger no aparece y en la *Fenomenología de la Percepción* se mencionan *Sein und Zeit* y *Kant und das Problem der Metaphysik*, de los que Merleau-Ponty lee algunos extractos traducidos por Henry Corbin aparecidos en 1938 justo después de *¿Qué es la metafísica?*¹²¹ En la *Fenomenología de la percepción*, señala De Saint-Aubert, Merleau-Ponty tiende a esquivar la especificidad del pensamiento heideggeriano, haciéndolo aparecer como un mero desarrollo de las ideas ya contenidas en el último Husserl. Uno de los últimos capítulos de la *Fenomenología de la percepción* está consagrado a la temporalidad, tema que le debió llevar a un análisis profundo de *Sein und Zeit*. Sin embargo, «il ne rentre pas

¹²⁰ Ibid., p.103. Traducción: [O bien a) ofrece una valoración globalmente favorable pero vaga, revelando un conocimiento superficial de Heidegger. O b) lo critica brutalmente, en unas cuantas afirmaciones que algunos encontrarían perentorias (...) O c) entrega, sin un verdadero análisis crítico, un relato del pensamiento de Heidegger. O, por último, d) permanece en una relación lateral y silenciosa, compartiendo una comunidad de escritura, sobre todo en lo figural, sin reconocer nunca el simple hecho de esta comunidad. Estas actitudes predominan, respectiva y sucesivamente, en la *Fenomenología de la percepción* (a), de 1945 a 1958 (b), en las conferencias sobre Heidegger de 1959 (c), de 1959 a 1961 (d). De una a otra de estas actitudes, la relación sigue siendo demasiado masiva o floja para hablar de una verdadera confrontación filosófica.]

¹²¹ Cf., Ibid., p.104.

dans le détail de la conception du temps chez Heidegger, et en livre quelques traits grossiers, parfois même erronés». ¹²² Entre 1946 y 1958, Merleau-Ponty cambia de actitud, oponiendo el existencialismo francés y la filosofía husserliana al pensamiento de Heidegger, así como su propia concepción de la relación entre filosofía y no-filosofía. ¹²³ Merleau-Ponty, como Sartre, se opone a ciertos aspectos de la analítica de *Sein und Zeit*:

«I sous-entend que l’analytique du *Dasein* se dissout dans la description d’une coexistence anonyme complaisamment ramenée à la banalité quotidienne, sans que soit travaillé la fécondité du conflit. L’empiétement des libertés comme violence transformée en coexistence échappe au cadre du *Mitwelt* ou *Mitsein mit Anderen* heideggériens». ¹²⁴

Según esto, señala De Saint-Aubert suscribiendo el punto de vista de Christina Shües ¹²⁵, el otro está conmigo en el mismo sentido en que yo lo estoy con él; la pregunta adecuada es entonces, no con quién tengo que ver, sino qué *es lo que tengo que ver con el otro*:

«Or l’empiétement ne repose pas d’abord sur ce que moi et autrui *faisons* l’un avec l’autre o l’un contre l’autre, mais, plus radicalement, sur autrui en tant qu’autre, autre être de désir et de liberté. De sorte que la communication est toujours problématique, menacée par une contrariété ontologique qui participe à l’identité même de la communion avec autrui». ¹²⁶

¹²² Ibid., p.105. Traducción: [no entra en los detalles de la concepción del tiempo de Heidegger, y da unos rasgos aproximados, a veces incluso erróneos].

¹²³ Idem.

¹²⁴ Ibid., p.106. Traducción: [Implica que la analítica del *Dasein* se disuelve en la descripción de una convivencia anónima reducida complacientemente a la banalidad cotidiana, sin elaborar la fecundidad del conflicto. La invasión de las libertades como violencia transformada en convivencia escapa al marco del *Mitwelt* o el *Mitsein mit Anderen* heideggerianos].

¹²⁵ SHÜES, Christina, « Heidegger and Merleau-Ponty: Being-in-the-world with others? » En: *Martin Heidegger, Critical Assessments*, editado por Christopher Macann, vol.II: History of philosophy, London and New York: Routledge,1992, p.350.

¹²⁶ DE SAINT-AUBERT, Emmanuel, *Vers une ontologie indirecte, sources et enjeux critiques de l’appel à l’ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2006, op. cit., p. 106. Traducción : [Pero la usurpación no descansa principalmente en lo que yo y el otro hacemos el uno con el otro o contra el otro, sino, más radicalmente, en el otro como otro, otro ser de deseo y libertad. De este modo, la comunicación es siempre problemática, amenazada por una contrariedad ontológica que forma parte de la propia identidad de la comunión con los demás.]

Merleau-Ponty se muestra discreto sobre las motivaciones políticas respecto a su lectura de Heidegger, aunque piensa que es posible y necesario encontrar en la filosofía del filósofo alemán aquellas ideas que pueden haber motivado su aceptación del nazismo. Sin embargo, Merleau-Ponty es partidario de mantener la filosofía al margen de ese debate que no debe “poner en cuestión” el alcance del existencialismo:

«Merleau-Ponty protège Sartre et surtout se protège lui-même, plus qu’il ne défend Heidegger. Près de dix ans plus tard, malgré l’invitation pressante de Jaques Lacan, il boudera ostensiblement le voyage de Heidegger en France et les Entretiens de Cerisy-la Salle (1955)». ¹²⁷

De Saint-Aubert destaca del período entre 1945 y 1958 la búsqueda de Merleau-Ponty de su propio humanismo anti-humanista (o anti-humanismo-humanista), que se reflejan sobre todo en *El hombre y la adversidad* y el *Elogio de la Filosofía* ¹²⁸:

«Il cherche sa voie, différente des voies opposées de Sartre (*L’existentialisme est un humanisme*) et Heidegger (*Über den Humanismus*). On peut difficilement imaginer que Merleau-Ponty n’ait pas eu une connaissance de première main de la *Lettre sur l’humanisme* de Heidegger, au moins dès la première édition, en 1953, de la traduction de Roger Munier. Pourtant, fait étonnant, nous n’avons trouvé strictement aucune mention de ce texte avant le début de l’année 1958, c’est-à-dire avant que le philosophe français ne lise l’édition bilingue que R. Munier lui adresse en 1957». ¹²⁹

Según De Saint-Aubert el año 1958 marca otro cambio de actitud del filósofo francés respecto a Heidegger. Impulsado por su proyecto de ontología, que se materializará en el volumen inédito *Être et monde*, donde se encuentra la *Introducción a la*

¹²⁷ Idem. Traducción: [Merleau-Ponty protege a Sartre y sobre todo se protege a sí mismo, más de lo que defiende a Heidegger. Casi diez años más tarde, a pesar de la apremiante invitación de Jacques Lacan, se enfurruña ostensiblemente ante el viaje de Heidegger a Francia y a los Entretiens de Cerisy-la Salle].

¹²⁸ Cf., Ibid., p.107.

¹²⁹ Idem. Traducción: [Busca su camino, diferente de los caminos opuestos de Sartre (*El existencialismo es un humanismo*) y de Heidegger (*Über den Humanismus*). Es difícil imaginar que Merleau-Ponty no conociera de primera mano la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, al menos desde la primera edición, en 1953, de la traducción de Roger Munier. Pero, sorprendentemente, no hemos encontrado ninguna mención a este texto antes de principios de 1958, es decir, antes de que el filósofo francés leyera la edición bilingüe que R. Munier le envió en 1957].

ontología y en el proyecto inacabado *Lo Visible y lo Invisible*, ve necesario inscribir su investigación en el contexto contemporáneo, que incluye inevitablemente a Heidegger.¹³⁰

«Merleau-Ponty se met à lire Heidegger trop tard, alors que son ontologie se forme depuis longtemps déjà à partir de ses propres horizons (...), alors qu'il en phase d'expression plus que de réception de la pensée d'autrui. Ceci ne l'empêche pas, (...) d'être à l'écoute de la *langue* d'autrui et de s'abandonner aux résonances qu'elle réveille en lui pour l'inspirer dans son propre travail d'écriture. Ce faisant, cette osmose du verbe se prolonge parfois en osmose du sens»¹³¹.

Sin embargo, como demuestra De Saint-Aubert¹³² en su análisis de los apuntes, notas de trabajo y comentarios de la época, aunque Merleau-Ponty adquiere un gran número de ejemplares de diferentes obras de Heidegger¹³³, si bien el listado de obras es imponente, por las escasas notas y fragmentos subrayados se hace evidente que Merleau-Ponty no parece haber tenido el tiempo suficiente ni el estado de espíritu adecuado para hacer una lectura exhaustiva y profunda como hizo de otros autores, según demuestran las extensas notas, escritos, subrayados y marcas en los libros que reflejan una metodología de trabajo de los textos, ausente en lo que se refiere a los textos de Heidegger. Las principales notas de lectura encontradas por De Saint-Aubert, corresponden principalmente a *Identität und Differenz*:

«Le choix de ce texte est particulièrement signifiant, puisque son traitement de la coappartenance de l'être et de l'homme, ainsi que la façon dont il réévalue la différence ontologique par la conciliation de l'être et de l'étant,

¹³⁰ Cf., Idem.

¹³¹ Ibid., p.108. Traducción: [Merleau-Ponty comenzó a leer a Heidegger demasiado tarde, cuando su ontología ya se había formado durante mucho tiempo a partir de sus propios horizontes (...), cuando estaba en una fase de expresión más que de recepción del pensamiento de otros. Esto no le impide (...) escuchar el lenguaje de los demás y abandonarse a las resonancias que este despierta en él para inspirar su propia escritura. Al hacerlo, esta ósmosis de la palabra se extiende a veces a una ósmosis del significado].

¹³² Cf., Ibid., p.109.

¹³³De Saint-Aubert presenta un listado completo de las obras de Heidegger que constan en la biblioteca de Merleau-Ponty, así como de las traducciones al francés. Cf., Idem.

rapprochaient nettement, au moins formellement, la pensée de Heidegger du type de rapport ontologique envisagé para Merleau-Ponty». ¹³⁴

Sin embargo, asegura De Saint-Aubert, estas notas son decepcionantes, ya que no hay una elaboración propia de su contenido, limitándose a copiar fragmentos sin ningún comentario.

El curso de la primavera de 1959 dedicado a Heidegger muestra también esa falta de profundidad en la lectura:

«Quoique de qualité, ce cours est à nouveau frappant dans sa différence de traitement par rapport aux enseignements donnés sur d'autres auteurs. (...) Merleau-Ponty donne l'illusion de connaître cette pensée depuis toujours, d'être d'accord avec tout puis de s'en éloigner d'un seul geste, comme si tout était évident et ne lui posait aucun problème, comme si Heidegger existait en parallèle, c'est-à-dire sans véritable point de contact et dans une impalpable distance». ¹³⁵

Si bien en este curso, que lleva por título *La filosofía de hoy*, intentaba poner sobre la mesa la crisis del pensamiento y mostrar las respuestas de Husserl y de Heidegger a esa crisis, mostrando sus límites y proponiendo un nuevo enfoque a través de su propio proyecto de ontología, el curso termina en el momento en que se volvía necesario articular la primera parte, el planteamiento de la crisis, con la segunda, en la que expone las posiciones de Husserl y de Heidegger. De Saint-Aubert señala que esta exposición sin crítica del pensamiento de Heidegger durante el curso de 1959 se debe a la necesidad de Merleau-Ponty de empaparse de su pensamiento y a la falta de tiempo para estudiarlo en profundidad: «Merleau-Ponty connaît, en fin, le manque de maturation de sa position critique. Tout en essayant régulièrement d'expliciter ce qui

¹³⁴ Idem. Traducción: [La elección de este texto es particularmente significativa, ya que su tratamiento de la copertenencia del ser y del hombre, así como el modo en que revaloriza la diferencia ontológica a través de la conciliación del ser y del ente, acerca claramente el pensamiento de Heidegger, al menos formalmente, al tipo de relación ontológica entrevista por Merleau-Ponty].

¹³⁵ Ibid., p.110. Traducción: [Aunque de gran calidad, este curso vuelve a llamar la atención por su diferencia de tratamiento respecto a las enseñanzas impartidas sobre otros autores. (...) Merleau-Ponty da la ilusoria impresión de tener un conocimiento profundo de este pensamiento, que está de acuerdo con todo para luego alejarse de él en un solo gesto, como si todo fuera evidente y no le planteara ningún problema, como si Heidegger existiera en paralelo, es decir, sin ningún punto de contacto real y en una distancia impalpable].

l'oppose à Heidegger, son scénario restera inabouti, sans véritable analyse de textes précis du philosophe». ¹³⁶

En el marco de esta tesis nos interesa destacar dos cuestiones relevantes de esta relación de la filosofía heideggeriana y del pensamiento de Merleau-Ponty: la confrontación ambigua, hecha por el mismo Merleau-Ponty, de la ontología de Heidegger¹³⁷, y el hecho de que esta distinción no es tan diáfana como Merleau-Ponty pretende en algunos de sus textos. Veamos cómo se distinguen las dos posturas según De Saint-Aubert:

«L'indirect merleau-pontien ne désigne donc en aucun cas un chemin *détourné*, en marge d'une voie directe idéale mais impraticable. Il ne s'agit pas non plus d'un itinéraire plus long, mais d'un chemin d'une autre nature : aux antipodes du *différé*, cet indirect s'apparente plutôt au *se faisant* bergsonien. (...) Il faut attendre le début de l'année 1956 pour voir Merleau-Ponty appliquer à son ontologie cette catégorisation en direct et indirect. (...) De même que la profondeur n'est pas accessible directement, mais seulement à partir des choses perçues et de leurs rapports d'empiètement, de même l'être n'est accessible qu'à travers les êtres, comme leur commune profondeur. De même que la profondeur fuit toujours quand on veut la presser, c'est-à-dire la tenir comme un objet, de même l'être échappe à la pensée directe». ¹³⁸

Teniendo esto en cuenta, la acusación que Merleau-Ponty hace a Heidegger –la de proponer una ontología directa–, según De Saint-Aubert parece ilegítima:

¹³⁶ Ibid., p.112. Traducción: [Merleau-Ponty conoce, en definitiva, la falta de maduración de su posición crítica. Mientras intenta explicar regularmente lo que le opone a Heidegger, su escenario quedará inacabado, sin ningún análisis real de los textos precisos del filósofo].

¹³⁷ Cf., Ibid., p.113. Para un mayor detalle en la cuestión de esta relación entre ontología directa en Heidegger y ontología indirecta en Merleau-Ponty, ver el capítulo «L'Être, profondeur commune des êtres», p.113-134.

¹³⁸ Ibid., p.114. Traducción: [El indirecto merleau-pontiano no designa, por tanto, una ruta tortuosa, al margen de una ruta directa ideal pero infranqueable. Tampoco se trata de un itinerario más largo, sino de otro tipo de camino: en las antípodas de lo *diferido*, este indirecto es más afín al *se faisant* de Bergson (...) No es hasta principios de 1956 que Merleau-Ponty aplica esta categorización de directo e indirecto a su ontología. (...) Así como la profundidad no es accesible directamente, sino sólo a partir de las cosas percibidas y de sus relaciones de injerencia y solapamiento, el ser sólo es accesible a través de los seres, como su profundidad común. Del mismo modo que la profundidad siempre huye cuando queremos apresarla, es decir, sostenerla como un objeto, el ser escapa al pensamiento directo].

«À lire les derniers manuscrits, la carence essentielle de l'entreprise heideggerienne serait de ne pas renoncer à une expression directe de l'être. Cette accusation semble illégitime, Heidegger n'ayant pas eu cette prétention, et ayant au contraire déployé une pensée subtile des rapports, à double sens, de l'être et de l'étant, de l'être et de la pensée, de l'être et de l'homme». ¹³⁹

Sin embargo, sí hay un aspecto en que esta acusación podría tener un carácter más claro: el rechazo de Heidegger por pensar la percepción, la carne, nuestra condición de seres mezclados, optando por un purismo ontológico, hace que la posición del pensador alemán pueda ser entendida como “directa”:

«Le système des “confusions” à l'œuvre dans le scénario cartésien continue ainsi à opérer dans le rapport à Heidegger : refuser le mélange dont nous sommes faits ; de sorte que l'altitude maintenue par Heidegger par rapport à la perception, au sensible et à la non-philosophie, serait un nouveau symptôme du même refus, le refus de s'enfoncer “dans cette dimension du composé d'âme et de corps, du monde existant”. Sa pensée admettrait elle aussi, comme “secret d'équilibre”, de nous donner les raisons nécessaires et suffisantes de ne plus penser la chair». ¹⁴⁰

Para Merleau-Ponty, por el contrario, la tarea de la filosofía es hundirse en el mundo, comprender ese compuesto del que estamos hechos:

«La nouvelle ontologie ne saurait être autre chose que le déploiement même de cette pensée, une pensée mélangée de notre être mélangé, qui doit “se colleter” avec les divers champs du savoir positif. C'est ici que le caractère indirect de l'ontologie de Merleau-Ponty prend son sens le plus clair, et que

¹³⁹ Ibid., p.115. Traducción: [Leyendo los últimos manuscritos, la deficiencia esencial de la empresa heideggeriana sería la de no renunciar a una expresión directa del ser. Esta acusación parece ilegítima, ya que Heidegger no tenía esta pretensión, y, por el contrario, desplegó un pensamiento sutil de las relaciones de doble sentido entre el ser y el ente, el ser y el pensamiento, el ser y el hombre].

¹⁴⁰ Ibid., p.119. Traducción: [El sistema de “confusiones” que opera en el escenario cartesiano sigue, pues, operando en Heidegger: rechazando la mezcla de la que estamos hechos; de modo que la altura mantenida por Heidegger en relación con la percepción, con lo sensible y con la no-filosofía, sería un nuevo síntoma del mismo rechazo, el rechazo a hundirse “en esta dimensión del compuesto de alma y cuerpo, del mundo existente”. Su pensamiento también admitiría, como “secreto de equilibrio”, darnos las razones necesarias y suficientes para no pensar más en la carne].

l'accusation symétrique portée contre Heidegger trouve son sens le moins illégitime». ¹⁴¹

La diferencia ontológica, como veremos en los últimos capítulos de esta disertación, es uno de los puntos de conexión más evidentes entre la ontología heideggeriana y la propuesta de Merleau-Ponty, pero sigue habiendo divergencias importantes, en la misma dirección que acabamos de ver. El reproche del filósofo francés sigue siendo el mismo en esta cuestión: la de un purismo ontológico que aleja a la filosofía de pensar desde la situación esencial del ser humano: la de tener un cuerpo y estar inmersos en un mundo, en una vida. Merleau-Ponty establece una circularidad en la diferencia ontológica:

«Merleau-Ponty ne veut pas que sa démarche soit une simple procession des êtres vers l'être, car l'ontologie indirecte est aussi bien celle qui reflue de l'être vers les êtres. Plus exactement, elle s'intéresse moins à l'être comme à un concept que l'on pourrait parvenir à formuler pour lui-même, qu'au rapport entre l'être et les êtres, mais un rapport qui lui-même s'instruit et ne s'instruit que dans le lien des êtres entre eux : l'être est la profondeur des êtres, une profondeur qui est à la fois leur milieu commun et le lien qu'ils lien même. Quitte à laisser la marge d'une confusion entre l'être et ce lien même. (...)

Dans cette circularité, Merleau-Ponty peut sembler rejoindre, au moins formellement, le sens de l'être chez Heidegger. Pourtant il le fait tout en continuant à dénoncer le caractère direct de cette pensée, et en critiquant son usage de la différence ontologique». ¹⁴²

¹⁴¹ Idem. Traducción: [La nueva ontología no puede ser otra cosa que el despliegue mismo de este pensamiento, un pensamiento mixto de nuestro ser mixto, que tiene que "lidiar" con los diversos campos del conocimiento positivo. Es aquí donde la ontología indirecta de Merleau-Ponty adquiere su sentido más claro, y donde la acusación simétrica contra Heidegger encuentra su sentido menos ilegítimo].

¹⁴² Ibid., p.135. Traducción: [Merleau-Ponty no quiere que su planteamiento sea una simple procesión de los seres al ser, ya que la ontología indirecta es también una que fluye de vuelta del ser a los seres. De modo más preciso: se interesa menos por el ser como concepto que podría formularse por sí mismo, que por la relación entre el ser y los seres; sin embargo, una relación que se instruye y se instruye ella misma sólo en el vínculo entre los seres: el ser es la profundidad de los seres, una profundidad que es a la vez su entorno común y el vínculo de los seres. Aunque deje lugar a la confusión entre el ser y este mismo vínculo. (...)]

Veremos la importancia que estas observaciones de De Saint-Aubert revisten cuando nos enfrentemos al concepto de la carne y en general a la ontología merleau-pontiana.

Dastur, en el artículo que citábamos al inicio de este apartado, hace un análisis de la interpretación merleau-pontiana de la obra de Heidegger en los dos textos donde este aparece más explícitamente mencionado: *Lo visible y lo invisible* y en *Notes de cours*, para encontrar las proximidades y divergencias entre ambos pensadores.

En una de las notas de Julio de 1959 de *Lo Visible y lo Invisible* se encuentra la famosa afirmación: «Los problemas planteados en *Fenomenología de la percepción* son insolubles porque yo allí parto de la distinción “conciencia” – “objeto”». ¹⁴³ Como señala Dastur:

«Ce que la critique de l'idéalisme transcendantal husserlien qui conduisait déjà Merleau-Ponty à donner dans la *Phénoménologie de la perception* une interprétation existentielle de l'intentionnalité ne mène pas seulement à une nouvelle conception de la subjectivité, mais requiert aussi sa déconstruction». ¹⁴⁴

Así se comprende, según Dastur ¹⁴⁵, cómo la otra nota de trabajo de Febrero de 1959, en la que Merleau-Ponty describe el pensamiento fundamental como aquel que debe mostrar que «lo que se podría mostrar como psicología (*Fenomenología de la percepción*) es en realidad ontología», ¹⁴⁶ no deja dudas sobre la influencia del segundo Heidegger en el giro ontológico merleau-pontiano, que consiste en poner en cuestión

En esta circularidad, Merleau-Ponty puede parecer que se une, al menos formalmente, al sentido del ser en Heidegger. Sin embargo, lo hace sin dejar de denunciar el carácter directo de este pensamiento, y criticando su uso de la diferencia ontológica.]

¹⁴³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p.178.

¹⁴⁴ DASTUR, Françoise, «La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du Visible et l'Invisible et le cours de 1958-59 ». En : *Merleau-Ponty, de la nature à l'ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis / Memphis: University of Memphis, 2000, op. cit., p.374. Traducción: [que la crítica del idealismo trascendental husserliano que ya llevó a Merleau-Ponty a dar una interpretación existencial de la intencionalidad en la *Fenomenología de la Percepción*, no sólo conduce a una nueva concepción de la subjetividad, sino que exige su deconstrucción.]

¹⁴⁵ Cf., Idem.

¹⁴⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, op. cit., p.159.

la identificación moderna del ser con el objeto.¹⁴⁷ Aunque, según Dastur, lo que desarrolla Merleau-Ponty en su última etapa es una ontología de la carne –noción que no es explorada ni por el primer ni por el segundo Heidegger, como veíamos también con De Saint-Aubert – sin embargo, es a través del mismo “giro anti-antropocéntrico” «que celui qui caractérise la pensée heideggerienne d’après la *Kehre* qu’elle [la chair] peut être thématisée». ¹⁴⁸ Dastur advierte que la carne no debe ser confundida con la noción de “cuerpo fenomenal”, puesto que, como veremos más adelante en esta disertación, la carne es un medio formador del sujeto y del objeto, que nacen por segregación, por diferenciación:

«Merleau-Ponty peut parler de la “chair du monde” ou de la “chair des choses”, parce qu’il n’y a pas pour lui de séparation *substantielle* entre le corps sentant et le monde, puisqu’il naît “par ségrégation” et qu’il demeure, en tant que voyant, ouvert à lui (VI 179). C’est ce qui explique, comme Merleau-Ponty le souligne lui-même, qu’en parlant de la chair du visible, il n’entend pas faire de l’anthropologie, mais qu’il se propose au contraire de voir dans l’être charnel un “prototype de l’Être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout le visible. (VI 179). Ce paradoxe, (...) n’est autre que celui de la réversibilité du voyant en visible». ¹⁴⁹

Y esta paradoja no es propia solamente del cuerpo en tanto que sintiente y sensible, sino que es una paradoja constitutiva del Ser. Movimiento de descentramiento, de desplazamiento que consiste en:

¹⁴⁷ Cf., DASTUR, Françoise, «La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du Visible et l’Invisible et le cours de 1958-59». En: *Merleau-Ponty, de la nature à l’ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis / Memphis: University of Memphis, 2000, op. cit., p.374.

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ Idem. Traducción: [Merleau-Ponty puede hablar de la “carne del mundo” o de la “carne de las cosas”, porque para él no hay separación sustancial entre el cuerpo sintiente y el mundo, ya que nace “por segregación” y permanece, como vidente, abierto a él (VI 179). Como subraya el propio Merleau-Ponty, esto explica que al hablar de la carne de lo visible no pretenda hacer antropología, sino que, por el contrario, se proponga ver en el ser carnal un “prototipo de Ser, del que nuestro cuerpo, el ser sensible, es una variante muy notable, pero cuya paradoja constitutiva está ya en todo lo visible”. (VI 179). Esta paradoja, (...) no es otra que la de la reversibilidad del vidente en lo visible.]

«destituer le corps et le sujet de leur initiative à l'égard de la perception – Merleau-Ponty n'hésite pas en effet à parler d'une "visibilité anonyme" que habite les sujets (VI 187) – on ne trouve pas seulement l'influence des analyses husserliennes de la genèse passive, mais aussi celle de ce mouvement d'expropriation propre au "second" Heidegger qui le conduit à partir des années trente à donner l'initiative à l'être lui-même et non plus au *Dasein* en ce qui concerne l'ouverture de la dimension monde». ¹⁵⁰

Según Dastur, en el gesto que Merleau-Ponty realiza para salir de la filosofía de la experiencia (*Erlebniss*) y volver a una filosofía del fundamento, del suelo original (*Ürstiftung*), podemos ver no sólo la influencia del último Husserl, sino que en otros textos de *Lo Visible y lo Invisible*, se detectan "resonancias" más claramente heideggerianas, como en la nota de marzo de 1959:

«El análisis de Kant o de Descartes: el mundo no es finito ni infinito, es indefinido –i.e. se lo debe pensar como experiencia humana– de una comprensión finita ante un Ser infinito (o: Kant: de un abismo del pensamiento humano).

No es eso lo que quiere decir la *Offenheit* de Husserl o la *Verborgenheit* de Heidegger: el medio ontológico no se piensa como orden de la "representación humana" en contraste con un orden del en-sí –se trata de comprender que la verdad no tiene ningún sentido fuera de la relación de trascendencia, fuera de la *Überstieg* hacia el horizonte– que la "subjetividad" y el "objeto" son un todo único. (...) No somos nosotros quienes percibimos, es la cosa que se percibe allí –no somos nosotros quienes hablamos, es la verdad que se habla en el fondo de la palabra – devenir naturaleza del hombre que es el devenir hombre de la naturaleza – El mundo es *campo*, y en este sentido siempre abierto». ¹⁵¹

¹⁵⁰ Ibid., p.375. Traducción: [Al destituir al cuerpo y al sujeto de su iniciativa respecto a la percepción –Merleau-Ponty no duda en hablar de una "visibilidad anónima" que habita en los sujetos (VI 187)– encontramos no sólo la influencia de los análisis husserlianos de la génesis pasiva, sino también la de este movimiento de expropiación propio del "segundo" Heidegger que le lleva a partir de los años treinta a dar lo iniciático al ser mismo y ya no al *Dasein* en cuanto a la obertura de la dimensión del mundo.]

¹⁵¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, op. cit., p.166.

En *Lo Visible y lo Invisible*, se hallan otras referencias más a Heidegger, y, aunque no es nuestra intención aquí ser exhaustivos, sí nos interesa mostrar cómo el giro ontológico bebe de algunas de las concepciones del segundo Heidegger. En este sentido, y siguiendo aún con el análisis de Dastur, resulta importante traer a colación las notas, en las que la concepción del Ser está en un claro diálogo con el pensamiento heideggeriano. Así en una nota de noviembre de 1960 podemos leer:

«El quiasmo, la reversibilidad, es la idea de que toda percepción está acompañada por una contra-percepción (oposición real de Kant), es acto de dos caras, ya no se sabe quién habla y quién escucha. Circularidad hablar-escuchar, ver-ser visto, percibir-ser percibido (es ella la que hace que nos parezca que la percepción se produce en las cosas) –*Actividad = Pasividad*. (...) En el fondo yo acarreo la distinción alto-bajo al torbellino, en el que ella se reúne con la distinción lado-otro lado, donde ambas distinciones se integran en una dimensionalidad universal que es el Ser (Heidegger)».¹⁵²

El Ser, como iremos viendo a lo largo de esta disertación, es para Merleau-Ponty esta dimensionalidad misma, y es ese carácter del Ser el que hace necesaria una comprensión del Ser desde su interior, un proyecto de intraontología o endoontología. Lo que Merleau-Ponty llama “la verticalidad del Ser”, nos reenvía a una “cierta relación entre lo visible y lo invisible”,

«semblable à celui que Heidegger établit entre le pensé et l’impensé, où l’invisible est cette “autre dimension” qui se présente négativement dans le visible, et qui ne peut guère être comprise que comme cette *Verborgenheit*, cette latence de l’Être, grâce à laquelle il y des étants».¹⁵³

¹⁵² Ibid., p.234. Traducción: [similar a la que Heidegger establece entre el pensamiento y lo impensado, donde lo invisible es esa “otra dimensión” que se presenta negativamente en lo visible, y que sólo puede entenderse como esa *Verborgenheit*, esa latencia del Ser, gracias a la cual hay seres.]

¹⁵³ DASTUR, Françoise, «La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du Visible et l’Invisible et le cours de 1958-59 ». En : *Merleau-Ponty, de la nature à l’ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis / Memphis: University of Memphis, 2000, op. cit., p.376.

A partir de aquí, según Dastur, es más fácil comprender una nota de enero de 1959, en la que Merleau-Ponty afirma: «[el] mundo perceptivo es en el fondo el Ser en el sentido de Heidegger». ¹⁵⁴

Según Dastur ¹⁵⁵, como también veíamos con De Saint-Aubert, es a partir de los últimos cursos en el Collège de France, donde se hacen más evidentes y constantes las alusiones a Heidegger. Dastur analiza también el curso 1959-60, «La philosophie aujourd'hui» y señala que el cambio de temática introducido por Merleau-Ponty se debe a una voluntad de dotarse de herramientas conceptuales para hacer su propia propuesta de ontología. ¹⁵⁶ Dastur concuerda con De Saint-Aubert en que no se puede oponer simplemente la ontología merleau-pontiana —indirecta—, con la heideggeriana —directa— ¹⁵⁷. Para Dastur,

«La méthode “indirecte” de Merleau-Ponty et sa “philosophie négative” trouvent en effet leur anticipation chez Heidegger lui-même, dont Merleau-Ponty rappelle d'ailleurs à la fin des notes qu'il consacre à Husserl qu'il a été à la suite de Husserl le premier à donner à la biologie une portée ontologique en montrant qu'elle est fondée de manière privative sur l'ontologie du *Dasein* (NC 89). A cet égard, on comprend que la pensée du vivant, qui est l'objective du cours sur la nature qu'a entrepris Merleau-Ponty, puisse être considérée para lui-même comme un prolongement e une reprise de la manière dont Heidegger conçoit notre rapport aux vivants, rapport éminemment indirect». ¹⁵⁸

¹⁵⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, op. cit., p.153.

¹⁵⁵ Cf., DASTUR, Françoise, «La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du Visible et l'Invisible et le cours de 1958-59 ». En : *Merleau-Ponty, de la nature à l'ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis / Memphis: University of Memphis, 2000, op. cit., Idem.

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Ibid., p.378.

¹⁵⁸ Idem. Traducción: [El método “indirecto” de Merleau-Ponty y su “filosofía negativa” son, en efecto, anticipados por el propio Heidegger, de quien Merleau-Ponty, al final de sus notas sobre Husserl, recuerda que fue, siguiendo a Husserl, el primero en dar a la biología un alcance ontológico, mostrando que se funda privativamente en la ontología del *Dasein* (NC 89). En este sentido, es comprensible que el pensamiento de lo vivo, que es el objetivo del curso de Merleau-Ponty sobre la naturaleza, pueda ser considerado por sí mismo como una prolongación y una reanudación de la manera de Heidegger de concebir nuestra relación con lo vivo, una relación eminentemente indirecta].

Esta relación es eminentemente indirecta porque, como dice Merleau-Ponty en las *Notas de Curso*, «ce qui les lie à Nous, c'est seulement que nous ne pouvons les atteindre qu'à travers notre existence».¹⁵⁹ Dastur señala que Merleau-Ponty entiende el pasaje de lo directo a lo indirecto como:

«le dépassement d'une opposition massive entre *Dasein* et *Sein* qui les oppose comme le négatif au positif. Ce dont il s'agit dans ce passage, c'est de l'élimination du négativisme, qui est aussi celle de l'opposition encore dogmatique de l'existence et de l'essence, à laquelle il faut substituer, comme Heidegger le fait dans son texte charnière *Vom Wesen der Wahrheit*, une méditation sur le *Wesen* au sens verbal, qui n'est plus opposé négativement à l'existence, mais indivis avec elle».¹⁶⁰

Lo que es necesario, entonces, será emprender la concepción de un ser universal que «ne s'oppose plus négativement au *Dasein*, et qui ne renvoie donc plus à deux sens différents de l'être, comme essence et existence, mais qui au contraire "enveloppe" les deux corrélatifs du "Dasein et du monde"».¹⁶¹

Dastur señala cuatro puntos a través de los cuales se desarrolla el análisis de Merleau-Ponty del pensamiento de Heidegger después de *Ser y Tiempo*. El primer aspecto que analiza Merleau-Ponty es esa inversión que pone al Ser como anterior al *Dasein*:

«Ce qu'il s'agit d'abord de comprendre, c'est que ce passage interne à l'œuvre de Heidegger prend forme d'un renversement qui fait apparaître le caractère toujours indirect de l'ipséité, qui n'est donc pas en position de sujet posant - pas plus que l'Être lui-même n'est en position d'objet-, et qui ne se saisit elle-

¹⁵⁹ Idem. Traducción: [lo que les une a Nosotros es sólo que podemos llegar a ellos sólo a través de nuestra existencia].

¹⁶⁰ Idem. Traducción: [la superación de una oposición masiva entre *Dasein* y *Sein* que los opone como lo negativo a lo positivo. Lo que está en juego en este pasaje es la eliminación del negativismo, que es también la eliminación de la oposición todavía dogmática de la existencia y de la esencia, que debe ser sustituida, como hace Heidegger en su texto fundamental *Vom Wesen der Wahrheit*, por una meditación sobre el *Wesen* en el sentido verbal, que ya no se opone negativamente a la existencia, sino que es indivisible de ella].

¹⁶¹ Idem. Traducción: [ya no se opone negativamente al *Dasein*, y por lo tanto ya no se refiere a dos significados diferentes del ser, como la esencia y la existencia, sino que "envuelve" los dos correlativos del "Dasein y el mundo"].

même qu'à partir du monde, comme lieu X d'où le monde est vu, ou comme ce lieu de l'être qu'est en vérité le *Dasein*». ¹⁶²

Aquí, Merleau-Ponty está invocando la conferencia «Lección sobre “La cosa”» de Heidegger¹⁶³, en el que el pensador alemán tematiza nuestra no exterioridad en relación con las cosas externas¹⁶⁴:

«Comme Merleau-Ponty le souligne dans son commentaire, “il n’y a d’extériorité que si l’on se place dans un monde en soi, sans *Dasein*” et ce qu’il s’agit alors d’expliquer c’est la différence entre l’absence et la présence en tant que “différence à l’intérieur d’un être auquel je suis de toute manière toujours présent” (NC 97). L’essentiel dans ce “renversement” consiste donc à mettre l’accent sur la dépendance du *Dasein* par rapport à l’être, ce qui explique que Heidegger n’exprime plus le rapport du *Dasein* au monde en termes d’extase ou de transcendance». ¹⁶⁵

En segundo lugar, señala Dastur, y a partir de esta inversión del *Dasein* al Ser, Merleau-Ponty plantea la necesidad de caracterizar con mayor precisión la cuestión del ser como tal, definición que aborda Heidegger en los textos posteriores a *Ser y Tiempo*:¹⁶⁶

«Car en 1929, la question “Qu’est-ce que la métaphysique? ” conduisait à l’opposition de l’être positif tel que le définissent les sciences à l’être identifié

¹⁶² Ibid., p. 379. Traducción: [Lo que hay que entender primero es que este pasaje interno en la obra de Heidegger toma la forma de una inversión que pone de manifiesto el carácter siempre indirecto de la ipseidad, que no está, por tanto, en la posición de un sujeto que pone –como el propio Ser no está en la posición de un objeto–, y que sólo se capta a sí misma desde el mundo, como el lugar X desde el que se ve el mundo, o como ese lugar del ser que es en verdad el *Dasein*.].

¹⁶³ HEIDEGGER, Martin, «Lección sobre “La cosa”». En: Cuadernos hispanoamericanos [En línea]. [Madrid]: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1953 (40), p.3.

¹⁶⁴ Cf., DASTUR, Françoise, « La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du Visible et l’Invisible et le cours de 1958-59 ». En : *Merleau-Ponty, de la nature à l’ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis / Memphis: University of Memphis, 2000, op. cit., p.379.

¹⁶⁵ Idem. Traducción: [Como señala Merleau-Ponty en su comentario, “no hay exterioridad a no ser que uno se sitúe en un mundo-en-sí, sin *Dasein*” y lo que hay que explicar entonces es la diferencia entre ausencia y presencia como “una diferencia dentro de un ser, en el que en todo caso estoy siempre presente” (NC 97). La esencia de esta “inversión” es, pues, subrayar la dependencia del *Dasein* del ser, lo que explica que Heidegger ya no exprese la relación del *Dasein* con el mundo en términos de éxtasis o transcendencia].

¹⁶⁶ Cf., Ibid., p.380.

au néant du côté de la métaphysique. Dans la nouvelle préface de 1949 à son cours inaugural, Heidegger, selon Merleau-Ponty, discrédite l'idée de néant absolu, car l'interrogation philosophique ne peut partir ni de lui ni de sa contrepartie positive ; il faut abandonner l'opposition posée en 1929 au profit d'un Être capable d'intégrer en soi le négatif, et c'est cet Être qu'il nomme *Seyn* et qu'il comprend comme source ou milieu commun de l'être et du néant (NC 102)». ¹⁶⁷

En la última sección de esta disertación veremos la importancia que reviste esta concepción del Ser del segundo Heidegger para la propuesta merleau-pontiana de ontología. Baste decir por el momento, siguiendo a Dastur, que esta noción heideggeriana de Ser, que no reenvía a un ser pasivo, a la "cosa" positiva, sino a un "ser activo", «c'est-à-dire qui se déploie de manière illocalisable du point de vue spatial, et qui est son propre possible, comme c'est le cas de la rose dont Angelus Silesius, cité par Heidegger dans *Le principe de raison*, dit qu'elle est "sans pourquoi"», ¹⁶⁸ tiene gran importancia en la noción de *pregnancia* del ser merleau-pontiana:

«Il souligne en effet qu'une telle pensée de l'être dans laquelle l'essence implique la participation de l'existence est celle de la *physis* comme "poussée d'être" (NC 107). Car le sans pourquoi de l'être ne renvoie pas à son caractère inexplicable, c'est-à-dire à son fondement en tant qu'il demeure inaccessible pour nous, mais à son caractère proprement abyssal, toute fondation de l'être en faisant immédiatement un étant, et toute pensée de l'être comme fondement amenant inéluctablement à le confondre avec Dieu». ¹⁶⁹

¹⁶⁷ Idem. Traducción: [Pues en 1929, la pregunta "¿Qué es la metafísica?" se basaba en la oposición del ser positivo, tal como lo definen las ciencias, al ser identificado con la nada del lado de la metafísica. En el nuevo prefacio de 1949 a su conferencia inaugural, según Merleau-Ponty, Heidegger desacredita la idea de la nada absoluta, porque el cuestionamiento filosófico no puede partir ni de ella ni de su contraparte positiva; es necesario abandonar la oposición planteada en 1929 en favor de un Ser capaz de integrar lo negativo en sí mismo, y es este Ser el que denomina *Seyn* y que entiende como fuente o medio común del ser y la nada (NC 102)].

¹⁶⁸ Ibid., p. 381. Traducción: [es decir, que se despliega de forma espacialmente ilocalizable, y que es su propio posible].

¹⁶⁹ Idem. Traducción: [En efecto, subraya que tal pensamiento del ser, en el que la esencia implica la participación de la existencia es el de la *physis* como "poseída de ser" (NC 107). Pues el sinsentido del ser no se refiere a su carácter inexplicable, es decir, a su fundamento en la medida en que permanece

Dastur señala que según esta lógica no se puede decir nada del Ser porque este es preobjetivo y preespacial y esto no significa, sin embargo, que el Ser sea una palabra sin referente, «mais au contraire qu'il est coextensive au dire, et que loin d'être enveloppé para le langage, il est au contraire à son égard "enveloppant" (NC 112), au point qu'on puisse voir en lui un "produit de l'être" (NC 112)». ¹⁷⁰ El Ser no se confunde con las cosas, con los entes, porque es más bien el horizonte de las cosas, como dice Merleau-Ponty o más bien el medio, "el elemento", "la dimensión" ¹⁷¹ en el sentido que le da Heidegger en «La cosa» o en *La carta sobre el humanismo*. ¹⁷² En estos dos textos, como muestra Dastur,

«la "dimension" *ekstatische* est référée non plus à l'homme, mais à l'être, ce qui ne signifie nullement l'identité de l'être et de l'espace, mais bien plutôt l'idée d'une dimension préspatiale et prétemporelle qui n'est rien d'autre que ce "plan" où il y a principalement de l'être que Heidegger oppose dans le même texte au "plan" dont parle Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme* où il y a seulement des hommes». ¹⁷³

Esta superación del humanismo requiere una relación circular entre el Ser y el pensamiento, una dependencia del humano en relación con el Ser y del Ser en relación con lo humano, y, a la vez, pensar el ser como finito, en oposición al Dios infinito cristiano. Sólo así puede Heidegger declinar el discurso de la pasividad y todo recurso

inaccesible para nosotros, sino a su carácter propiamente abismal; cualquier fundamento del ser lo convierte inmediatamente en un ente, y cualquier pensamiento del ser como fundamento conduce ineludiblemente a confundirlo con Dios].

¹⁷⁰ Idem. Traducción: [sino que, por el contrario, es coextensivo con el decir, y que, lejos de estar envuelto por el lenguaje, es, por el contrario, "envolvente" (NC 112), hasta el punto de que puede verse como un "producto del ser"].

¹⁷¹ Cf., Idem.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2013.

¹⁷³ DASTUR, Françoise, « La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du Visible et l'Invisible et le cours de 1958-59 ». En : *Merleau-Ponty, de la nature à l'ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis / Memphis: University of Memphis, 2000, op. cit., p.382. Traducción : [la "dimensión" *ekstática* ya no está referida al hombre, sino al ser, lo que no significa la identidad del ser y el espacio, sino la idea de una dimensión pre-espacial y pre-temporal que no es otra cosa que ese "plano" donde está principalmente el ser que Heidegger opone en el mismo texto al "plano" del que habla Sartre en *El existencialismo es un humanismo* donde sólo hay hombres].

a la mística.¹⁷⁴ La idea esencial del Heidegger de 1929 sobre el Ser, como apunta Merleau-Ponty, es:

«celle d'un être qui ne peut se donner que comme *a-létheia*, “comme émergeant de la latence” et donc seulement de manière négative. C'est en effet seulement à ce moment du cours (NC118) que Merleau-Ponty cite ce passage-clé de *Zur Seinsfrage (Contribution à la question de l'être)* où Heidegger explique qu'on ne peut plus écrire l'être que sous rature, cette biffure en croix ayant la vertu de nous délivrer de l'habitude presque inextirpable qui nous conduit à le représenter sous la forme de l'en soi. Ce qui est ainsi conjuré, c'est l'infinetisme de l'en soi».¹⁷⁵

Es decir, si antes del giro, Heidegger definía de manera negativa el ser, ello, señala Merleau-Ponty, no es más que un gesto de inversión del positivismo, y, por tanto, sigue estando situado en la lógica de la metafísica:

«le négativisme est, pourrions-nous dire, d'essence nostalgique, c'est là la loi de l'inversion diamétrale, qu'elle ne se soutienne en fin de compte que de ce qu'elle inverse et nie : le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique, disait Heidegger de la proposition sartrienne “l'existence précède l'essence” dans la *La lettre sur l'humanisme*. S'affranchir de la métaphysique, de ces positifs purs que sont *l'ens realissimum* et le Dieu défini comme *causa sui*, ne signifie pas leur négation pure et simple. (...) En d'autres termes, l'athéisme méthodologique du “premier” Heidegger était encore trop théologique, et en faisant de Dasein un être sans provenance, il pactisait encore de manière implicite avec l'infinetisme et le créationnisme qui ne peuvent voir en l'homme que le négatif de Dieu».¹⁷⁶

¹⁷⁴ Cf., Idem.

¹⁷⁵ Idem. Traducción: [la de un ser que sólo puede darse a sí mismo como *a-létheia*, “como emergiendo de la latencia” y, por tanto, sólo de forma negativa. En efecto, sólo en este punto del curso (NC118) Merleau-Ponty cita este pasaje clave de *Zur Seinsfrage (Contribución a la cuestión del ser)* donde Heidegger explica que el ser sólo puede escribirse bajo la tachadura, teniendo esta tachadura la virtud de liberarnos del hábito casi inextirpable que nos lleva a representarlo bajo la forma del en-sí. Lo que se evita así es el infinitismo del en-sí].

¹⁷⁶ Ibid., p.383. Traducción: [El negativismo es, podríamos decir, de esencia nostálgica, esta es la ley de la inversión diametral, que sólo se sostiene en el fondo de lo que invierte y niega: la inversión de

Según Merleau-Ponty, lo que permite a Heidegger, salir del subjetivismo y del objetivismo de *Ser y el Tiempo* es la dialéctica de la *Verborgenheit* y de la *Unverborgenheit*¹⁷⁷ de la “latencia y de la no latencia”

«qui permet de comprendre “qu’il n’y a pas d’envers de choses”, pas d’autre monde que celui-ci, pas d’arrière-monde où l’être serait enfin chez lui et dont il ne sortirait que pour venir occasionnellement nous visiter. Être latent n’est pas en l’être propriété seconde, et toute vérité est aussi en elle-même non-vérité, car l’idée même d’un dévoilement total est illusoire. Mais cela implique du même coup que la latence de l’être, son retrait, ne peut se donner que dans l’étant lui-même : l’être se cache comme être en se faisant étant, come Heidegger le laisse entendre dans *Le principe de la raison* et comme il le dit explicitement dans *Identité et Différence*».¹⁷⁸

Esta dialéctica en Heidegger, hiperdialéctica en Merleau-Ponty como veremos en el capítulo 6, entre la latencia y la no latencia, entre el ocultamiento y el desvelamiento del ser, resuena fuertemente a la dialéctica entre lo visible y lo invisible, al pensamiento del *écart*, al pensamiento de la no coincidencia, de la inadecuación. La diferencia del pensamiento merleau-pontiano respecto al de Heidegger en este punto, es precisamente que Merleau-Ponty no renuncia a pensar lo sensible, a pensar la carne, el cuerpo. Según Dastur,

«Cette pensée de l’*inadéquation à l’être*, et donc de la *non positivité* de l’étant, c’est bien celle qui permet aussi à Merleau-Ponty de penser ce qu’il nomme “le sensible” comme “ce medium où el peut y avoir l’être sans qu’il ait à être

una proposición metafísica sigue siendo una proposición metafísica, como decía Heidegger de la proposición sartreana “la existencia precede a la esencia” en *La carta sobre el humanismo*. Liberarse de la metafísica, de estos positivos puros que son el *ens realissimum* y el Dios definido como *causa sui*, no significa su negación pura y simple. (...) En otras palabras, el ateísmo metodológico del “primer” Heidegger era todavía demasiado teológico, y al hacer del *Dasein* un ser sin procedencia, seguía pactando implícitamente con el infinitismo y el creacionismo que sólo puede ver en el hombre el negativo de Dios].

¹⁷⁷ Cf., Idem.

¹⁷⁸ Idem. Traducción: [que nos permite comprender “que no hay otro lado de las cosas”, ningún otro mundo que este, ningún mundo posterior, en el que el ser estaría finalmente en casa y del que sólo vendría ocasionalmente a visitarnos. El ser latente no es en el ser una segunda propiedad, y toda verdad es también en sí misma no-verdad, pues la idea misma de un desvelamiento total es ilusoria. Pero esto implica al mismo tiempo que la latencia del ser, su repliegue, sólo puede darse en el ser mismo: el ser se oculta como ser haciéndose ser, como implica Heidegger en *El principio de la razón* y como dice explícitamente en *Identidad y diferencia*].

posé”, “seul moyen pour l’Être de se manifester sans devenir positivité, sans cesser d’être ambigu et transcendant” (VI 267), et l’invisible comme creux et non pas trou dans le visible, comme foyer virtuel et invagination de celui-ci». ¹⁷⁹

Este pensamiento de la carne podría ser leído como una cristianización de la ontología merleau-pontiana. Sin embargo, Merleau-Ponty insiste en que hay más restos de teología en el pensamiento de la Nada Sartreano o en el nihilismo que en el pensamiento fenomenológico: «la philosophie du “Dieu est mort” est encore théologie” (NC 11) ». ¹⁸⁰ Estar lejos del positivismo y de la teología implicada en el nihilismo, es ser fenomenólogo: ¹⁸¹

«C’est pourquoi les formules dites “mystiques” de Heidegger ne sont rien d’autre que des formules phénoménologiques, qui disent l’identité de l’ontologie et de la phénoménologie, et proclament que l’être se déploie comme apparaître et qu’apparaître veut dire être, formules que Merleau-Ponty trouve dans *l’Introduction à la Métaphysique* de 1935, mais qui renvoient à une idée déjà fortement exprimé dans le § 7 de *Être et Temps*, où, comme il le rappelle brièvement, “d’emblée la phénoménologie a été comprise comme ontologie” (NC 120). Mais si l’être demeure caché, il n’y a pas plus d’ontologie, de discours sur l’être, que de theo-logie, de discours sur dieu, possible, le rapport Être-étant demeurant inéluctablement mouvant et ne pouvant nullement être fixé, et Merleau-Ponty voit juste en suggérant que c’est la fidélité à cette mouvance que conduit Heidegger à opposer la pensée, comme tâche de l’avenir, à la philosophie comme pensée de la fondation et positivisme». ¹⁸²

¹⁷⁹ Idem. Traducción: [Este pensamiento de la inadecuación al ser, y por tanto de la no positividad del ser, es en efecto el que permite también a Merleau-Ponty pensar lo que llama “lo sensible” como “ese medio donde puede haber ser sin que tenga que ser planteado”, “la única manera de que el Ser se manifieste sin convertirse en positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente” (VI 267), y lo invisible como hueco y no agujero de lo visible, como foco virtual e invaginación de este].

¹⁸⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, en *Notes de Cours*, citado por Dastur en *Ibid.*, op. cit., p.384.

Traducción : [La filosofía del “Dios ha muerto” es aún teología].

¹⁸¹ Cf., Idem.

¹⁸² Idem. Traducción [Por eso las fórmulas llamadas “místicas” de Heidegger no son más que fórmulas fenomenológicas, que afirman la identidad de la ontología y de la fenomenología, y proclaman que el

El pensamiento del *Sein*, afirma Dastur, no apunta a la restauración de una metafísica sino a un pensamiento de la relación entre Ser y ente, un pensamiento riguroso de la implicación mutua entre ser y hombre. Y para ello, el segundo Heidegger aborda el camino de vuelta del Ser al hombre, y del Ser al tiempo, dos temas que Merleau-Ponty abordará en los dos últimos apartados de su curso sobre Heidegger.¹⁸³ La cuestión de la relación del Ser con la palabra, que será de nuevo tematizado en el curso 1959/60 en el análisis del texto de Husserl *El origen de la geometría*, en un pequeño apartado en que cita un fragmento de *De camino al habla*¹⁸⁴ de Heidegger, se convertirá para Merleau-Ponty en un tema fundamental:

«La question de la relation de l'être et la parole (...) constitue, en effet (...) un problème cardinal de la philosophie, du fait de l' "entrelacement", terme de Heidegger lui-même dans *l'Introduction à la métaphysique*, de l'essence de l'être à celle de la parole (NC 123). Ce que Merleau-Ponty cherche à montrer, c'est la convergence de l'analyse heideggerienne de la parole avec ce qu'il nomme lui-même parole "opérante" ou "parlante"».¹⁸⁵

Según Dastur, Merleau-Ponty acepta esta reversión de dirección que opera en el segundo Heidegger y que podemos encontrar en esta formulación que aparece en las *Notas de Curso* citada por Dastur: «C'est le langage qui parle et non l'homme (NC 133)».¹⁸⁶ Sin embargo, esto no supone una pasividad total del hombre:

ser se despliega como aparecer y que el aparecer significa ser. Estas fórmulas Merleau-Ponty las encuentra en la *Introducción a la Metafísica* de 1935, pero remiten a una idea ya fuertemente expresada en el § 7 de *Ser y Tiempo*, donde, como recuerda brevemente, "desde el principio la fenomenología fue entendida como ontología" (NC 120). Pero si el ser permanece oculto, no hay más onto-logía, un discurso sobre el ser, que teo-logía, un discurso sobre dios, posible, permaneciendo la relación ser-ente ineluctablemente en movimiento y sin poder fijarse, y Merleau-Ponty tiene razón al sugerir que es la fidelidad a este movimiento lo que lleva a Heidegger a oponer el pensamiento, como tarea del futuro, a la filosofía como pensamiento del fundamento y al positivismo].

¹⁸³ Cf., Idem.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, Martin, *De camino al habla*, Barcelona: Ediciones Serbal, 2002.

¹⁸⁵ DASTUR, Françoise, «La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du Visible et l'Invisible et le cours de 1958-59». En : *Merleau-Ponty, de la nature à l'ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis / Memphis: University of Memphis, 2000, op. cit., p.384. Traducción: [La cuestión de la relación entre el ser y el habla (...) constituye, de hecho (...) un problema cardinal de la filosofía, debido al "entrelazamiento", término del propio Heidegger en la *Introducción a la Metafísica*, de la esencia del ser con la del habla (NC 123). Lo que Merleau-Ponty pretende mostrar es la convergencia del análisis heideggeriano del discurso con lo que él mismo llama discurso "operante" o "hablante"].

¹⁸⁶ Ibid., p.385. Traducción: [Es el lenguaje el que habla y no el hombre].

«On ne doit pourtant pas en rester à l'apparence de passivité de la part de l'homme qui peut résulter de ce renversement, car ce serait à nouveau faire du langage et de la parole une puissance autonome s'imposant à l'homme du dehors, mais il s'agit au contraire de penser *la simultanéité à l'origine* de l'homme et du langage, la simultanéité de l'interpellation par l'être et de la réponse de l'homme advenant toutes deux dans le même langage, thème fondamental que Heidegger développe plus amplement dans *Acheminement vers la parole*».¹⁸⁷

El cuarto aspecto que señala Dastur de las lecciones de Merleau-Ponty sobre Heidegger, es el tema de la noción de la historia del ser. Merleau-Ponty, señala Dastur, insiste en la idea de que Heidegger no se propone volver a una forma de pensar metafísica:

«Heidegger restitue ainsi une expérience de l'être qui, tout en n'étant pas elle-même une métaphysique, est pourtant la vérité de toutes les métaphysiques, et qui pourrait à ce titre rendre possible un dialogue entre les cultures philosophiques, entre l'Occident et l'Orient (NC 145), dialogue auquel Merleau-Ponty lui-même s'est efforcé de s'ouvrir».¹⁸⁸

La crítica que hace Merleau-Ponty, como veíamos en el análisis De Saint-Aubert a Heidegger, y que Dastur va a señalar al final de su artículo, –el hecho de que Heidegger permanece en una ontología directa, aunque abre las puertas, precisamente, a una ontología indirecta, que es el proyecto del propio Merleau-Ponty– tiene, para Dastur, consecuencias limitadas. No sin razón, Dastur señala que, en realidad, de la ontología indirecta de Merleau-Ponty sólo tenemos notas, borradores, indicios y que lo único que queda es una interrogación: «Aurait-elle pu l'être? C'est dans le

¹⁸⁷ Idem. Traducción: [Sin embargo, no debemos quedarnos con la apariencia de pasividad por parte del hombre que puede resultar de esta inversión, porque esto haría de nuevo del lenguaje y de la palabra un poder autónomo que se impone al hombre desde el exterior, sino que se trata de pensar *la simultaneidad en el origen* del hombre y del lenguaje, la simultaneidad de la interpelación por el ser y de la respuesta del hombre que se dan ambas en el mismo lenguaje, tema fundamental que Heidegger desarrolla más ampliamente en *De camino al habla*].

¹⁸⁸ Idem. Traducción: [Heidegger restablece así una experiencia del ser que, sin ser ella misma una metafísica, es, sin embargo, la verdad de toda metafísica, y que podría como tal hacer posible un diálogo entre las culturas filosóficas, entre Occidente y Oriente (NC 145), diálogo al que el propio Merleau-Ponty intentó abrirse].

tremblement de cette “interrogation” qui est celle même de Merleau-Ponty dans les dernières années de sa vie qu’il faut lire, me semble-t-il, et les éloges implicites et la critique explicite qu’il adresse à Heidegger». ¹⁸⁹

Haar, por su parte, ve en el alineamiento parcial del pensamiento merleau-pontiano con el pensamiento de Heidegger, a partir del tema de la «dépossession de l’homme de ses propriétés ou facultés –transférées à l’être–»¹⁹⁰, el motivo de su cambio de actitud respecto a la filosofía heideggeriana. En efecto es este tema lo que, según Haar, permite a Merleau-Ponty hacer un giro en su propio pensamiento, hacer una crítica de la noción de propiedad del “cuerpo propio”, uniendo también la idea de verdad como *Unverborgenheit*, «découvrement recouvrant» –con una diferencia: «qui tient au fait que ce qui est en retrait, l’invisible du visible par exemple, peut parfaitement être nommé». ¹⁹¹ Lo que busca Merleau-Ponty, según Haar, es salir de la primacía de la conciencia, y por tanto de la noción de sujeto constituyente y de la estructura metafísica que todo ello acarrea. Merleau-Ponty busca anteponer el ser a la conciencia perceptiva, lo que, en efecto, tiene consecuencias:

«Ne faut-il pas en tirer la conséquence que ce que la phénoménologie de la perception attribuait à la subjectivité sous la forme de propriétés du corps propre, ce sont en vérité les traits les plus généraux de l’Être ? Dans cette décentration du sujet -où celui-ci reçoit de l’Être (pour garder la graphie de Merleau-Ponty) l’essentiel de ses capacités et se voit dépossédé de ses anciennes “facultés”, voire de toute initiative –toute l’œuvre du dernier Heidegger a joué incontestablement le rôle d’un modèle magistral». ¹⁹²

¹⁸⁹ Idem. Traducción: [¿Podría haber sido? Es en el temblor de esta “interrogación”, propia de Merleau-Ponty en los últimos años de su vida, donde hay que leer, me parece, tanto el elogio implícito como la crítica explícita que dirige a Heidegger].

¹⁹⁰ HAAR, Michel, «Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty». En: *Notes de Cours sur l’origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, op. cit., p.124. Traducción : [la desposesión del hombre de sus propiedades o facultades -transferidas al ser].

¹⁹¹ Idem.

¹⁹² Ibid., p.126. Traducción: [¿No deberíamos sacar la consecuencia de que lo que la fenomenología de la percepción atribuye a la subjetividad en forma de propiedades del cuerpo propio, son en realidad los rasgos más generales del Ser? En este descentramiento del sujeto –donde este recibe del Ser (para mantener la ortografía de Merleau-Ponty) lo esencial de sus capacidades y se ve desposeído de sus antiguas “facultades”, incluso de toda iniciativa– toda la obra del último Heidegger ha jugado indiscutiblemente el papel de un modelo magistral].

Para Haar, la influencia del último Heidegger es innegable en el proyecto ontológico merleau-pontiano. Y esto, afirma Haar, se refleja en muchos pasajes de *Lo Visible y lo invisible*:

«En témoigne la formulation typiquement heideggérienne, presque jusqu’à faire cliché (“se montre et se cache”), de cette opération de déplacement : “A la vérité, mouvement, repos, distances, grandeurs apparents, etc., ne sont que [...] différentes expressions de ce gonflement cohérent à travers lequel se montre et se cache l’Être.” (VI, p.283). Mais c’est uniquement l’anthropocentrisme que ce modèle aide à dépasser. Il ne s’agit nullement d’adopter la critique heideggérienne du primat de la perception [...] mais de montrer que celle-ci se fait en l’être, ou du côté des choses, en un *logos endiathetos* qui émerge en l’homme sous forme de *logos prophorikos*».¹⁹³

Así, según Haar, Merleau-Ponty no adopta el rechazo de Heidegger de la primacía de la percepción, sino que muestra cómo la percepción se da en el ser, en un logos no pronunciado que en el hombre emerge como logos dicho, proferido. La nueva ontología merleau-pontiana está alejada de la de Heidegger por dos motivos, según Haar:

«non seulement parce qu’elle a en vue la mise au jour d’un “être sauvage” dont l’essence est naturelle et qui serait commun à tous les êtres sans exception, (...) mais aussi parce que l’Histoire, et la fonction de l’époque, sont totalement absentes de cette ontologie de la nature».¹⁹⁴

Haar se pregunta si la búsqueda de un “ser salvaje” común a todos los seres, no será un gesto que hace caer el pensamiento merleau-pontiano en una nueva metafísica.

¹⁹³ Idem. Traducción: [Así lo demuestra la formulación típicamente heideggeriana, casi hasta el tópico (“se muestra y se oculta”), de esta operación de desplazamiento: “En verdad, el movimiento, el reposo, las distancias, las magnitudes aparentes, etc., no son más que [...] expresiones diferentes de esta hinchazón coherente por la que el Ser se muestra y se oculta. (VI, p.283). Pero es sólo el antropocentrismo lo que este modelo ayuda a superar. No se trata en absoluto de adoptar la crítica heideggeriana de la primacía de la percepción [...] sino de mostrar que esta se realiza en el ser, o en el lado de las cosas, en un *logos endiathetos* que emerge en el hombre en forma de *logos prophorikos*].

¹⁹⁴ Ibid., p.127. Traducción: [no sólo porque tiene en vista el descubrimiento de un “ser salvaje” cuya esencia es natural y que sería común a todos los seres sin excepción, (...) sino también porque la Historia, y la función de la época, están totalmente ausentes de esta ontología de la naturaleza].

Para Haar todavía hay otra proximidad con Heidegger por la manera de describir no solamente la relación del hombre con el lenguaje, sino también por la relación del lenguaje a un silencio anterior a las palabras «à une Voix secrète, “parole avant la parole” ». ¹⁹⁵ Sin embargo, Haar insiste en que las dos posiciones, aunque revistan de una “vaga similitud”, están alejadas:

«L’ontologie merleau-pontienne ne semble avoir retenu de l’ontologie heideggérienne que le schéma régulateur de la priorité de l’Être sur l’homme, rejetant implicitement ce qui pour elle est l’abstraction, “l’éclaircie de l’être”, et affirmant au contraire sa corporéité “universelle”. Mais “un sensible en soi” universel, et de surcroît anhistorique, n’est-il pas lui-même abstrait, à force justement de se situer dans l’absolue concrétude de “l’être comme il y a pur” ?» ¹⁹⁶

Esta cuestión que plantea Haar es una de las críticas fuertes que el concepto de la *chair* puede recibir. Haar también plantea que, en realidad, Merleau-Ponty no hace una desconstrucción del sujeto, porque mantiene hasta el final el primado de la percepción como modo de acceso al mundo. El sujeto es corporeizado, pero no radicalmente expuesto a crítica:

«S’il n’y a pas déconstruction du sujet, il y a par contre radicalisation des principales découvertes de la Phénoménologie de la perception, et notamment du thème de la “généralité” et de l’anonymat de la perception. (...) La radicalisation consiste à attribuer –par un saut de l’ontologie régionale à une Ontologie universelle – les propriétés décrites sur le corps percevant à “sensible en général” désigné comme l’Être». ¹⁹⁷

¹⁹⁵ Idem. Traducción: [A una Voz secreta, palabra anterior a la palabra].

¹⁹⁶ Idem. Traducción: [La ontología merleau-pontiana parece haber conservado de la ontología heideggeriana sólo el esquema regulador de la prioridad del Ser sobre el hombre, rechazando implícitamente lo que para ella es la abstracción, “la claridad del ser”, y afirmando en cambio su corporeidad “universal”. Pero “un sensible en sí mismo” ¿no es universal, y además anhistórico, en sí mismo abstracto, precisamente a fuerza de situarse en la concreción absoluta del “ser como hay puro”?].

¹⁹⁷ Ibid., p.134. Traducción: [Si no hay desconstrucción del sujeto, hay en cambio una radicalización de los principales descubrimientos de la *Fenomenología de la percepción*, y en particular del tema de la “generalidad” y del anonimato de la percepción. (...) La radicalización consiste en atribuir –mediante un salto de la ontología regional a una ontología universal– las propiedades descritas en el cuerpo receptor a lo “sensible en general” designado como Ser].

En definitiva, para Haar no hay una verdadera superación de la metafísica en Merleau-Ponty, aunque sí un intento de superación de la subjetividad y de pensar el ser. Sin embargo, con su intento de universalización de la *Chair*, que sin embargo carece de las dimensiones de la palabra y de la historia, «l'universalité du sensible devient dès lors une abstraction métaphysique: dans le renversement de l'antique "âme du monde", la chair constitue un corps du monde, et ce corps est censé déterminer ce monde qui pourtant lui donne sens et figure».¹⁹⁸

Estos análisis sobre la relación del pensamiento de Merleau-Ponty con la filosofía de Heidegger arrojan luz sobre el contenido mismo del proyecto ontológico del filósofo francés. Como hemos visto, pese a sus discrepancias y a la lectura irregular de la filosofía de Heidegger por parte de Merleau-Ponty, es innegable que hay una cierta influencia y que tenerla en consideración es útil para poder hacer una lectura crítica de la ontología merleau-pontiana, tarea a la que dedicaremos los últimos capítulos de esta disertación.

¹⁹⁸ Ibid., p.144. Traducción: [La universalidad de lo sensible se convierte entonces en una abstracción metafísica: en la inversión de la antigua "alma del mundo", la carne constituye un cuerpo del mundo, y se supone que este cuerpo determina este mundo que, sin embargo, le da sentido y forma].

3. PERCEPCIÓN

«Todo el saber se instala en los horizontes abiertos por la percepción».¹⁹⁹

La noción de subjetividad encarnada que Merleau-Ponty desarrolla en sus primeras obras, atravesada por las influencias que veníamos estudiando, le llevará a esbozar una filosofía de la intersubjetividad que propone una superación del dualismo y del solipsismo de la conciencia. Su interrogación por la posibilidad del otro, lo sitúa en un primer momento en una perspectiva Ego/Alter ego, para deslizarse, a través de la idea de sujeto encarnado, a una noción de intersubjetividad, como intercorporalidad, que evidencia un mundo en común, entre otros seres humanos, y que se revela como presupuesto de toda conciencia, como a priori de toda subjetividad.

3.1. Conciencia encarnada

Examinemos ahora cómo Merleau-Ponty articula su propio pensamiento alrededor del problema del cuerpo y de su relación con la conciencia. El primer gesto filosófico que llevará a cabo será el de «volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo»,²⁰⁰ ya que la visión objetivante transforma el cuerpo, el cuerpo deja de ser mi cuerpo vivido, para pasar a ser un objeto entre los demás. Para Merleau-Ponty, tanto el espiritualismo del sujeto constituyente universal como el naturalismo de la ciencia, son perspectivas que deben ser abandonadas: «y el modo en que la visión del organismo supera el análisis físico-químico es precisamente desde su consideración como ser significativo. El organismo es una unidad significativa porque encarna un complejo de significados: es un nudo de significaciones vivientes».²⁰¹ Esta consideración del organismo como unidad significativa la lleva a cabo en su primera gran obra, *La structure du comportement*. En este libro, concretamente en el capítulo IV, Merleau-Ponty aborda explícitamente la relación alma/cuerpo: «En efecto, el funcionamiento corporal ha

¹⁹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p.223

²⁰⁰ ESCRIBANO, Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*, op. cit., p.78.

²⁰¹ Ibid., p.139.

sido integrado en un nivel superior de la vida en sentido biológico y ha devenido verdaderamente cuerpo humano, con lo que se eleva a un plano de significación más complejo». ²⁰² Para Merleau-Ponty, si lo físico, lo vital y lo espiritual son «diferentes grados de integración, unidad o estructuración, no se puede seguir manteniendo el esquema dualista: la relación alma-cuerpo no es una relación transitiva de sustancia a sustancia». ²⁰³ El problema clásico del alma, como *res cogitans*, y el cuerpo, como *res extensa*, debería ser articulado, según Merleau-Ponty, en torno al tema de la *encarnación*. En efecto, mi experiencia inmediata es la de estar en un mundo y que este mundo es percibido por mí antes de cualquier articulación lingüística. Tengo conciencia del mundo en primer lugar a través de mi percepción. Por lo tanto, mi conciencia, es una conciencia corporizada. Así los dos términos alma y cuerpo nunca pueden distinguirse del todo sin dejar de ser:

«Pero el alma, si no dispone de ningún medio de expresión –habría que decir más bien: de ningún medio de realizarse-, deja pronto de ser *aquello que sea*, deja en particular de ser el alma, así como el pensamiento del afásico se debilita y se disuelve; el cuerpo que pierde su sentido deja pronto de ser cuerpo viviente para recaer en la condición de masa físico-química, sólo llega al sin-sentido al morir. (...) Su conexión empírica está fundada, pues, sobre la operación originaria que instala un sentido en un fragmento de materia, y en ella lo hace habitar, aparecer, ser». ²⁰⁴

Así, Merleau-Ponty, en *La structure du comportement*, hace una analogía entre la relación del alma y el cuerpo con la relación entre concepto y palabra. Pero nos advierte de que esa comparación sólo es válida en la medida en que entendamos que la palabra aporta sentido al concepto, que la palabra no es mera exterioridad y el concepto interioridad pura. Que entendamos cómo el cuerpo y el alma están mutuamente vinculados a través del sentido: para que el cuerpo viva ha de tener sentido, entendido como dirección, como estructuración en el mundo; y para que el alma exista debe poder expresar en un medio (el cuerpo) ese sentido. Del mismo

²⁰² Ibid., p.157.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La estructura del comportamiento*, traducción de Enrique Alonso, Buenos Aires: Librería Hachette, 1953, p.290.

modo, la palabra crea sentido, crea concepto, y el concepto se realiza mediante la articulación de la palabra.

Es en *La fenomenología de la percepción* donde Merleau-Ponty desplegará su reflexión sobre el cuerpo y su tematización del sujeto encarnado. Y lo hace redireccionando su pensamiento, como decíamos antes, al cuerpo vivido, y alejándolo del gesto objetivador de las ciencias. En consecuencia, la comprensión del cuerpo viviente es una comprensión en primera persona, comprensión que sitúa inmediatamente al cuerpo como vehículo –no instrumental– de mi ser-en-el-mundo. Esta noción de ser-en-el-mundo, permite la concepción de la existencia humana fuera de la alternativa del para-sí y el en-sí y significa que el ser humano es una ser esencialmente dirigido hacia y empeñado en el mundo. Esta adhesión al mundo se da en un ámbito prepersonal: el cuerpo está en el mundo antes que cualquier acto de autorreflexión, antes de la aparición de un yo personal. Así, el sustrato de ese yo personal, reflexivo, lingüístico, es el cuerpo, como existencia anónima, prepersonal y general: «Entre la existencia personal cuyo sujeto es el yo, y esa existencia prepersonal cuyo sujeto es el cuerpo, se establece una relación cuya estructura es temporal, y que según Merleau-Ponty, asume la forma precaria de la intermitencia».²⁰⁵ Es decir, la existencia personal y la encarnación no están dadas de una vez por todas, sino que se van retomando continuamente y por eso están condicionadas a su porvenir temporal. Es decir, la fusión del alma y del cuerpo en el acto es sólo posible gracias a «la estructura temporal de nuestra experiencia».²⁰⁶

Como señala Escribano, «desde la noción de ser-en-el-mundo (*être-au-monde*) lo fisiológico y lo psíquico dejan de ser dos órdenes comunicables, los del *en-sí* y el *para-sí* (como ocurre en Descartes y en Sartre) y se vinculan al ser “reintegrados en la existencia” [cfr.PhP, 103; FP, 106]»²⁰⁷. Así, Merleau-Ponty es contrario a una explicación causal de la relación del alma y del cuerpo, como dos sustancias radicalmente distintas que se relacionan entre sí de manera casual. Para él, «la unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos

²⁰⁵ ESCRIBANO, Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*, op.cit., p.171.

²⁰⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p.103.

²⁰⁷ ESCRIBANO, Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*, op.cit., p.172.

exteriores: uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consume a cada instante en el movimiento de la existencia».²⁰⁸

El concepto de sujeto en Merleau-Ponty podría describirse como un sujeto corporizado, como una conciencia encarnada: el sujeto que está-en-el-mundo, entre otros sujetos-con-cuerpo, percibe y se mueve en él y también habla y reflexiona, precisamente porque es corpóreo.

3.2. Posibilidad del otro

A través de la lectura de la obra de Merleau-Ponty, es fácil darse cuenta del papel central que ocupa en su pensamiento el problema del otro (*autrui*). Como dice Barbaras, la obra de Merleau-Ponty «peut tout entière être lue comme une méditation de ce qui est impliqué par cette expérience incontestable des autres».²⁰⁹ Tal como veremos con más detalle en nuestro análisis del capítulo IV de la segunda parte de la *Fenomenología de la percepción*, así como en el resto de textos –en los que trata del lenguaje y de la expresión– en efecto, el problema del otro recorre todas sus reflexiones. Su desarrollo es de algún modo circular: «parce qu’*autrui* informe secrètement l’étude du monde sensible, parce que le monde perçu est abordé depuis la possibilité de l’intersubjectivité, les conclusions produites au plan du monde sensible informent en retour la description d’*autrui*».²¹⁰ Efectivamente, para Merleau-Ponty, cuando hablo, cuando voy hacia el mundo a través de mi cuerpo, supongo a otro que está ahí, que escucha, hacia el que me dirijo. Y, a la vez, ese ir hacia el mundo informa acerca de mi percepción del otro y de mi posibilidad de describirlo. Para Bonan, «l’enjeu d’une philosophie de l’intersubjectivité est éminemment phénoménologique dans le sens où il s’agit de porter au niveau de l’explicite ce qui

²⁰⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p.103.

²⁰⁹ BARBARAS, Renaud, *De l’être du phénomène, sur l’ontologie de Merleau-Ponty*, op. cit., p.36. Traducción: [puede ser leída por entero como una meditación de aquello que está implicado en la experiencia incontestable de los otros].

²¹⁰ *Ibid.*, p.38. Traducción: [porque el Otro informa secretamente el estudio del mundo sensible, porque el mundo percibido es abordado después de la posibilidad de la intersubjetividad, las conclusiones producidas en el plano del mundo sensible, informan en retorno la descripción del Otro].

fonctionne sans interruption de manière implicite rendant d'ailleurs toute autre activité spirituelle et pratique possible». ²¹¹

Veámos al inicio de esta sección cómo se constituía la concepción de una subjetividad encarnada en Merleau-Ponty, intuyendo, de partida, que esta subjetividad, aparte de estar situada a través de su corporalidad en el mundo, y precisamente por eso, está inmersa en un mundo humano del que participa. Ahora veremos cómo Merleau-Ponty, precisamente a través de las nociones de subjetividad encarnada y de conciencia perceptiva, muestra una vía de superación del solipsismo, en el que se encuentran enrocadas las filosofías del *Cogito*. Es a través del cuerpo que me encuentro con el otro, experimento al otro como una existencia, como un comportamiento que amplía e informa mi horizonte perceptivo. Al nacer estamos arrojados a un mundo en el que el otro ya estaba, en el que ya hay objetos culturales que informan acerca de mi percepción y que me constituyen. Sin embargo, como veremos en la última parte de esta disertación, en la lectura de los últimos textos merleau-pontianos, no es tan claro que baste, para salir del solipsismo de la conciencia –incluso del concepto de sujeto, que siempre acaba implicando un objeto frente de sí– partir de la experiencia perceptiva para dar cuenta del otro. Hará falta una reflexión ontológica para poder abordar estas cuestiones. Como ya ampliaremos con detalle, el lenguaje tendrá un papel fundamental en esta interrogación ya que es el objeto cultural por excelencia, aquel cuya función originaria es mi encuentro con el otro.

Pero si el otro es anterior a toda subjetividad, ¿tendremos que entender la intersubjetividad como estructura trascendental? Tal es la tesis de Bonan. Con todo, al calor de lo que avanzábamos en la introducción, la fenomenología merleau-pontiana se mantiene expresamente en el cruce entre una postura trascendental y una psicológica:

«Merleau-Ponty revendique ici une confusion du point de vue transcendantal et du point de vue psychologique dans la mesure où la seule façon de comprendre que l'intersubjectivité puisse jouer le rôle de structure a priori est

²¹¹ BONAN, Ronald, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p.10. Traducción: [la puesta en juego de una filosofía de la intersubjetividad es eminentemente fenomenológica, en el sentido en que se trata de traer al nivel de lo explícito aquello que funciona sin interrupción de manera implícita posibilitando además toda otra actividad espiritual y práctica].

de décrire une expérience constitutive de la conscience enfantine ouverte au spectacle du comportement d'autrui et introduite d'emblée dans un monde humain». ²¹²

Estudiaremos ahora cómo se manifiesta el problema de la intersubjetividad ya en sus dos primeras obras, y cómo se desarrolla esta noción en sus escritos sobre el lenguaje y la expresión creadora.

3.3. Alteridad e intersubjetividad en la *Estructura del comportamiento*

Nos dejaremos guiar en este punto por el magnífico análisis de Bonan ²¹³ sobre el problema de la intersubjetividad en la primera obra de Merleau-Ponty.

Bonan afirma cómo, en lo que se refiere al tema de la intersubjetividad en *La estructura del comportamiento*, es preciso tener en cuenta la aportación de la obra de Husserl a su reflexión. En la bibliografía de la obra constan obras de Husserl escritas entre 1913 y 1931. Esto nos indica que la primera obra de Merleau-Ponty se apoya en la filosofía íntegra de Husserl, cosa aún más evidente en lo referente al tema de la intersubjetividad. De hecho, la elaboración de este tema, aunque sumario en *Ideen I*, es desarrollado con profundidad en las *Meditaciones Cartesianas* y la *Lógica Formal y lógica trascendental*.

Por otro lado, hay en esta primera obra un doble enfoque que vacila entre una postura de inspiración criticista y una fenomenológica:

«Une première voie est tracée dans la tentative de vérifier si la position criticiste nuancée vers laquelle s'achemine *La structure du comportement* rend effectivement intelligible l'expérience d'autrui. Une deuxième voie en revanche, part directement d'un rapport intersubjective antérieur à la

²¹² Ibid., p.75. Traducción: [Merleau-Ponty reivindica aquí una confusión del punto de vista trascendental y del punto de vista psicológico en la medida en que la única manera de comprender que la intersubjetividad pueda jugar el rol de estructura a priori es la de describir una experiencia constitutiva de la conciencia infantil abierta al espectáculo del comportamiento del otro e introducida de partida en un mundo humano].

²¹³ Cf., Ibid., p.64/75.

constitution de la subjectivité, vers une problématique originale de la genèse de la conscience enfantine». ²¹⁴

Desde la primera vía, nos reencontramos con las dificultades clásicas de la conciencia constituyente que desembocan en el solipsismo. Desde la segunda hay el peligro de reducir la filosofía de la subjetividad a «une simple sociologie de la connaissance d'autrui». ²¹⁵

Si en el principio de la obra su posición es trascendental, esta se irá decantando hacia una postura fenomenológica, como intento de superar las dificultades a las que la postura trascendental le enfrenta. Esto le lleva a ver que el problema de la alteridad de las conciencias no puede ser afrontado directamente. A la lucha por el reconocimiento, tema hegeliano, Merleau-Ponty opondrá una referencia común de las conciencias encarnadas capaces de comportamientos simbólicos dirigidos a un mundo en común a través del intercambio de la palabra ²¹⁶. En este sentido, nos dice Merleau-Ponty, si suponemos una conciencia “extranjera”, sólo la podemos ver como objeto, como conciencia constituyente. Si en cambio tengo experiencia del otro como comportamiento, puedo entonces superar la dicotomía del en-sí y el para-sí: «de hecho, tengo conciencia de percibir el mundo, y, tomados en él, comportamientos que se dirigen al mismo mundo numéricamente uno, es decir, que en la experiencia del comportamiento supero efectivamente la alternativa del para-sí y del en-sí». ²¹⁷ De este modo, el comportamiento no es un objeto de la reflexión, ni una cosa expuesta ante mí: «no es la envoltura de una pura conciencia y, como testigo de un comportamiento no soy pura conciencia». ²¹⁸ Ahora bien, según Bonan, la concepción de Merleau-Ponty todavía contiene una cierta distinción entre interioridad y exterioridad. La interioridad es identificada aún por Merleau-Ponty con la conciencia: «Dans la perspective de l'incarnation, l'intériorité n'est autre que le degré le plus élevé de

²¹⁴ Ibid., p.65. Traducción: [Una primera vía está trazada en la tentativa de verificar si la posición criticista matizada, hacia la que se encamina *La estructura del comportamiento* hace efectivamente inteligible la experiencia del otro. Una segunda vía, por el contrario, parte directamente de una relación intersubjetiva anterior a la constitución de la subjetividad hacia una problemática original de la génesis de la conciencia infantil].

²¹⁵ Ibid., p.68. Traducción: [una simple sociología del conocimiento del otro].

²¹⁶ Cf., Ibid., p.66.

²¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p.182.

²¹⁸ Ibid., p.183.

l'intégration de l'unité des structures inférieures». ²¹⁹ Y en ese sentido, si la interioridad es la conciencia, como estructura superior, el otro es una exterioridad que esconde un interior: «No hay pues, comportamiento que atestigüe una pura conciencia tras de sí, y el otro nunca se me da como equivalente a mi propio yo que piensa». ²²⁰ Desde el punto de vista fenomenológico, nos dice Bonan, la constitución del otro no puede concluirse de la expresión a través del lenguaje, como Descartes, quien hacía del lenguaje y de los gestos expresivos una señal inequívoca de la existencia de la conciencia del otro. Merleau-Ponty no concuerda con esta separación tan radical entre conciencia y cuerpo, y lo hace negando univocidad al lenguaje, en el sentido de que no es la única forma de manifestación de la conciencia del otro. Del mismo modo que la exterioridad percibida no lleva directamente a la interioridad en los órdenes inferiores, «l'interiorité de l'autre ne peut pas être niée du simple fait qu'elle ne s'exprime pas assez explicitement». ²²¹ ¿Volvemos entonces al solipsismo? Tal sería el caso si Merleau-Ponty continuara pensando la interioridad de la conciencia en las coordenadas de una filosofía de la representación: «Or il n'en est rien, et sur ce plan on peut réellement affirmer que *La structure du comportement* parvient à dépasser le criticisme». ²²² El yo, en este sentido, deja de ser lugar de representaciones y pasa a ser lugar de intencionalidades: «de sorte que le rapport entre l'intérieur invisible de la conscience de l'autre et l'extérieur visible doit être pensé d'après une autre logique que celle de signifié et du signifiant». ²²³ Desde esta perspectiva, la interioridad de la conciencia extranjera ya no es un obstáculo para la experiencia del otro si consideramos su cuerpo como «le champ d'expression de leurs expériences internes». ²²⁴ Así, dice Bonan, la filosofía de Merleau-Ponty se irá deslizando de una filosofía de la experiencia del otro a una filosofía de la intersubjetividad. La relación

²¹⁹ BONAN, Ronald, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p.68. Traducción: [Dentro de la perspectiva de la encarnación la interioridad no es otra cosa que el grado más alto de la integración de las estructuras inferiores].

²²⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p.182.

²²¹ BONAN, Ronald, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p.69. Traducción: [la interioridad del otro no puede ser negada por el simple hecho de que no se expresa de forma suficientemente explícita].

²²² Ibid. Traducción: [O no es nada, y sobre este plano podemos realmente afirmar que *La estructura del comportamiento* consigue superar el criticismo].

²²³ Ibid. Traducción: [de suerte que la relación entre el interior invisible de la conciencia del otro y el exterior visible debe ser pensado sobre otra lógica que la lógica del significado y del signifiante].

²²⁴ SCHELER, Max, *Nature et formes de la Sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris: Petite bibliothèque Payot, 1950, p.20, citado en BONAN, Roland, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, op.cit., p.69. Traducción: [El campo de expresión de sus experiencias internas].

con el otro no se da por analogía y evocación de mis experiencias internas, se trata más bien de «une *aperception* qui au lieu de procéder de la conscience constituante lui est antérieure et contribue à achever cette constitution».²²⁵ La *aperception*, de este modo entendida, afirma Bonan, hace que las conciencias encarnadas puedan tener experiencia las unas de las otras «du fait même qu’elles ont dans leur assise corporelle la possibilité de matérialiser une intériorité qui demeurerait inaccessible sans cette transposition sensible».²²⁶ Las conciencias humanas pueden salir del solipsismo gracias al cuerpo que las sitúa en la dimensión sensible común. Se podría objetar que el solipsismo no niega necesariamente toda experiencia de alteridad: la conciencia experimenta el mundo y al otro como una alteridad absoluta. Por la encarnación concebida como «participation de la conscience au monde sensible, les consciences accèdent aussi à la dimension d’altérité».²²⁷ Sin embargo, esta dimensión es, propiamente, la trascendencia. El encuentro con el otro se da en un plano mundano, en la trascendencia. Aun así, «la mise entre parenthèse du monde dans la réduction compromettrait totalement dans ces conditions l’expérience d’autrui».²²⁸ Es decir, si ponemos entre paréntesis nuestra creencia prerreflexiva en el mundo, se vería comprometida nuestra relación con la alteridad entendida como trascendencia.²²⁹

Es dentro de estas coordenadas que se puede ver el carácter central de la percepción como «acto que nos hace conocer las existencias»:²³⁰ Es gracias a ella que la conciencia accede a las cosas mismas, en el sentido que accede a estructuras significativas, no a lo dado en bruto, y es en definitiva por ese motivo que también nos abre a una dimensión intersubjetiva, dado que la percepción nos da acceso a objetos culturales. El comportamiento del otro es uno de ellos:

²²⁵ BONAN, Roland, *Le problème de l’intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p.70. Traducción: [una *aperception* que en lugar de proceder de la conciencia constituyente le es anterior y contribuye a alcanzar esta constitución].

²²⁶ Idem. Traducción: [del mismo hecho que ellas tienen en su mismo asiento corporal la posibilidad de materializar una interioridad que se volvería inaccesible sin esta transposición sensible].

²²⁷ Idem. Traducción: [participación de la conciencia en el mundo sensible, las conciencias acceden así a la dimensión de alteridad].

²²⁸ Ibid., p.71. Traducción: [la puesta entre paréntesis del mundo en la reducción comprometería totalmente en estas condiciones la experiencia del Otro].

²²⁹ Idem. Traducción: [la percepción nos abre a un mundo común que parece ser el único marco posible de una experiencia intersubjetiva].

²³⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p.307.

«les perspectives que présente la perception présentent ainsi un monde où sont possibles les significations interindividuelles. Nous glissons par cette *bias* dans la perspective purement intersubjective car le truchement perceptif n'est pas un élément surajouté à une philosophie de la conscience constituante mais le moyen d'explicitar un processus de constitution et de détermination».²³¹

Si el problema de la percepción, dice Bonan, viniera a sumarse a una concepción de la conciencia clásica, el problema de la intersubjetividad se reduciría a un estudio de los factores sociológicos «d'acculturation des individus».²³² En los términos de una verdadera filosofía de la intersubjetividad nos interesa retener la idea de que «como testigo de un comportamiento no soy pura conciencia»²³³, que «le spectacle de la conduite d'autrui entraîne la conscience perceptive dans la dimension de la coexistence en même temps qui l'humanise».²³⁴ El niño nace a un medio humano y percibe las acciones de los otros, las asume, antes de comprenderlas lógicamente. Hay una anterioridad de la expresividad intersubjetiva y simbólica sobre lo cognitivo puro. Así, el comportamiento, pero también los objetos creados, la palabra, todo es percibido en un «campo sensible pre-objetivo».²³⁵

De este modo, según esta segunda vía y al hilo del análisis de Bonan, se debería considerar como anterior la experiencia del otro y de la Naturaleza (de la que habla la ciencia), una esfera «de Nature primordiale, dans laquelle le comportement d'autrui se donne à la conscience percevant de manière telle que son sens est directement explicite sans avoir été élaboré par un quelconque réflexion».²³⁶ Ahora bien, una estructura anterior a la reflexión que sirve para determinar otras significaciones, no es

²³¹ BONAN, Roland, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p.72. Traducción: [Las perspectivas que presenta la percepción presentan así un mundo, donde son posibles las significaciones interindividuales. Nos deslizamos, gracias a este *bias*, en la perspectiva puramente intersubjetiva, puesto que la mediación perceptiva no es un elemento superpuesto a una filosofía de la conciencia constituyente, sino el medio de explicitar un proceso de constitución y de determinación].

²³² Idem. Traducción: [de aculturación de los individuos].

²³³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p.182.

²³⁴ BONAN, Roland, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p.72. Traducción: [que el espectáculo de la conducta del otro implica a la conciencia perceptiva en la dimensión de la coexistencia, al mismo tiempo que la humaniza].

²³⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p.182.

²³⁶ BONAN, Roland, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty* op. cit., p.74. Traducción: [de Naturaleza primordial, en la que el comportamiento del otro se da a la conciencia perceptiva de forma tal, que su sentido es directamente explícito sin haber estado elaborado por ninguna reflexión].

otra que una estructura trascendental: «de sorte que l'expérience de la conduite d'autrui et des traces qu'elle laisse, doit être considérée comme la premier élément d'une intersubjectivité transcendantale».²³⁷ Así, Merleau-Ponty, en la lectura de Bonan, y como veíamos más arriba, reivindica una confusión del punto de vista trascendental y del psicológico, puesto que sólo a través de la descripción de la apertura del niño al mundo humano y al comportamiento humano podemos comprender el rol de la intersubjetividad como estructura trascendental. En este sentido, nos dice Bonan, la intersubjetividad precede a la subjetividad, como la vida de la conciencia precede y desborda el ejercicio del juicio que es el soporte de la representación.

La lectura de Bonan de *La estructura del comportamiento*, nos ha iluminado dos posibles perspectivas implícitas en la obra y no del todo separadas aun en el pensamiento de Merleau-Ponty. Según la primera, como veíamos, hay una tentativa por parte de Merleau-Ponty de comprobar si la perspectiva trascendental matizada por la que transcurre *La estructura del comportamiento* puede hacer inteligible la experiencia del otro. La segunda vía se constituiría como medio para superar las dificultades que la primera presenta y desembocaría en un deslizamiento desde una perspectiva de Ego/Alter ego a una perspectiva intersubjetiva, anunciando muchas de las soluciones que se pondrán en juego en la *Fenomenología de la percepción* sobre estas problemáticas. Sin embargo, aun en esta obra, se seguirá planteando el problema desde una perspectiva del sujeto, poniendo en el centro de la investigación la percepción y dejando que el tema de la intersubjetividad aflore inevitablemente a partir de la exploración del sujeto perceptivo.

3.4. Mundo humano

Es en el capítulo IV de la *Fenomenología de la percepción* donde Merleau-Ponty aborda de forma directa el problema de la alteridad. El capítulo comienza presentando al hombre como ser arrojado a la naturaleza, y la naturaleza no se presenta como algo externo a la subjetividad, sino como algo «visible en el centro de la subjetividad».²³⁸

²³⁷ Idem. Traducción: [de suerte que la experiencia de la conducta del otro y las huellas que ella deja, debe ser considerada como el primer elemento de una intersubjetividad trascendental.]

²³⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p.358.

Pero, nos advierte Merleau-Ponty, no sólo estamos arrojados al mundo natural, sino que:

«así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural. No solamente tengo un mundo físico, no solamente vivo en medio de la tierra, del aire y el agua, tengo a mi alrededor carreteras, plantaciones, ciudades, calles, iglesias, utensilios, un timbre, una cuchara, una pipa. Cada uno de estos objetos lleva la marca de la acción humana a la que sirve».²³⁹

Ya en los objetos culturales «experimento la presencia próxima del otro bajo un velo de anonimato».²⁴⁰ Sin embargo, ¿cómo puedo captar otros Yo?, ¿cómo una acción individual puede ser captada en el modo impersonal?, ¿cómo puedo tener la experiencia de mi mundo cultural?

«Se responderá en seguida que veo los demás hombres que me rodean, que hacen de los utensilios que rodean un cierto uso, que interpreto su conducta por analogía con la mía y por mi experiencia íntima, que me enseña el sentido y la intención de los gestos percibidos. En fin de cuentas, las acciones de los demás estarían siempre comprendidas por las mías; el “se” o el “nosotros” por el Yo. Pero la cuestión está ahí precisamente: ¿cómo el vocablo “Yo” puede ponerse en plural, ¿cómo formarse una idea general del Yo? ¿cómo puedo yo hablar de otro Yo diferente al mío?, ¿cómo puedo saber que existen otros Yo?, ¿cómo la consciencia que, en principio, y como conocimiento de sí misma, está en el modo del Yo, puede ser captada en el modo del Tú y por ende en el modo del Se (On)?»²⁴¹

Merleau-Ponty responde que el primer objeto cultural, aquel por el que «todos existen, es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento».²⁴² Aun así, si entendemos el cuerpo del otro como un objeto en el espacio, difícilmente nos ofrecerá una senda

²³⁹ Ibid., p.359.

²⁴⁰ Ibid., p.360.

²⁴¹ Idem.

²⁴² Idem.

satisfactoria para resolver estos problemas. Si se intenta dar respuesta a esta cuestión desde el pensamiento objetivo, nos advierte Merleau-Ponty, solamente desembocaremos en el solipsismo de la conciencia constituyente. En efecto para el pensamiento objetivo

«hay dos modos de ser y sólo dos: el ser en sí, que es el de los objetos expuestos en el espacio, y el ser para sí, que es el de la conciencia. Pues bien, el Otro sería delante de mí un en-sí y, con todo, existiría para sí, exigiría de mí, para ser percibido, una operación contradictoria, dado que yo tendría que distinguirlo de mí mismo, eso es situarlo en el mundo de los objetos, y a la vez pensarlo como conciencia, o sea como esta especie de ser sin exterior y sin partes al que nada más tengo acceso porque es yo mismo y porque el que piensa y el pensado se confunden en él. No hay, pues cabida para el otro y para una pluralidad de conciencias en el pensamiento objetivo».²⁴³

Pero, dice Merleau-Ponty, haciendo el gesto fenomenológico de volver a la experiencia del cuerpo y del mundo, precisamente poniendo en duda el pensamiento objetivo, es cómo podemos superar el solipsismo de la conciencia:

«Mi cuerpo y el mundo no son ya objetos coordinados el uno al otro por medio de relaciones funcionales del tipo de las que la física establece. El sistema de la experiencia, en el que comunican no lo expone delante de mí ni lo recorre una conciencia constituyente. *Tengo (j'ai)* el mundo como individuo inacabado a través de mi cuerpo como poder de este mundo, y tengo la posición de los objetos por la de mi cuerpo, o, inversamente, la posición de mi cuerpo por la de los objetos».²⁴⁴

La experiencia de mi cuerpo vivido, me indica que estoy situado, que soy un-ser-en-el-mundo y que mi conciencia está también situada, inherente a mi cuerpo. Si mi conciencia tiene cuerpo, se pregunta Merleau-Ponty, «¿por qué los demás cuerpos no tendrían conciencias?»²⁴⁵ Para poder responder a esta pregunta necesitamos ver el cuerpo como comportamiento, como cuerpo vivido, y la conciencia, como conciencia

²⁴³ Ibid., p.361.

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ Ibid., p.362.

perceptiva:

«En lo referente a la conciencia, debemos concebirla, no como conciencia constituyente y como un ser-para-sí, sino como una conciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como ser-del-mundo o existencia, ya que es solamente así que el otro podrá aparecer en la cumbre de su cuerpo fenomenal y recibir una especie de “localidad”. Bajo estas condiciones, las antinomias del pensamiento objetivo desaparecen».²⁴⁶

Ahora bien, en primer lugar, percibo al otro y luego constato su ser-situado, re-efectúo su existencia. Es decir, no son las constataciones del otro lo que constituyen mi percepción del otro:

«Un bebé de quince meses abre la boca si, jugando, tomo uno de sus dedos entre mis dientes y hago ver que lo muerdo. Y, sin embargo, no puede decirse que haya mirado su rostro en un espejo, sus dientes no se parecen a los míos. Y es su propia boca y sus dientes, tal como desde el interior se los siente, son para él unos aparatos para morder, y mi mandíbula, tal como él la ve desde fuera, es para él capaz de las mismas intenciones. El mordisco inmediatamente tiene para él una significación intersubjetiva».²⁴⁷

Entre mi cuerpo tal y como lo vivo y el del otro tal y como lo veo desde el exterior «existe una relación interna que pone de manifiesto al otro como consumación del sistema».²⁴⁸ El otro se me hace evidente precisamente porque no soy «transparente a mí mismo y que la subjetividad arrastra su cuerpo tras de sí».²⁴⁹ Si volvemos a la lógica del pensamiento objetivo, a la lógica del *cogito* cartesiano, para pensar al otro como un objeto, tendría que pensarme como un objeto para él, lo cual es imposible dado el conocimiento que de mí mismo poseo. Pero «si el cuerpo del otro no es un objeto para mí, ni el mío para él, si ambos son unos comportamientos, la posición del otro no me reduce a la condición de objeto en su campo, mi percepción del otro no lo reduce a la condición de objeto en el mío».²⁵⁰ Es precisamente porque tengo cuerpo,

²⁴⁶ Ibid., p.363.

²⁴⁷ Ibid., p.364.

²⁴⁸ Idem.

²⁴⁹ Idem.

²⁵⁰ Idem.

porque percibo, que no me soy absolutamente transparente a mí mismo, no me capto «con una evidencia apodíctica»²⁵¹, no soy nunca un ser absolutamente personal, como tampoco lo es el otro:

«si en mí mismo encuentro, por reflexión, con el sujeto perceptor, un sujeto prepersonal dado a sí mismo, si mis percepciones no dejan de ser excéntricas respecto de mí como centro de iniciativas y juicios, si el mundo percibido sigue en un estado de neutralidad: ni objeto verificado, ni sueño reconocido como tal, luego todo lo que aparece en el mundo no está inmediatamente expuesto ante mí y puede figurar en él el comportamiento del otro».²⁵²

Es decir, si se piensa la conciencia como conciencia perceptiva, como preformada por una conciencia no-tética, el yo como ser corpóreo, situado en el mundo, se percibe enseguida que el propio cuerpo también tiene algo de ajeno y ambiguo, que las percepciones están direccionadas hacia afuera con respecto de esa subjetividad autoevidente a la que sólo llego a través de la reflexión, y que, por tanto, el sujeto perceptivo no puede conocer el mundo ni desde una perspectiva empirista, que sigue atada a la estructura sujeto/objeto y ve el objeto como algo verificable, ni a una perspectiva idealista, que otorga a la conciencia poder constituyente del mundo. Esta subjetividad perceptiva está situada y a la vez está en continuo movimiento, vive también inmersa en la temporalidad, y se desarrolla en un mundo percibido por los otros cuya existencia informa mi horizonte perceptivo, lo hace posible. Los puntos de vista, las perspectivas, no se realizan uno a parte del otro en la percepción, uno se desliza en el otro «y son recogidos en la cosa».²⁵³ Como dice en páginas anteriores Merleau-Ponty, «si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal, (*l'on*), percibe en mí y no que yo percibo. Toda sensación implica un germen de sueño o de despersonalización, como experimentamos con esta especie de estupor en que esa nos sitúa cuando vivimos de verdad a su nivel».²⁵⁴

Así pues,

²⁵¹ Idem.

²⁵² Idem.

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ Ibid., p.229.

«este mundo puede seguir siendo indiviso entre mi percepción y la suya, el yo que percibe no tiene un privilegio particular que imposibilite un yo percibido, ambos son, no unas *cogitationes* encerradas en su inmanencia, sino unos seres superados por un mundo y que, en consecuencia, muy bien pueden ser superados el uno por el otro».²⁵⁵

Mi cuerpo percibe el cuerpo del otro y encuentra en él una prolongación de mis propias intenciones. Por consiguiente, también, como ya hemos ido diciendo, nacemos a un mundo con objetos culturales, entre los cuales está el lenguaje. Usamos los objetos y aprendemos a hablar a través de los otros, coexistimos «a través de un mismo mundo».²⁵⁶ El error tanto de la dialéctica hegeliana como de la solución husserliana, ha sido, pues, poner la intersubjetividad como una relación enfrentada de Ego/Alter ego. Pero en el momento en que ya no hablamos de Ego, sino de conciencia perceptiva, de intercorporalidad, ponemos de antemano un mundo en común, un intermundo, una arena de coexistencia.

Sin embargo, Merleau-Ponty va más lejos en su intento por neutralizar la perspectiva Ego/Alter ego. ¿Cómo podría limitarse el alcance de la perspectiva del Ego? A fin de cuentas, el Yo se experimenta como algo concreto, mi vida es mía y no la del otro. Si se intenta limitar el solipsismo del Ego desde el exterior, desde el mundo, desde el otro, no se llega a una salida de este, puesto que en cuanto nacido, aunque nazco a un mundo con otros comportamientos, experimento mi existencia como dada a sí misma, como estando más acá de los actos. Aunque los actos me superen, aunque me vea «anegado por la generalidad»²⁵⁷, soy, a pesar de todo, quien vive estos actos: «la generalidad del cuerpo no nos hará comprender cómo el Yo indeclinable puede alienarse en beneficio del otro, porque aquélla viene exactamente compensada por esta otra generalidad de mi subjetividad inajenable».²⁵⁸ Si en cambio intentamos sobrepasar el solipsismo desde el interior, siguiendo la senda cartesiana y la kantiana, el Ego deja de reconocerse como yo finito, generalizándose en sujeto universal, conciencia para la cual incluso el yo es objeto y que constituye otros yo como objetos.

²⁵⁵ Ibid., p.364.

²⁵⁶ Ibid., p.365.

²⁵⁷ Ibid., p.369.

²⁵⁸ Idem.

Esta conciencia supone a Dios: «En Dios puedo tener conciencia del otro como de mí mismo, amar al otro como a mí mismo».²⁵⁹ Pero yo no soy Dios: «escapo a todo compromiso y supero al otro en cuanto toda situación y todo otro tiene que ser vivido por mí para ser ante mis ojos».²⁶⁰ Es decir, puedo reflexionar sobre la posibilidad del otro, sobre mi inserción en el mundo, porque tengo en realidad la experiencia anterior no-reflexiva del otro y de mi inserción en el mundo. El otro no se me puede escapar absolutamente puesto que tengo noticia de este,

«es necesario que la reflexión dé de alguna manera lo irreflejo, ya que, de otro modo, no tendríamos nada para oponerle y ella no sería problema para nosotros (...) Lo que es dado y verdadero inicialmente, es una reflexión abierta a lo irreflejo, la continuación reflexiva de lo irreflejo, y asimismo es la tensión de mi experiencia hacia otro cuya existencia es incontestada en el horizonte de mi vida, incluso cuando el conocimiento que de él tengo es imperfecto».²⁶¹

Lo cierto es que puedo construir una filosofía solipsista, «pero al hacerlo, supongo una comunidad de hombres hablantes, y a ella me dirijo».²⁶² En realidad, sólo si me retiro a mi naturaleza pensante, nos dice Merleau-Ponty, puede mi mirada transformar en objeto al otro. Así pues, concluye Merleau-Ponty, «la subjetividad trascendental es una subjetividad revelada, saber para sí misma y el otro, y en este sentido es una intersubjetividad».²⁶³

²⁵⁹ Ibid., p.370.

²⁶⁰ Idem.

²⁶¹ Idem.

²⁶² Ibid., p.371.

²⁶³ Ibid., p.372.

4. LOS LÍMITES DE LA FENOMENOLOGÍA

«Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta (...) como la geografía respecto del paisaje, en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera».²⁶⁴

Con la lectura de las dos primeras obras de Merleau-Ponty hemos visto cómo la temática de la intersubjetividad va apareciendo constantemente como si en realidad, toda su meditación girara en torno a ella. Ahora veremos cómo, en la segunda etapa de su desarrollo filosófico, este tema, relacionado con el gesto lingüístico y corporal, el sentido y la expresión, toma un lugar preeminente en su reflexión. Al final de este capítulo, contraponemos nuestra lectura a la crítica que hace Lévinas de este texto, ejercicio que nos ayudará a distinguir las implicaciones que tienen nociones como la reversibilidad y la continuidad del sintiente y el mundo percibido para el proyecto merleau-pontiano de ontología, así como las consecuencias de su planteamiento a la hora de concebir la alteridad como diferencia. La interpretación de Lévinas sin duda arrojará cierta luz sobre estas cuestiones, a las que intentaremos responder, en los siguientes capítulos, a través de la lectura de los últimos trabajos de Merleau-Ponty, así como de diferentes interpretaciones contrapuestas que nos servirán para hacer nuestra propia aportación sobre los conceptos merleau-pontianos de “expresión” y “alteridad”.

En «El filósofo y su sombra», Merleau-Ponty entabla un diálogo con el Husserl de *Ideen II* en busca de lo “impensado” que se esconde en este texto. Este diálogo le permite a Merleau-Ponty hacer un doble gesto: reivindicar el momento fenomenológico no como una propedéutica a la filosofía, sino como filosofía en sí, y repensar, al hilo de las reflexiones de Husserl, las relaciones intersubjetivas y la

²⁶⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p.9.

superación del solipsismo. Merleau-Ponty pondrá así de manifiesto las huellas que las lecturas de los manuscritos de Lovaina en 1939 han dejado en su pensamiento.

En este texto Merleau-Ponty se pregunta con Husserl acerca de aquello que incontestablemente se da entre «la Naturaleza trascendente, el ser en sí del naturalismo, y la inmanencia del espíritu, de sus actos y de sus noemas»²⁶⁵, y sobre lo que Husserl no aporta ninguna tesis explícita. De *Ideen II*, nos dice Merleau-Ponty, se pueden extraer una serie de implicaciones,²⁶⁶ En efecto, como dice Husserl,

«entre los movimientos de mi cuerpo y las “propiedades” de la cosa que revelan, la relación es la que va desde el “yo puedo” a las maravillas que es capaz de suscitar. Sin embargo, es necesario que mi cuerpo se encuentre engranado en el mundo visible: su poder le viene dado precisamente por el hecho de que existe un lugar *desde donde* él ve».²⁶⁷

El cuerpo, dice Merleau-Ponty a través de su lectura del texto de Husserl, es una cosa, «pero una cosa, en la que yo resido».²⁶⁸ Es el campo desde el que «mis poderes perceptivos se han localizado».²⁶⁹ Pero ¿qué otras relaciones existen entre mi cuerpo y yo?: «hay una relación de mi cuerpo consigo mismo que hace de él el *vinculum* del yo y de las cosas».²⁷⁰ Esta relación se puede observar cuando mi mano derecha toca mi mano izquierda: primero la toca como a una “cosa física”, pero luego sucede que mi mano izquierda puede tocar la derecha, o simplemente sentir su contacto: «una potencia exploradora viene a posarse sobre ella o a habitarla. Así, yo me toco tocando, mi cuerpo lleva a cabo una «especie de reflexión».²⁷¹ De este modo, la relación del tacto con lo tocado no es en una sola dirección, se produce una inversión y se constata que el cuerpo no es ni objeto ni sujeto, sino que es «una cosa que siente». Esta descripción que hace Husserl en *Ideen II*, trastoca, según Merleau-Ponty, «nuestra idea de la cosa y del mundo, y (...) acaba en una rehabilitación ontológica de lo

²⁶⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, «El filósofo y su sombra», en *Signos*, traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona: Seix Barral, 1973, p.202.

²⁶⁶ *Ibid.*, p.203.

²⁶⁷ *Idem.*

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ *Idem.*

²⁷⁰ *Idem.*

²⁷¹ *Idem.*

sensible».²⁷² Si la distinción entre sujeto y objeto es ambigua en mi cuerpo, también lo será en el objeto «que es el polo de las operaciones de mi cuerpo, el término, en el que acaba su exploración, acogida pues, en el mismo tejido intencional que él».²⁷³ Todo conocimiento, todo pensamiento objetivo, se basa en este «hecho inaugural»²⁷⁴ de la percepción, en el que la cosa ha hecho detener mi mirada prometiéndome a la vez «una serie de experiencias indefinida».²⁷⁵ Dice Merleau-Ponty:

«La intencionalidad que une los momentos de mi exploración, los aspectos de la cosa, y las dos series una con otra, no es la actividad de unión del sujeto espiritual, ni las puras conexiones del objeto, es la transición que efectúo como sujeto carnal de una fase del movimiento a la otra, siempre posible para mí por principio porque soy este animal de percepciones y de movimientos que se llama cuerpo».²⁷⁶

Según esto, la intencionalidad ya no puede ser el reconocimiento de lo que el espíritu ha puesto en las cosas (vía del sujeto trascendental). Tampoco puede ser «el funcionamiento regido por una preordenación o una teleología trascendentes, o, en el sentido cartesiano, por una “institución de la naturaleza”, que opere en nosotros sin nosotros (...): todo esto se explica tan mal haciendo del mundo un *fin* como si hacemos de él una *idea*».²⁷⁷ La solución, nos dice Merleau-Ponty, pasaría por «interrogar esta capa de lo sensible, o en dejarnos aprisionar en sus enigmas».²⁷⁸ Las cosas que son para mi cuerpo, no son todavía la cosa misma. Las cosas percibidas por mi cuerpo son “las cosas mismas” cuando son percibidas por los otros: «el ser en sí no aparecerá más que después de la constitución del otro».²⁷⁹ Con todo, «los pasos constitutivos que me separan de él son aún del mismo tipo que el desvelamiento de mi cuerpo».²⁸⁰ Realmente, cuando descubro que mi cuerpo es una “cosa que siente” estoy preparado

²⁷² Ibid., p.204.

²⁷³ Idem.

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ Idem.

²⁷⁶ Idem.

²⁷⁷ Idem.

²⁷⁸ Idem., p.205.

²⁷⁹ Idem., p.205.

²⁸⁰ Idem.

para comprender que hay otros seres sintientes. Cuando le doy la mano al otro, sucede como cuando me tocaba la mano izquierda con la derecha:

«mi cuerpo se anexiona el cuerpo del otro en esta especie de reflexión de la cual es “paradójicamente” la sede. Mis dos manos son “copresentes” o “coexisten” porque son las manos de un solo cuerpo: lo ajeno aparece por extensión de esta copresencia, él y yo somos como los órganos de una única intercorporeidad».²⁸¹

Para Husserl, afirma Merleau-Ponty, lo que yo percibo primero es “otra sensibilidad” y a partir de aquí «otro hombre y otro pensamiento».²⁸² La objeción que se puede hacer a continuación es: ¿cómo se puede extender esta coexistencia de los cuerpos a la conciencia? Merleau-Ponty responde que esta objeción se basa en la idea de que la conciencia del otro puede ser para mí exactamente en el mismo sentido que la mía lo es para mí mismo, y esto no es nada seguro: «el pensamiento de los otros no es nunca para nosotros “enteramente” un pensamiento».²⁸³ Además, la objeción implicaría que el problema está en constituir otra conciencia, cuando lo que habría de constituir no es más que «carne animada»,²⁸⁴ a lo que se podría responder, dice Merleau-Ponty, que podemos esperar tranquilamente a que el otro hable y escuche para su advenimiento. Aun así, la objeción «ignoraría exactamente lo que Husserl quiso decir: a saber, *que no hay constitución de un espíritu para un espíritu, sino de un hombre para un hombre*».²⁸⁵ Es por la elocuencia del cuerpo visible, «la *Einfühlung*»²⁸⁶ (endopatía), que «otro cuerpo explorador, otro comportamiento aparece ante mí, es el hombre entero lo que se me da con todas las posibilidades, sean las que sean, y cuya innegable atestación tengo por mi parte en mi ser encarnado».²⁸⁷ Es decir, sé sin lugar a dudas que el otro ve, porque veo que ve. Así:

«Si tiene que existir para mí otro, tiene que ser en primer lugar por encima del orden del pensamiento. Así la cosa es posible, porque la abertura perceptiva

²⁸¹ Idem.

²⁸² Ibid., p.206.

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ Idem.

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ Idem.

²⁸⁷ Idem.

hacia el mundo, desposeimiento más que posesión, no pretende el monopolio del ser, y no instituye la lucha a muerte de las conciencias».²⁸⁸

El otro se convierte en algo actual cuando su comportamiento toma

«posesión de mis cosas, y esto se lleva a cabo, esta articulación de otra corporeidad sobre mi mundo se efectúa sin introyección, porque mis sensibles, por su aspecto, su configuración, su disposición carnal, realizaban ya el milagro de cosas que son cosas por el hecho de que se ofrecen a un cuerpo, hacían de mi corporeidad una prueba del ser».²⁸⁹

Y aún, «el hombre puede hacer el alter ego que no puede hacer el “pensamiento”, porque se encuentra fuera de sí en el mundo y porque un ek-stasis es susceptible de entrar en composición con otros».²⁹⁰ Y esta composición se da a través de la percepción como vínculo «del ser bruto y de un cuerpo».²⁹¹ El otro es posible porque somos seres humanos, encarnados y por tanto seres perceptivos. Nuestra relación es una relación de co-percepción. Así, vemos que la meditación sobre el sujeto encarnado y sobre la *Einfühlung* (endopatía) desemboca en «la meditación de lo sensible».²⁹² Lo sensible «que se me anuncia en mi más estricta vida privada, interpela en ella a cualquier otra corporeidad».²⁹³ Ahora bien, Merleau-Ponty señala, en su lectura de *Ideen II*, la tensión que hay en el pensamiento husserliano entre la analítica de las esencias y de las existencias, que se manifiesta sobre todo en el siguiente pasaje de *Ideen II*, citado por Merleau-Ponty: «La totalidad de los objetos que pueden estar presentes originariamente, y que para todos los sujetos comunicantes constituyen un dominio de presencia originaria y común, es la Naturaleza en el sentido primario y originario».²⁹⁴ Es decir, «“idealmente” (*idealiter*) lo que le es dado a un sujeto le es dado a cualquier otro por principio, pero de donde vienen la universalidad y la

²⁸⁸ Ibid., p.207.

²⁸⁹ Idem.

²⁹⁰ Ibid., p.208.

²⁹¹ Idem.

²⁹² Idem.

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ HUSSERL, Edmund, *Ideen II*, citado en MERLEAU-PONTY, Maurice, «El filósofo y su sombra», op. cit., p.208.

evidencia, que son acarreadas por estas relaciones de esencia, es de la “presencia originaria”». ²⁹⁵

Esta tensión es la que busca pensar Merleau-Ponty y es en el propio texto de Husserl donde encontrará las pistas de lectura para que de esa tensión emerjan posibles soluciones. De hecho, advierte Merleau-Ponty, esa tensión se da si entendemos la Naturaleza kantianamente como «conjunto de los objetos de los sentidos»²⁹⁶ o al sujeto como sujeto trascendental encerrado en sus representaciones. En cambio, para Husserl la Naturaleza es «la forma universal del ser bruto»²⁹⁷, lo sensible no son sólo las cosas, sino su rastro, su ausencia, todo lo que puede aprehenderse, lo que puede darse en presencia originaria. Pero los animales y los humanos no pueden darse en presencia originaria a diferentes sujetos porque «encierran en sí subjetividades. Son especies de objetos muy particulares que se dan originariamente de tal forma que presuponen presencias originarias sin poder darse ellos mismos como presencias originarias». ²⁹⁸ Para Merleau-Ponty esto significa que los *animalia* y los hombres son «seres absolutamente presentes que tienen una estela de negativo». ²⁹⁹ Es decir, el cuerpo que percibe y al cual percibo

«es también una cierta ausencia que su comportamiento cava y arregla detrás de él. Pero la ausencia misma se encuentra enraizada en la presencia, a través de su cuerpo el alma de otro es alma a mis ojos. Lo que se “niega” cuenta también en el mundo sensible, que es decididamente el universal». ³⁰⁰

¿Cuál es el resultado de todo esto, se pregunta Merleau-Ponty, en lo concerniente a la constitución? Para el autor,

«pasando al orden preteórico, pretético o preobjetivo, Husserl ha revolucionado las relaciones del constituido y del constituyente. El ser en sí, el ser para un espíritu absoluto extrae desde ahora su verdad de una “capa”, en la que no hay

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ Ibid., p.209.

²⁹⁸ HUSSERL, Edmund, *Ideen II*, citado en MERLEAU-PONTY, Maurice, «El filósofo y su sombra», op. cit., p.209.

²⁹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, «El filósofo y su sombra», en *Signos*, op. cit. p.209.

³⁰⁰ Idem.

ni espíritu absoluto, ni inmanencia de los objetos intencionales de este espíritu, sino que sólo hay espíritus encarnados que “pertenecen” por su cuerpo “al mismo mundo”». ³⁰¹

Pero esto no significa que se haya pasado de la filosofía a la psicología o a la antropología:

«entre la objetividad lógica y la intersubjetividad carnal la relación es una de esas relaciones de *Fundierung* (fundamentación) de doble sentido de las que Husserl habló ya en otra ocasión. La intercorporalidad culmina (y se transforma) en el advenimiento de las *Blosse Sachen* (“cosas simplemente cosas”) sin que se pueda decir que uno de los dos órdenes sea anterior con relación al otro». ³⁰²

Husserl, dice Merleau-Ponty, cita ya en las *Ideen II* la singular relación entre intersubjetividad carnal y objetividad lógica, a saber, que esta última sólo puede derivar de la primera siempre y cuando esta se haya olvidado, y ese olvido «lo produce ella misma al caminar hacia la objetividad lógica». ³⁰³ Así pues,

«las fuerzas del campo constitutivo no son pues, de sentido único, se vuelven contra sí mismas; la intercorporeidad se supera y finalmente se ignora como intercorporeidad, desplaza y transforma su situación de partida, y el resorte de la constitución ya no puede encontrarse ni en su comienzo ni tampoco en su término». ³⁰⁴

El cuerpo es la condición de posibilidad de la cosa, pero no como principio cuya consecuencia sería la cosa, ni como medio para un fin: «asistimos a una especie de encabalgamiento que prefigura el paso del *solus ipse* al otro, de la cosa “solipsista”, a la cosa intersubjetiva». ³⁰⁵ Porque para Husserl –y esto, como veremos, será importantísimo en el pensamiento de Merleau-Ponty– ni la cosa “solipsista”, ni el

³⁰¹ Idem.

³⁰² Ibid., p.210.

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ Ibid., p.211.

solus ipse, son primeros, ya que son una «experiencia del pensamiento»³⁰⁶, el *solus ipse* es un «sujeto construido»³⁰⁷, y estos presuponen la intersubjetividad:

«no estamos verdaderamente solos más que a condición de no saberlo, esta misma ignorancia es nuestra soledad. (...) La soledad de la cual emergemos a la vida intersubjetiva no es la de la mónada. No es más que la bruma de una vida anónima que nos separa del ser, y la barrera entre nosotros y los demás es impalpable».³⁰⁸

Lo que precede a la intersubjetividad «no puede distinguirse numéricamente de ella, puesto que precisamente en este nivel no existe ni individuación ni distinción numérica».³⁰⁹ En definitiva,

«la constitución de lo otro no viene después de la del cuerpo, lo otro y mi cuerpo nacen juntos del éxtasis original. La corporeidad a la que pertenece la cosa primordial es más bien corporeidad en general, como en el egocentrismo del niño, la capa “solipsista” es también transactivismo y confusión del yo y del otro».³¹⁰

No obstante, mi percepción sigue siendo mía en la vida prepersonal. A través de la percepción me inserto en un mundo humano, donde me doy al otro y el otro se me da y sin embargo vivo mi individuación precisamente a través de mi cuerpo y de mi percepción:

«Si “a partir” del cuerpo propio puedo comprender el cuerpo y la existencia de otro, si la copresencia de mi “conciencia” y de mi “cuerpo” se prolonga en la copresencia de otro y de mí, es que el “yo puedo” y el “otro existe” pertenecen desde ahora al mismo mundo, que el cuerpo propio es premonición del ajeno,

³⁰⁶ HUSSERL, Edmund, *Ideen II*, citado en MERLEAU-PONTY, Maurice, «El filósofo y su sombra», op. cit., p.212.

³⁰⁷ Idem.

³⁰⁸ Ibid., p.212.

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ Idem.

la *Einfühlung* eco de mi encarnación, y que una iluminación de sentido les hace sustituibles en la presencia absoluta de los orígenes». ³¹¹

La constitución, pues, está anticipada por la *Urempfindung* (sensación originaria):

«la experiencia que tengo de mis sensibles y la que el otro debe tener de los suyos, están en relación de lo “originario” y de lo “modificado”, no es que el allá sea un aquí degradado o debilitado, el otro un ego proyectado hacia fuera, sino que, según el prodigio de la existencia carnal, con el “aquí”, el “próximo”, el “yo”, se ha establecido allá el sistema de sus “variantes”». ³¹²

Es decir, cada cosa, cada yo, cada “aquí”, vividos «como presencia absoluta» ³¹³, da testimonio de otros que son en otra parte también vividos como presencia absoluta. La constitución no es pues ni un «desarrollo implicado en su comienzo» ³¹⁴, ni «simple efecto en nosotros de una regulación exterior» ³¹⁵, la constitución, «se encuentra libre de la alternativa de lo continuo y de lo discontinuo». ³¹⁶ Es discontinua porque «cada capa está hecha del olvido de las precedentes» ³¹⁷ y continua porque este olvido es interiorización «*Erinnerung* en el sentido hegeliano». ³¹⁸ Este análisis, dice Merleau-Ponty, parafraseando a Husserl, conduce a una circularidad entre la cosa y la experiencia de lo otro, puesto que «la cosa plenamente objetiva se fundamenta sobre la experiencia de los demás, esta sobre la experiencia del cuerpo, que es hasta cierto punto una cosa». ³¹⁹ Y también a la circularidad entre la Naturaleza y las personas, puesto que la Naturaleza es «el todo del mundo» ³²⁰, que engloba a las personas, que a su vez, hacen de la Naturaleza el objeto que «constituyen en común». ³²¹ La idea de todo este análisis, de estos círculos entre cosa y experiencia de lo otro, entre “aquí” y “allá”, entre naturaleza y personas, es que:

³¹¹ Ibid., p.213.

³¹² Idem.

³¹³ Idem.

³¹⁴ Ibid., p.214.

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Idem.

³¹⁸ Idem.

³¹⁹ Idem.

³²⁰ Idem.

³²¹ Idem.

«puesto que *estamos* en la unión de la Naturaleza, del cuerpo, del alma y de la conciencia filosófica, puesto que la vivimos, no se puede concebir ningún problema cuya solución no se encuentre esbozada en nosotros y en el espectáculo del mundo, debe haber un modo de componer en nuestro pensamiento lo que se encuentra en una pieza en nuestra vida».³²²

Es decir, según Merleau-Ponty, el campo trascendental ha dejado de ser la conciencia reflexiva para pasar a ser toda nuestra experiencia, que incluye las verdades de la conciencia y las de la Naturaleza. Entonces, la analítica intencional «nos conduce conjuntamente en dos direcciones opuestas: por un lado baja hacia la Naturaleza, hacia la esfera de la *Urpäsentierbare* (presente originario), mientras que por otro lado es arrastrada hacia el mundo de las personas y de los espíritus».³²³ Lo que Merleau-Ponty reivindica es que pese a que haya problemas de mediación entre Naturaleza y mundo humano, entre conciencia constituyente y los «resultados del trabajo de constitución»³²⁴, que el alcance y la relación entre fenomenología y no-fenomenología sea complejo, la fenomenología es el enfoque filosófico que puede afrontar estos problemas. Aunque el «“ser natural”, este principio “bárbaro” del que hablaba Schelling»³²⁵, se resista al análisis fenomenológico, no por ello debe caer fuera de su dominio. Lo que Husserl trataba de hacer, en la lectura de Merleau-Ponty, es captar desde el interior la relación entre Naturaleza y Espíritu. Captarlo en el “ser vivido” de esta relación. Porque, en efecto, en nuestra vida, esta distinción está superada, ya que «constantemente y sin esfuerzo nos deslizamos de una actitud naturalista a la actitud personalista»³²⁶, de una actitud objetivante a una experiencia del mundo. Sin embargo,

«no se trata de equiparar la reflexión a lo que hacemos naturalmente al pasar de una actitud a otra, de describir cambios de aprehensiones intencionales, articulaciones de experiencia, relaciones esenciales entre multiplicidades constituyentes que dan cuenta de diferencias de ser entre los constituidos».³²⁷

³²² Ibid., p.215.

³²³ Ibid., p.216.

³²⁴ Idem.

³²⁵ Idem.

³²⁶ Idem.

³²⁷ Idem.

La fenomenología puede aclarar las dificultades que se dan precisamente por el hecho de que pasamos de una actitud a otra. Si se dan estos malentendidos y estas dificultades, es porque, de hecho, hay dificultad para aclarar la relación de la Naturaleza con el Espíritu. «¿Qué ocurrirá –se pregunta Merleau-Ponty- cuando haya que comprender desde el interior el paso de la actitud naturalista o personalista a la conciencia absoluta? (...) ¿cuál será esa interioridad que sea capaz de las relaciones mismas del interior al exterior?»³²⁸ Husserl, afirma Merleau-Ponty, adivina «detrás de la génesis trascendental, un mundo, en el que todo es simultáneo».³²⁹ Así, según Merleau-Ponty, en realidad la conciencia constituyente nos sirve como instrumento para poder sacar a la luz todas estas problemáticas, poner de relieve sus imposibilidades. Sin embargo, ya Husserl decía que la reflexión «no capta lo constituido más que en su esencia»³³⁰, que toda reducción trascendental es una reducción eidética. Esto significa que, de hecho, lo que capta la conciencia constituyente no es coincidente con lo otro. De todos modos, la conciencia constituyente no deja de ser para Husserl, en la lectura merleau-pontiana, «el *artefacto*, en el que desemboca la teleología de la vida intencional. (...) Proyecto de posesión intelectual del mundo, la constitución se vuelve cada vez más, a medida que madura el pensamiento de Husserl, el medio de desvelar un reverso de las cosas que no hemos constituido».³³¹ Para Merleau-Ponty, el intento de Husserl de someterlo todo a las leyes de la conciencia, a nuestras idealizaciones, era necesario para revelar el resto: «estos seres por debajo de nuestras idealizaciones y de nuestras objetivaciones».³³² En efecto:

«Husserl hace despertar un mundo salvaje y un espíritu salvaje. (...) Las cosas están ahí (...) ante nosotros, insistentes, rasgando con sus aristas la mirada, reivindicando cada una de ellas una presencia absoluta que no es coposible con las demás, y que sin embargo poseen todas ellas juntas, en virtud de un sentido de configuración del cual no nos da idea el “sentido teórico”. Los otros también están ahí (ya lo estaban con la simultaneidad de las cosas), y no como espíritus ante todo, ni siquiera como “entes psíquicos”, sino como los

³²⁸ Ibid., p.217.

³²⁹ Idem.

³³⁰ Idem.

³³¹ Idem.

³³² Idem.

afrontamos por ejemplo en la cólera o en el amor, rostros, gestos, palabras a los cuales, sin pensamiento que se interponga, responden los nuestros –hasta el punto que les devolvemos sus palabras antes de que nos hayan alcanzado, con tanta seguridad, con más seguridad que si las hubiéramos comprendido-engendrando cada uno de ellos a otros, y confirmado por ellos en su cuerpo».³³³

En obras anteriores de Husserl, como hace notar Depraz³³⁴, ya aparece la distinción Ego/Alter Ego y la relación entre ambos como una relación que se da por empatía o por analogía. Es decir, porque somos cuerpo, debemos sentir lo mismo que el otro y comprobamos que tenemos percepciones parecidas de los objetos y de lo que nos rodea. Este planteamiento husserliano, como pone de relieve Merleau-Ponty, no está exento de tensiones: como hemos visto, Merleau-Ponty muestra la circularidad del argumento sobre la actividad constitutiva egológica, puesto que ¿cómo se podría constituir al otro como constituyente? En efecto, «dès lors que je pose une individualité identique à elle-même, un autre individu ne peut faire l'objet d'une expérience par le premier individu, qui le cerne comme étant cet individu autre, irréductible à tout autre: il est d'emblée rapporté au premier».³³⁵ La tesis egológica afirmada en el primer volumen de *Ideas*, no será abandonada por Husserl ni en *Krisis* ni en la *Meditaciones Cartesianas*. Como concluye Dastur, los caminos de la reducción no habrían hecho más que conducir a Husserl «de la subjectivité solipsiste abstraite à la communauté concrète des monades – de Descartes à Leibniz».³³⁶ Sin embargo, a través del «Filósofo y su sombra», vemos que en la lectura merleau-pontiana del último Husserl estas aporías encierran, no ya mera contradicción, sino la apertura a un pensamiento que muestra los límites y posibilidades de la fenomenología y, sobre todo, lo que deja en la sombra el sujeto trascendental: la experiencia de la corporalidad y del otro.

³³³ Ibid., p.219.

³³⁴ Cf., DEPRAZ, Natalie, *Synthèse*, Paris: Armand Colin, 1999.

³³⁵ Ibid., p.61. Traducción: [desde el momento en que pongo una individualidad idéntica a ella misma, otro individuo no puede ser objeto de experiencia del primer individuo, quien lo entiende como siendo ese individuo otro, irreductible a todo otro: él es desde un principio, devuelto al primero].

³³⁶ DASTUR, Françoise, «Réduction et intersubjectivité», en *Husserl*, textos reunidos por Eliane Escoubas y Marc Richir, Grenoble: Jérôme Millon, 1989, p.64. Traducción: [de la subjetividad solipsista abstracta, a la comunidad concreta de mónadas –de Descartes a Leibniz].

Podemos pues extraer una serie de consecuencias de esta lectura, que nos servirán para comprender el desarrollo merleau-pontiano sobre el tema de la intersubjetividad, en tanto que intercorporalidad como campo trascendental. En efecto, en «El filósofo y su sombra», se pone de manifiesto la idea de que el hombre no es una conciencia desprovista de anclaje en el mundo, sino que es cuerpo, y precisamente porque es un ser situado en el mundo a través de su cuerpo, es también conciencia perceptiva. Esta perceptividad es lo que hace posible lo otro, tanto las cosas del mundo como los otros seres humanos. Pero no es esta una relación sólo de ida. Porque tenemos cuerpo, percibimos al otro, *percibiéndonos*. En lugar de situar al otro frente a un yo constituyente, se postula pues una intersubjetividad trascendental que está en la base de nuestra experiencia prerreflexiva del mundo y a la que accedemos precisamente mediante nuestra conciencia perceptiva.

Esta intersubjetividad que se da como intercorporalidad y que es lugar, como veremos, de la palabra, no se da, en la lectura merleau-pontiana de Husserl, después de la constitución de mi cuerpo, sino que ambos nacen en el mismo éxtasis original. Vimos cómo esta idea de conciencia perceptiva y de subjetividad encarnada era asumida por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, así como la noción de intersubjetividad como principio trascendental de la subjetividad. Veremos ahora qué papel juega el gesto lingüístico y corporal en esta relación intersubjetiva. Cómo el sentido, en tanto que articulación, surge de un trabajo expresivo, y cómo este interpela y a la vez supone al otro.

Antes de proseguir merece la pena detenernos en la lectura crítica que hace Lévinas de este texto. Esto es importante para nuestra tesis, puesto que veremos cómo el concepto de reversibilidad, –que en *Lo Visible y lo invisible* aparecerá bajo la figura del *quiasmo*, para destacar la asimetría y la no-coincidencia de las relaciones entre el sintiente y lo sentido, entre el sujeto y el mundo, entre la palabra y el pensamiento, entre el yo y los otros– juega un papel importante a la hora de entender estas relaciones y sobre todo a la hora de entender la relación con el otro. Según nuestro parecer, si la reversibilidad se entiende como relación simétrica y de coincidencia, es fácil aceptar la tesis de Lévinas, que, según detallaremos a continuación, ve en esa reversibilidad y en el *empiètement* –superposición e implicación– merleau-pontiana, una indifferenciación del mismo y del otro, colonizando la diferencia absoluta al otro.

Si bien, como señala De Saint-Aubert³³⁷, el diálogo entre Lévinas y Merleau-Ponty no tuvo propiamente lugar, debido a la repentina desaparición de este último, sí que hay vestigios de una incipiente contraposición de ideas. Ambos juegan un rol decisivo en la introducción de la fenomenología y por ello comparten un suelo filosófico común. En palabras De Saint-Aubert:

«Ainsi les deux phénoménologues sont hantés par la question d’autrui, mais l’un est en quête de “l’empiétement” et du lien tandis que l’autre met en avant la séparation. L’un se tourne vers l’ontologie sans jamais revendiquer une dimension éthique, tandis que l’autre met en avant celle-ci, et en partie contre celle-là. Tous deux esquissent une conception forte du désir, et ouvrent la phénoménologie à l’invisible sinon à l’infini, mais dans des descriptions incompatibles et selon deux conceptions irréductibles de la transcendance. Il en va en partie de même pour leur attention au corps, aux rapports entre sensible et signification, à la place du langage et de la subjectivité».³³⁸

La relación entre ambos filósofos no es simétrica: en Merleau-Ponty sólo encontramos una única referencia a Lévinas en su artículo «La philosophie et l’idée de l’Infini»³³⁹, y en cambio Lévinas le dedica algunos textos, entre los que se encuentran dos pequeños artículos «De l’intersubjectivité, notes sur Merleau-Ponty», aparecido en *Paradigmes de théologie philosophique* (Fribourg: Editions Universitaires, 1983) y «De la sensibilité», publicado en el volumen de Septiembre de 1984 de *Tijdschrift*

³³⁷ Cf. DE SAINT-AUBERT, Emmanuel, «Lévinas / Merleau-Ponty: Résonances», Centre Sèvres | «Archives de Philosophie» 2022/3 Tome 85 | pp. 81 a 82. <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2022-3-page-81.htm>

³³⁸ Ibid., p. 81. [Así, ambos fenomenólogos se ven acosados por la cuestión del otro, pero uno busca la “invasión” y la conexión, mientras que el otro hace hincapié en la separación. Uno recurre a la ontología sin reivindicar nunca una dimensión ética, mientras que el otro hace hincapié en ella, y en parte en contra de ella. Ambos esbozan una fuerte concepción del deseo, y abren la fenomenología a lo invisible si no al infinito, pero en descripciones incompatibles y según dos concepciones irreductibles de la trascendencia. Lo mismo ocurre en parte con su atención al cuerpo, a la relación entre lo sensible y la significación, al lugar del lenguaje y de la subjetividad].

³³⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, «La philosophie et l’idée de l’Infini», *Revue de métaphysique et de morale*, 62, 1957, n° 3, p. 241-253. Esta referencia aparece en el artículo De Saint-Aubert, «Autre, Même, Commun, le point de vue de Merleau-Ponty», Centre Sèvres | «Archives de Philosophie», 2022/3 Tome 85 | pp. 101 a 120. <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2022-3-page-101.htm>

voor filosofie, ambos comentarios sobre el texto «El filósofo y su sombra» y que más tarde serían reimpressos en la colección de ensayos *Hors Sujet*.³⁴⁰

Es importante señalar que Lévinas hace su reflexión a partir de un texto que, bajo el punto de vista de muchos de los estudios sobre Merleau-Ponty, sería un texto-bisagra entre una primera etapa del pensamiento merleau-pontiano y una segunda, y que por tanto algunos de los conceptos que aparecen, como el de “reversibilidad” e incluso la concepción de alteridad, se verán desarrollados y matizados en los siguientes trabajos de Merleau-Ponty, en los que aparecen nuevos aspectos, que, a nuestro parecer, son fundamentales para poder comprender la alteridad como diferencia y al mismo tiempo la continuidad entre el sintiente, el otro y el mundo a través del concepto de la *Chair* (la carne).

¿Y cuál es la lectura de Lévinas? Los dos textos empiezan haciendo un rastreo de la reducción trascendental husserliana tal y como la entiende Merleau-Ponty: un recorrido desde las cosas como aparecen en la actitud ingenua, a la «conciencia “absoluta”, al “yo pienso”, seguro de su ser noético, donde, entre paréntesis, suspendido, las cosas del mundo se constituyen como su “correlato noemático”». ³⁴¹ Para Merleau-Ponty este movimiento circular es importante, para poder aislar aquello que es irreducible y también para la “interpretación” de la aparición de las *blosse Sachen* (las “meras cosas”) como constituidas por el *Cogito*.³⁴² En efecto, señala Lévinas en «De l’intersubjectivité, notes sur Merleau-Ponty»:

«According to his [Merleau-Ponty’s] account, the irreducibility of these areas does not come from their exhibiting some radical strangeness, unconvertible into *givens* and eluding the reach and the grip (the *Auffassen* and the *Fassen*) of the knowledge that makes possible the idealist besiegement of being and thought. These areas are irreducible because, although located within the relative of the known world (i.e., within the order accessible in principle to the

³⁴⁰ LÉVINAS, Emmanuel, *Hors sujet*, Paris: Livre de Poche, 1998. Para las citaciones hemos utilizado la traducción al inglés de los dos textos de Lévinas de Michael B. Smith, recogida en el volumen: V.V.A.A., *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, edición de Galen A. Johnson y Michael Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990.

³⁴¹ Cf., *Ibid.*, p.55.

³⁴² Cf., *Idem.*

phenomenological reduction), they belong to the noetic context, to the stuff, to the flesh itself, of the I think and its absolute». ³⁴³

Es decir, ese ámbito al que tenemos acceso en la fe perceptiva, una vez hecha la reducción fenomenológica, vuelve a situarse en el ámbito de la reflexión, del Cogito, el contexto “noético”, y, a la vez, ese ámbito pertenece al ámbito de la *chair*, de las cosas mismas. El hecho de que el “yo pienso” pertenezca a la *chair*, dice Lévinas, no es una metáfora: «the perception of things in their objectivity implies, noetically (...) a movement of the senses and even of the legs and the entire body: everything that is called life of the body as body proper, as flesh embodying thought». ³⁴⁴ Y esa carne es la que permite al sujeto, también, ser percibido por otros. Así la carne, como cuerpo visible y por tanto objetivo, es constituida por una conciencia que “posee los poderes” que pertenecen a este cuerpo: la conciencia debe explicar el mundo constituido, desde la misma “tela” de la propia conciencia constituyente. Este “anacronismo” es, precisamente, la encarnación «in which the belonging of spirit to flesh, which, as body, it constitutes, is not reducible to the noetic-noematic correlation, to the purely theoretical». ³⁴⁵ ¿Es este, se pregunta Lévinas, el problema fundamental de la reducción trascendental, el problema de la vuelta al “yo pienso”? Para Merleau-Ponty, como para Husserl, dice Lévinas, la reducción trascendental es un paso inevitable del itinerario filosófico que lleva a una esfera de inteligibilidad «that is not, of course, that of the objectification called for by positive science, but even a more primordial than transcendental subjectivity». ³⁴⁶ Esa esfera es más originaria que cualquier reflexión, anterior a cualquier posición práctica o teórica. Es una “urdoxa”, una “síntesis previa a toda síntesis”, anterior a la reflexión, al “yo pienso”, una síntesis de la *res extensa* y de la *res cogitans*. ³⁴⁷ Es la carne, la carne en que el propio cuerpo ve y es visible, un

³⁴³ Idem. Traducción: [Según su relato [el de Merleau-Ponty], la irreductibilidad de estas zonas no proviene de que exhiban alguna extrañeza radical, inconvertibles en lo dado y eludiendo el alcance y el asidero (el Auffassen y el Fassen) del conocimiento que hace posible el asedio idealista del ser y del pensamiento. Estas zonas son irreductibles porque, aunque situadas dentro de lo relativo del mundo conocido (es decir, dentro del orden accesible en principio a la reducción fenomenológica), pertenecen al contexto noético, a la materia, a la carne misma, del yo pienso y de su absoluto].

³⁴⁴ Idem. Traducción: [la percepción de las cosas en su objetividad implica, noéticamente (...) un movimiento de los sentidos e incluso de las piernas y de todo el cuerpo: todo lo que se llama vida del cuerpo como cuerpo propiamente dicho, como carne que encarna el pensamiento].

³⁴⁵ Idem. Traducción: [en la que la pertenencia del espíritu a la carne, que, como cuerpo, constituye, no es reducible a la correlación noético-noemática, a la puramente teórica].

³⁴⁶ Idem. Traducción: [que no es, por supuesto, la de la objetivación que reclama la ciencia positiva, sino incluso una subjetividad más primordial que trascendental].

³⁴⁷ Cf., Idem.

nodo relacional, un “entre”, un lugar de reversibilidad, entre la res extensa y el cogito, entre el sí-mismo y el otro, que se manifiesta en la vida *vivida*, en la experiencia. Lévinas muestra su admiración por la exégesis de *Ideen II*, textos en los cuales, según Merleau-Ponty, Husserl abre estas nuevas dudas sobre su propia fenomenología, cuestiones que se convierten en lo que ha quedado por pensar, como veíamos antes, en la filosofía de Husserl. Para Merleau-Ponty, en efecto, es a través del gesto, como lenguaje, como movimiento, como arte, como esfuerzo de expresión, que se revela esa encarnación original, que nunca concluye, que siempre está en proceso. Es en la sensibilidad, según Merleau-Ponty, donde se opera esta reversibilidad entre lo sentido y el sintiente:

«It is in sensibility, according to Merleau-Ponty, that the carnal (or the mental) manifests its ambiguity or ambivalence of the extension or interiority, in which the *felt* [*senti*], which is out there, is ipso facto a feeling [*sentir*]. The sensible content is itself inseparable from the incarnation, of which it is, according to Merleau-Ponty, the “reflection” or the “counterpart”». ³⁴⁸

Este movimiento reflexivo, esta articulación entre el sujeto y el objeto, anterior a la estructura intencional noética-noemática, es la misma que existe en el ejemplo de Merleau-Ponty de la mano derecha que toca la mano izquierda, y esta que a su vez toca la mano derecha, en el proceso de tocar. Esta articulación, que en otros momentos llama reversibilidad, es ambigua: «The overall phenomenon is structured as if the touch were a reflection on touching, and as if, according to a speculative expression of the philosopher, “space itself knows itself through my body”. Here the human is but a moment or an articulation of an event of intelligibility, the heart of which is no longer enveloped or situated within the human being». ³⁴⁹ Para Lévinas, esto último es una muestra del pensamiento antihumanista o no-humanista, inaugurada por Heidegger y que Merleau-Ponty parece seguir, de referir lo humano a una ontología

³⁴⁸ Ibid., p. 57. Traducción: [Es en la sensibilidad, según Merleau-Ponty, donde lo carnal (o lo mental) manifiesta su ambigüedad o ambivalencia de la extensión o interioridad, en la que lo sentido [*senti*], que está ahí fuera, es ipso facto un sentimiento [*sentir*]. El contenido sensible es a su vez inseparable de la encarnación, de la que es, según Merleau-Ponty, el “reflejo” o la “contrapartida”].

³⁴⁹ Idem. Traducción: [El fenómeno global se estructura como si el tacto fuera una reflexión sobre el tacto, y como si, según una expresión especulativa del filósofo, “el espacio mismo se conociera a través de mi cuerpo”. Aquí lo humano no es más que un momento o una articulación de un acontecimiento de inteligibilidad, cuyo corazón ya no está envuelto ni situado en el ser humano].

de un “ser anónimo”, que, aunque refleja una antropología «desconfía de lo humano».³⁵⁰ Según Lévinas, para Merleau-Ponty, entonces, el paso de lo subjetivo a lo objetivo se produce por un «acuerdo intersubjetivo del contenido sensible».³⁵¹ Y ello presupone la “constitución de la intersubjetividad”. La lectura merleau-pontiana de *Ideen II*, según Lévinas, acentúa la idea de que la relación con los otros «depende de una estructura carnal de la sensibilidad».³⁵² El toque de una mano con otra sigue siendo el modelo de esta relación: en el apretón de manos con el otro, se opera esa misma flexibilidad y reversibilidad: como si el sí-mismo y el otro fueran «elementos de una única intercorporalidad»³⁵³, y el descubrimiento del otro se diera así de forma previa a cualquier reflexión, como extensión del fenómeno de articulación entre lo sintiente y lo sentido:

«The “esthesiological” community is seen as founding intersubjectivity and serving as a basis for the intrography of intellectual communication, which is not directly given, and is produced by reconstruction. This is not taken as an indication of any deficiency in our perception of the other, but as the positive characteristic of that perception».³⁵⁴

Para Lévinas tanto esta “apresentación” del otro como la “representación” afirman el fenómeno del otro como positividad, aun cuando muestran sus insuficiencias en cuanto a la posibilidad del otro. El problema, para Lévinas, es que ambas interrogaciones sobre el otro se centran en el conocimiento del otro, en una cuestión epistemológica: «in the phenomenological theory of intersubjectivity it is always knowledge of the alter ego that breaks egological isolation. Even the values that the alter ego takes on that one attributes to it stand a priori knowledge».³⁵⁵ Pese a la originalidad, dice Lévinas, del despliegue de la estructura pre-teórica del mundo merleau-pontiana esta sigue siendo en relación a la teoría, al conocimiento. Lo

³⁵⁰ Idem.

³⁵¹ Idem.

³⁵² Idem.

³⁵³ Idem.

³⁵⁴ Ibid., p.58. Traducción: [Se considera que la comunidad “estesiológica” funda la intersubjetividad y sirve de base a la intrografía de la comunicación intelectual, que no se da directamente y se produce por reconstrucción. Esto no se toma como una indicación de alguna deficiencia en nuestra percepción del otro, sino como la característica positiva de esa percepción].

³⁵⁵ Idem. Traducción: [en la teoría fenomenológica de la intersubjetividad es siempre el conocimiento del alter ego lo que rompe el aislamiento egológico. Incluso los valores que asume el alter ego que uno le atribuye suponen un conocimiento previo].

conocido y lo desconocido, se unen positivamente, restándole la negatividad propia del otro, en tanto otro. Según Lévinas, para que el otro sea verdaderamente otro, sea radicalmente otro, la pregunta sobre el otro debería hacerse, y valga la redundancia, desde otro lugar: lo esencial en el apretón de manos, no es el conocimiento del otro – *la connaissance*– sino el sentimiento que este despierta en mí y que tiene que ver con una no-in-diferencia hacia el otro, con el amor hacia el otro previo al lenguaje: es esta gratuidad ética lo esencial, lo primigenio, lo anterior a cualquier conocimiento, lo que se refleja en el apretón de manos, en el encuentro de la mirada del otro, en la caricia:

«One may especially wonder, then, whether such a “relation”, the ethical relation, is not imposed across a *radical separation* between the two hands, which precisely do not belong to the same body, nor to a hypothetical or only metaphorical intercorporeality. It is that radical separation, and the entire ethical order of sociality, that seems to us to be signified in the nakedness of the face illuminating the human visage, but also in the expressivity of the person’s whole sensible being».³⁵⁶

Los dualismos que Merleau-Ponty quiere superar con su noción de carne, como estructura originaria, la superación de la separación entre *res extensa* y *res cogitans*, entre cuerpo y espíritu, se pregunta Lévinas, ¿debe ser hecha en el seno de las estructuras intrínsecas que darían unidad al mundo? O lo espiritual es, por contra, revelado en momentos extraordinarios de interrupción del curso normal del ser: «in the strangeness of humans to one another, but of humans capable of society in which the bond is no longer the integration of parts as a whole».³⁵⁷

En el segundo texto sobre Merleau-Ponty, Lévinas hace una exégesis parecida del texto merleau-pontiano sobre Husserl, aportando matices que nos interesa resaltar para poder articular nuestra propia lectura de la tesis merleau-pontiana sobre la alteridad. Para Lévinas, la confusión entre lo constituyente y lo constituido, es también

³⁵⁶ Ibid., p.59. Traducción: [Cabe preguntarse especialmente, entonces, si tal “relación”, la relación ética, no se impone a través de una separación radical entre las dos manos, que precisamente no pertenecen al mismo cuerpo, ni a una hipotética o sólo metafórica intercorporeidad. Es esa separación radical, y todo el orden ético de la socialidad, lo que nos parece significarse en la desnudez del rostro que ilumina el semblante humano, pero también en la expresividad de todo el ser sensible de la persona].

³⁵⁷ Ibid., p.60. Traducción: [en la extrañeza de los humanos entre sí, sino de los humanos capaces de una sociedad en la que el vínculo ya no es la integración de las partes en un todo].

una confusión entre lo sentido y el sentir, entre lo mismo y lo otro, entre yo y el otro, como en la doctrina sensualista. Esta ambigüedad, que acaba dando un carácter positivo a la alteridad, retirándole su especificidad en cuanto diferencia, se debe a que Lévinas interpreta la relación de reversibilidad que se da en el contacto entre el yo y el mundo, el yo y el otro, como una relación de *coincidencia* entre lo sentido y el sentir. Como veremos cuando analicemos esta relación que en el último Merleau-Ponty se empezaba a dibujar bajo la figura del *quiasmo*, dicha relación no es *solamente* simétrica: formalmente hay una simetría especular en la reversibilidad quiasmática, y, con todo, en el nivel del sentido se *produce* una diferencia. Por ello nunca hay una plena coincidencia entre el sentir y lo sentido, la palabra y el pensamiento, la expresión y el mundo y por ello, asimismo, en el encuentro con el otro, no sólo se manifiesta, bajo el esquema merleau-pontiano, un “conocimiento” del otro, sino que acontece el sentimiento de sorpresa, un acogimiento espontáneo del otro, una admiración ante esa distancia, esa diferencia radical, que se manifiesta por la no-coincidencia de lo tocado con el tocar, de lo visto con el ver. En *Lo Visible y lo invisible*, obra en la que profundizaremos en el último capítulo de esta disertación, Merleau-Ponty se pregunta cómo nombrar, cómo describir esa vivencia de otro, en la que cree gracias a su fe perceptiva. Lo que se encuentra, en primer lugar, no es un conocimiento del otro, es más bien, en el seno de la vida vivida, la interpelación del otro:

«la vida es vivida: en algún lado detrás de esos ojos, o más bien ante ellos, o incluso en torno a ellos, y proveniente de no sé qué doble fondo del espacio, otro mundo privado se hace visible a través de la trama del mío y, por un momento, es en él que yo vivo, ya no soy más que el que responde a esa interpelación que se me hace».³⁵⁸

Así pues, en primer lugar, hay una interpelación, un momento de suspensión que podríamos entender como una llamada a la respuesta ética. En un segundo momento, cuando entra en juego la reflexión, puedo ver las similitudes y las diferencias, puedo pensar en conocer o desconocer al otro. Sin embargo, aún en la percepción, y mucho más en la reflexión, se da un juego de distancias, *—écarts*, desviaciones, no-

³⁵⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p.23.

coincidencias— que abren una brecha, mostrando la diferencia radical del otro, que revelan, como un estallido fugaz, la alteridad del otro. Quizás la diferencia, en sentido fuerte, entre Merleau-Ponty y Lévinas, está en dónde se sitúa la alteridad: si en una exterioridad absoluta o en un cruce en el seno del mundo.

Para Lévinas, sin embargo, Merleau-Ponty antepone el conocimiento del otro, a la pregunta ética y subsume la diferencia en el vínculo intersubjetivo. Lévinas se pregunta si la apertura hacia el otro, que Merleau-Ponty expresa diciendo “yo me presto al otro”, es suficiente para entender las relaciones sociales:

«Can the social unity toward which it claims to proceed be thought solely on the basis of an intercorporeality understood as the solidarity of an organism in its *esthetic* unity? Is the handshake a “taking cognizance of” and as it were a *coinciding* of two thought-worlds in the mutual knowledge of one by the other? is it not in the difference –the proximity of one’s neighbour? In difference that, as proximity, can be reduced neither to an attenuated difference, nor to a partially abortive coincidence o assimilation, but a difference that, (...) is tendered by (...) non-in-difference, by responsibility-for-others; by *sentiment*, which originally is not “intentional pointing toward values” but rather peace breaking aperception-consciousness? Is it not, then an “attuning oneself to the other –that is, giving of oneself to him or her?»³⁵⁹

Para Lévinas el encuentro con el otro es un “darse al otro”. Para Merleau-Ponty un “prestar al otro”. Pero interpretar “prestar al otro” como una forma de coincidencia, aunque sea defectuosa, con el otro, ¿no es dejar de lado, justamente, esa no-coincidencia, que es diferencia? ¿No antepone Merleau-Ponty la interpelación del otro, en tanto que otro, como des-conocimiento, y no entanto, como ob-ligación? ¿No

³⁵⁹ V.V.A.A., *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, edición de Galen A. Johnson y Michael Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990, op. cit., p.64. Traducción: [La unidad social hacia la que pretende tender, ¿puede pensarse únicamente a partir de una intercorporeidad entendida como la solidaridad de un organismo en su unidad estética? ¿Acaso el apretón de manos es una “toma de conocimiento” y, por así decirlo, una coincidencia de dos mundos-pensamientos en el conocimiento mutuo de uno por el otro? ¿no es en la diferencia -en la proximidad del prójimo? ¿En la diferencia que, como proximidad, no puede reducirse ni a una diferencia atenuada, ni a una coincidencia o asimilación parcialmente abortada, sino a una diferencia que, (...) es ofrecida por (...) la no-in-diferencia, por la responsabilidad-por-los-otros; por el sentimiento, que originariamente no es “apuntar intencionalmente hacia los valores” sino más bien la paz que rompe la apercepción-conciencia? ¿No se trata entonces de una “sintonía” con el otro, es decir, una entrega a él?]

es la intercorporalidad una sede común, una malla de relaciones, no enteramente simétricas, sino, precisamente, quiasmáticas, a través de la que son posibles las distancias, tanto de proximidad como de lejanía, con el otro? ¿Es realmente Merleau-Ponty, en su “prestarse al otro”, indiferente al otro, no-responsable-hacia-los-otros? ¿No ha caracterizado también Merleau-Ponty en numerosos pasajes de sus textos la aparición del otro como una irrupción, como un sentimiento, mucho antes de preguntarse sobre la posibilidad de conocimiento del otro? ¿Puede la intersubjetividad, como intercorporalidad, en este contexto, ser entendida como lugar de relaciones interdependientes, que, lejos de subsumir lo otro en lo mismo, es creadora, produce la diferencia, revelándola? ¿Puede también esa arena común, la carne, el ser salvaje, ser un medio al que co-nacemos, en tanto que diferenciaciones? ¿Puede esa misma relación intercorporal, ese medio, cuestionar la misma separación absoluta entre mismo y lo otro?³⁶⁰

A la objeción de que sí hay sentimiento en el encuentro con el otro, según la descripción merleau-pontiana de la filosofía husserliana, como empatía, Lévinas señala que aún esta está expresada hasta el final sobre la base de un conocimiento de valores. Lévinas reconoce el valor ético del “prestarse al otro”, más elevado que el de “conocer al otro”, pero aún no tanto como el de “darse”, que es regalo desinteresado al otro. El prestarse implica una devolución a sí, el darse implica un éxtasis sin retorno.

³⁶⁰ Marina Garcés ve el pensamiento merleau-pontiano como un pensamiento profundamente antimoral, interpretando en ese sentido la recriminación de Lévinas: «En la pregunta por el nosotros, por tanto, el otro sigue ahí. Se libera de la prisión de su conciencia y de la objetivación de su posición sin disolverse en el anonimato, ni fundirse en un nosotros trascendente. Convertido en bisagra de mi apertura al mundo, lo que sí pierde el otro es su distancia. Por eso, tal como le recriminará Lévinas en el ensayo que le dedica en *Hors sujet*³⁶⁰, el de Merleau-Ponty es un pensamiento radicalmente antimoral. Frente a la sensualidad de la alteridad merleau-pontiana, que encuentra al otro en las articulaciones anónimas de un mundo común y en la opacidad de los cuerpos que se tocan sin conocerse, Lévinas, como es sabido, reivindica la dimensión fundamentalmente ética del rostro desnudo del otro absolutamente otro. Su distancia es la garantía de su diferencia imborrable y de la posibilidad de una relación de responsabilidad hacia él. Este carácter radicalmente antimoral del pensamiento de Merleau-Ponty es lo que aflora en la conocida polémica con Sartre que, más allá de las circunstancias histórico-políticas que la originaron, tiene en el fondo la dificultad de conciliar moral y política». A esta lectura creemos que le falta la consideración de la distancia de la no-coincidencia y de la relación quiasmática entre mismo y lo otro en el seno de la intercorporalidad merleau-pontiana. GARCÉS, Marina, «Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty». En : Eduardo Bello Reguera (ed.), *Maurice Merleau-Ponty 1908-2008*, vol. monográfico de *Daimon. Revista de Filosofía* 44 (2008), p.137.

Veremos con mayor profundidad las distintas posturas de los estudios sobre ontología y alteridad en Merleau-Ponty, muchos de los cuales parten de esta crítica de Lévinas, –crítica que, como veremos, también se encuentra en el ensayo de Lévinas «La Signification et le Sens»³⁶¹– cuando abordemos en el capítulo 8 «Interrogación filosófica» la lectura de *Lo visible y lo invisible* y reflexionemos sobre los conceptos merleau-pontianos de quiasmo y *chair* (carne). Antes, se hace necesario seguir el curso del desarrollo de intereses de Merleau-Ponty sobre el lenguaje que nos ayudarán, también, a entender las implicaciones del gesto expresivo en la interrogación y en el encuentro con el otro.

³⁶¹ LÉVINAS, Emmanuelle, «La Signification et le Sens», en *Humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1987.

5. LENGUAJE

«La palabra no es el “signo” del pensamiento, si se entiende con ello un fenómeno que anunciaría a otro como el humo anuncia el fuego».³⁶²

Al comprender cómo el lenguaje es para Merleau-Ponty un comportamiento, un gesto, y cómo la intersubjetividad es la arena común donde acontece la diferencia, podemos adentrarnos en las relaciones que guardan la expresión, el sentido y el otro a quien se dirige el gesto y a través del cual encuentro la verdad en una cierta configuración del sentido. Veamos cómo aparecen estas ideas en cuatro textos, en los que Merleau-Ponty indaga sobre el lenguaje y la relación intersubjetiva.

5.1. Gesto lingüístico y gesto corporal

Decíamos que la intersubjetividad se revela como la condición de posibilidad de la subjetividad. Veíamos ya en la *Fenomenología de la percepción*, cómo el gesto, tanto corporal como lingüístico, forma parte de ese mundo intersubjetivo al que nacemos y hacia el que nos dirigimos intencionalmente. Veíamos también que el lenguaje, entendido como comportamiento, como gesto, es uno de los objetos culturales esenciales en la percepción del otro:

«Hay, en particular, un objeto cultural que jugará un papel esencial en la percepción del otro: la lengua. En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mis frases y las del interlocutor vienen suscitadas por el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la que ninguno de nosotros es el creador».³⁶³

Es decir, el lenguaje, como gesto intencional, como comportamiento, tiene como función originaria la relación con el otro. Ya en la *Fenomenología de la percepción*, concretamente en el capítulo VI de la primera parte, «El cuerpo como expresión y la

³⁶² MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op.cit., p.198.

³⁶³ Ibid., p.366.

palabra», aparece la idea de que el lenguaje no es una especie de ropaje del pensamiento, que no hay un dentro y un afuera del lenguaje y del pensamiento, porque el lenguaje es un gesto de relación con el otro y lleva inscrito en él su sentido. Es decir, el pensamiento es consumado por el lenguaje: «la palabra no es el “signo” del pensamiento, si se entiende con ello un fenómeno que anunciaría a otro como el humo anuncia el fuego».³⁶⁴ La significación está en la palabra misma y esta tiene, bajo una significación conceptual, una significación existencial que apela directamente a la existencia del otro. Es a través de la expresión que se hace «existir la significación como una cosa en el mismo corazón del texto, la hace vivir en un organismo de vocablos, la instala en el escritor o en el lector como un nuevo órgano de los sentidos, abre un nuevo campo o una nueva dimensión a nuestra experiencia».³⁶⁵ Este nuevo campo es creación que posibilita la comunicación con el otro:

«El pensamiento y la expresión se constituyen, pues, simultáneamente, cuando nuestras adquisiciones culturales se movilizan al servicio de esta ley desconocida, tal como nuestro cuerpo se presta de pronto a un gesto nuevo en la adquisición del hábito. La palabra es un verdadero gesto y contiene su sentido, como el gesto contiene el suyo».³⁶⁶

Ya en este capítulo de la *Fenomenología de la percepción* se empieza a esbozar la idea de que el lenguaje es un gesto y que, en su originariedad, es un gesto expresivo, es el gesto que rompe el silencio primordial. Este gesto expresivo se distingue del gesto *instituido*, del lenguaje que usamos para hablar cotidianamente, de los gestos que hemos adquirido como hábitos:

«No obstante, está claro que la palabra constituida, tal como se da en la vida cotidiana, supone ya consumado el paso decisivo de la expresión. Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo del ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La

³⁶⁴ Ibid., p.198.

³⁶⁵ Ibid., p.199.

³⁶⁶ Ibid., p.200.

palabra es un gesto y su significación, un mundo».³⁶⁷

Estas ideas reaparecen en varias de sus obras posteriores, pero serán investigadas a la luz de un interés creciente por parte de Merleau-Ponty por la obra de Saussure. Así en «La percepción del otro y el diálogo» en su obra inacabada y publicada póstumamente *La prosa del mundo* (1951), en «Sobre la fenomenología del lenguaje» (1951) y «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» (1952), ambos artículos recogidos en *Signos*³⁶⁸. Veamos cómo Merleau-Ponty desarrolla la idea de gesto lingüístico en tanto que gesto corporal como relación primordial con la alteridad en estas obras y cómo esta idea nos va guiando hacia su concepción del sentido como articulación y como expresión. Cómo esta noción de sentido le llevará a establecer una distinción interna entre sentido en cuanto significación lógica y en cuanto valor expresivo³⁶⁹, distinción que se manifestaría en dos tipos de lenguaje: un lenguaje “operante”, “hablante” y un lenguaje “hablado”. Veremos en qué consisten estas distinciones y qué relaciones se establecen entre estos términos y la noción merleau-pontiana de intersubjetividad. Si, como veíamos, la intersubjetividad es un a priori y el lenguaje, en cuanto gesto, en cuanto comportamiento, subyace y al mismo tiempo aflora en la relación con el otro... ¿Habría que llegar a la conclusión de que el lenguaje se halla enraizado en la relación intersubjetiva presuponiéndola y a la vez estableciéndola? ¿Cuáles son las consecuencias epistemológicas, políticas y estéticas que se pueden extraer de esta idea de un lenguaje, cuya función primordial es la de apelar al otro, que está siempre por hacerse y, sin embargo, nos antecede y nos desborda?

5.2. Diálogo y alteridad

El habla posee un poder de decir más de lo que dice «palabra por palabra»³⁷⁰, de desbordarse, de adelantarse para lanzarnos a lo que vamos a comprender. La palabra anticipa, invade, transgrede. Pero «las significaciones adquiridas no contienen la

³⁶⁷ Ibid., p.201.

³⁶⁸ Aunque en el volumen *Signos*, aparece en primer lugar «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» seguido de «Sobre la fenomenología del lenguaje», hemos optado por exponer nuestra lectura de los mismos en el orden en que fueron escritos por el autor.

³⁶⁹ Con respecto a esta distinción del sentido en Merleau-Ponty véase el interesante artículo de Anne-Marie Roviello, «Les écarts du sens», artículo recogido en el libro *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, textos reunidos por Marc Richir y Etienne Tassin, Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

³⁷⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, «La percepción del otro y el diálogo», en *La prosa del mundo*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus, 1971, p.191.

significación nueva más que en estado de horizonte, es esta quien tendrá que reconocerse en aquellas e incluso al recuperarlas las volverá a olvidar en lo que tenían de parcial e ingenuo».³⁷¹ Así, encontramos pensamientos de Aristóteles en San Agustín, de este en Descartes, de Descartes en el propio Merleau-Ponty. Para este, entonces,

«el punto más alto de la verdad sigue pues siendo tan solo perspectiva y podemos comprobar, junto a la verdad de la adecuación que sería la del algoritmo –si es que alguna vez el algoritmo puede llegar a desprenderse de la vida pensante que lo sostiene–, una verdad por transparencia, por implicación y recuperación, una verdad, en la que participamos, no porque estemos pensando *la misma cosa*, sino porque, a cada uno a nuestro modo, nos concierne y nos alcanza a todos».³⁷²

El escritor se dirige al otro, como a alguien que vive una vida particular, que tiene su propia perspectiva, su propia experiencia, le interpela en su propia particularidad, convirtiendo en verdad «la más profunda parcialidad».³⁷³ El algoritmo «habla de las cosas y alcanza por añadidura a los hombres. El escrito habla a los hombres y a través de ellos alcanza la verdad».³⁷⁴ Aparece aquí, en «La percepción del otro y el diálogo», una idea recurrente en el pensamiento de Merleau-Ponty y que nos interesa retener: el hecho de que el lenguaje creador, que él denominará lenguaje hablante, es originario en tanto que relación con los otros y, a su vez, es a través de los otros como alcanza la verdad contenida en él. El poder más propio de la palabra se da entonces en el diálogo con el otro. Al dialogar no tengo al otro delante de mí, como un objeto, sino que más bien está a mi lado, detrás de mí «no en ese lugar que mi mirada aplasta y vacía de todo interior. Todo otro es otro yo mismo».³⁷⁵ Pero ¿cómo es posible salir del solipsismo? ¿Cómo si soy una totalidad, puede existir el otro que la limita? ¿Cómo es posible ver una cosa que se pone a ver? ¿Dónde se sitúa el otro para que yo lo vea como otro yo mismo? Merleau-Ponty responde que sólo puedo ver al otro como parte

³⁷¹ Ibid., p.192.

³⁷² Ibid., p.193.

³⁷³ Idem.

³⁷⁴ Idem.

³⁷⁵ Ibid., p.195.

de *mi campo* perceptivo:

«Desde el primer momento en que usé mi cuerpo para explorar el mundo, supe que aquella relación corporal con el mundo podía generalizarse, que se había establecido una ínfima distancia entre mí y el ser, que preservaba los derechos de una nueva percepción del mismo ser. El otro no se halla en ninguna parte en el ser, se desliza en mi percepción por detrás: la experiencia que llevo a cabo de mi aprehensión del mundo es lo que me hace capaz de reconocer otra experiencia y de percibir otro yo mismo, sólo con que, en el interior de mi mundo se esboce un gesto semejante al mío».³⁷⁶

Es a través del gesto, del comportamiento del cuerpo, que me encuentro con el otro. Compartimos un campo perceptivo, nos movemos en él, esbozamos gestos similares en nuestra exploración del mundo, como cuando el bebé sonríe reflejando en su rostro la expresión del adulto. Hay en el gesto del cuerpo algo que nos sitúa en el mismo mundo, lado a lado, y es quizás la intencionalidad del cuerpo, el ir del cuerpo hacia el mundo: «el mundo no es sólo para mí, sino para todo aquello que, en él, señala hacia él».³⁷⁷ El cuerpo del otro y los objetos a los que apunta, nunca son objetos para mí, porque están dentro de mi campo, dentro de mi mundo, son variantes de esa relación fundamental: «Un campo no excluye otro campo, como un acto de conciencia absoluta, por ejemplo una decisión, excluye otro, sino que tiende incluso, de por sí, a multiplicarse, ya que es la abertura a través de la cual, como cuerpo, me hallo “expuesto” al mundo».³⁷⁸ El campo carece de esa absoluta densidad de la conciencia que le hace imposible la aparición de otra conciencia, y «como generalidad que es, apenas se percibe a sí mismo más que como a uno de sus semejantes... esto significa que no habría otros para mí, ni otros espíritus, si yo no tuviese un cuerpo y si a su vez no lo tuviesen ellos, un cuerpo mediante el cual pueden deslizarse en mi campo».³⁷⁹ La aparición del otro es posible, pues, porque soy un campo, porque mi relación conmigo es ya generalidad: «encontramos al otro cómo encontramos nuestro cuerpo».³⁸⁰ Y nuestro cuerpo es, ya lo hemos visto, un sustrato anónimo que nunca

³⁷⁶ Ibid., p.198.

³⁷⁷ Ibid., p.199.

³⁷⁸ Idem.

³⁷⁹ Ibid., p.200.

³⁸⁰ Idem.

llego a aprehender totalmente, una especie de ausencia que no se adecua a sí misma y que es, sin embargo, apertura, apertura de un campo, ese campo que soy. Esa es, como ya anunciábamos en la introducción, la paradoja principal de la sensibilidad, que se da también en mi relación con el otro y con mi propio cuerpo: pareciera que lo sensible es lo más directamente aprehensible, que tenga un carácter de positividad y, sin embargo, su rasgo principal es la evanescencia. De este modo, el cuerpo es el estrato prerreflexivo a través del cual se abre mi campo perceptivo y a través del cual puedo ver al otro como a un yo mismo «pero siempre al margen de la reflexión, imposible de constituir, ya constituido siempre».³⁸¹ ¿Y qué papel juega en esta relación la palabra? Por lo pronto, dice Merleau-Ponty, prolonga y transforma esta relación silenciosa con el otro. Veíamos que nuestra relación con el otro se da a través de nuestra corporalidad y que:

«nuestra sensibilidad mundana, nuestra relación de sincronización con el mundo —o sea nuestro cuerpo—, tesis sub-tendida por todas nuestras experiencias, hace que nuestra existencia no tenga la densidad de un acto absoluto y único, hace de la “corporeidad” una significación transferible, hace posible una “situación común”, y, finalmente la percepción de otro nosotros mismos, sino en lo absoluto de su existencia efectiva, por lo menos en el bosquejo general que nos es accesible de él».³⁸²

Análogamente, en relación a ese «gesto particular que es la palabra»³⁸³, la solución que ofrece Merleau-Ponty es mostrar que, en la experiencia del diálogo, la palabra del otro «viene a alcanzar en nosotros nuestras significaciones, y nuestras palabras, como atestiguan las respuestas, van a tocar en él las suyas».³⁸⁴ Pero este uso más genérico del lenguaje supone otro, más fundamental:

«Como nuestra experiencia común a un mismo mundo supone que mi experiencia, a título original, es experiencia del ser, de la misma manera nuestra pertenencia a una lengua común o incluso al universo común del lenguaje supone una relación primordial mía con mi palabra que le da el valor de una

³⁸¹ Idem.

³⁸² Ibid., p.201.

³⁸³ Ibid., p.202.

³⁸⁴ Idem.

dimensión del ser, participable por X». ³⁸⁵

Es decir, que tenemos con la palabra una relación originaria, fundamental, de algún modo pertenecemos a ella y ella es como un terreno común que comparto con el otro: «La lengua común que hablamos es algo así como la corporeidad anónima que comparto con los otros organismos». ³⁸⁶ La palabra expresiva, en su sentido originario, «establece una situación común que ya no es únicamente comunidad de *ser*, sino comunidad de *hacer*. Aquí es donde verdaderamente tiene lugar la empresa de comunicación y donde el silencio parece roto». ³⁸⁷ Esa es la palabra “conquistadora”, el sentido originario del lenguaje: una palabra que manifiesta un sentido nuevo, que conquista nuevos espacios de sentido. La palabra expresiva «no se limita a hacer vibrar, en quien escucha, el aparato de las significaciones adquiridas (...): es preciso que su desenvolvimiento tenga el poder de lanzarse (...) hacia una significación que no poseíamos ni él ni yo». ³⁸⁸ Así el lenguaje operante hay que concebirlo al margen de cualquier significación ya instituida «como el acto único mediante el cual el hombre que habla se da a sí mismo un oyente, y una cultura que les sea común». ³⁸⁹ Este lenguaje operante es lo que yo tengo de más propio, «mi productividad» ³⁹⁰, y no obstante, no lo sería sino es para «hacer de ello sentido y comunicarlo; el otro que escucha y comprende, se encuentra conmigo en lo que tengo de más individual: es como si la universalidad del sentir, (...), dejara por fin de ser universal para mí, y se incrementara por fin con una universalidad reconocida». ³⁹¹ El acuerdo de los espíritus, la racionalidad, exige que «toda experiencia traiga consigo puntos de atracción para todas las ideas y que las ideas tengan una configuración. Este doble postulado es el de un “mundo”». ³⁹² Pero esta unidad de la que hablamos «como es más invocada que comprobada, como es casi invisible y está construida sobre el edificio de nuestros signos, la llamamos *mundo cultural* y llamamos palabra al poder que tenemos (...) de insuflar en la opacidad de lo sensible ese vacío que lo hará transparente». ³⁹³ Si, como

³⁸⁵ Idem.

³⁸⁶ Idem.

³⁸⁷ Idem.

³⁸⁸ Ibid., p.205.

³⁸⁹ Ibid., p.204.

³⁹⁰ Idem.

³⁹¹ Idem.

³⁹² Ibid., p.206.

³⁹³ Idem.

se decía al principio, mi percepción de otros seres vivos depende de «la evidencia del mundo sentido»³⁹⁴, del mismo modo, la percepción de otro verdadero Alter ego supone una precomprensión de su discurso, incluso en el momento en que este «amenaza con convertirse en no-sentido, tiene el poder de rehacernos a su imagen y de abrirnos a otro sentido».³⁹⁵ Este poder no puede darse ante mí como conciencia, sino en cuanto que somos palabra, en cuanto la palabra nos puede llevar a una nueva situación de conocimiento: como oyente y como hablante yo y el otro estamos inmersos en el lenguaje, reanudamos siempre un esfuerzo antiguo, «en el que estamos injertados, y que es la manifestación, el devenir de la verdad».³⁹⁶ Así, el fundamento de la verdad está inserto en el tiempo, es una apertura del momento al conocimiento, a los cambios y reanudaciones del sentido. Aunque seamos totalidades, en el momento de serlo, hablamos, y hay alguien que escucha. Otra totalidad que escucha:

«en la palabra se realiza el imposible acuerdo de las dos totalidades rivales, (...) porque [esta] nos concierne, nos alcanza de través, nos seduce, nos arrastra, nos transforma en el otro, y a él en nosotros, porque acaba con los límites de lo mío y de lo no-mío y hace cesar la alternativa de lo que tiene para mí sentido y de lo que para mí es no-sentido, de mí como sujeto y del otro como objeto».³⁹⁷

La palabra es pues el medio al que nacemos y a través del cual es posible el encuentro con el otro, no como sujeto trascendental, no como conciencia constituyente, sino como cuerpo, como campo perceptivo, como palabra. Mi encuentro con el otro sólo es posible en la experiencia, fuera de la reflexión, no es comprobable y de todas las experiencias, la más originaria, la más fundamental, es la de mi encuentro con el otro a través del diálogo, a través de una expresión creadora, a través de la función primordial de la palabra que es la de dar sentido. Sin embargo, si las dos totalidades acaban por encontrarse en la arena común del lenguaje que los despoja de su identidad como conciencia constituyente, de su identidad subjetiva, ¿no se corre el riesgo de anular la diferencia? ¿De anular, finalmente la alteridad? Quizás esta crítica se puede intuir ya en el final de este texto: el peligro de la totalización de lo mismo en ese

³⁹⁴ Idem.

³⁹⁵ Ibid., p.207.

³⁹⁶ Idem.

³⁹⁷ Ibid., p.209.

mundo cultural, en esa historia que parecería engullir lo singular, lo otro. Pero a nuestro parecer esta lectura de Merleau-Ponty no atiende a la caracterización de la subjetividad merleau-pontiana que, como veíamos en la primera parte de este trabajo, está, de cuajo, fundamentada en la intersubjetividad, en una intersubjetividad que es intercorporalidad. El cuerpo y la conciencia perceptivas son campos de apertura, no conciencias constituyentes, totalidades. Y por eso, no tiene sentido hablar en este contexto de una alternativa entre identidad y alteridad. Esas distinciones se diluyen en un espacio entre campos perceptivos, que, a su vez, y precisamente por ser un campo de apertura, es singular y no se deja alienar. Sólo la conciencia constituyente tiene tendencia colonizadora. Sólo con ella existe el peligro de totalizar lo otro.

Prosigamos con nuestra lectura al encuentro de las ideas merleau-pontianas sobre los temas que venimos explorando: el gesto como palabra, como gesto corporal, el sentido, la alteridad.

5.3. Fenomenología y lenguaje

En «Sobre la fenomenología del lenguaje», Merleau-Ponty describe el lenguaje desde el punto de vista fenomenológico, es decir desde el punto de vista del «sujeto hablante que hace uso de su lengua como un medio de comunicación con una comunidad viviente»³⁹⁸, como una unidad en contraste con la visión de los lingüistas que ven las lenguas habladas como el resultado de azares independientes entre sí. Esta unidad se presenta como un «sistema todos cuyos elementos concurren a un esfuerzo de expresión único vuelto hacia el presente o el porvenir, y por consiguiente gobernado por una lógica actual».³⁹⁹ Merleau-Ponty se pregunta si es posible sencillamente yuxtaponer las dos perspectivas, la sincrónica y la diacrónica; en términos saussureanos, la del lenguaje como objeto de pensamiento y la del lenguaje como vivido y actual. Su respuesta aduce que estas dos perspectivas no se yuxtaponen, sino que se sobreponen la una a la otra, se entrelazan a través de una relación dialéctica. En primer lugar y considerando el lenguaje desde un corte transversal, la sincronía encierra la diacronía: «El pasado del lenguaje ha empezado siendo presente, la serie

³⁹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, «Sobre la fenomenología del lenguaje» en *Signos*, traducción de Caridad Martínez y Gabriela Oliver, Barcelona: Seix Barral, 1964, p.103.

³⁹⁹ Idem.

de los hechos lingüísticos fortuitos que la perspectiva objetiva pone en evidencia se ha incorporado a un lenguaje que, en cada momento, era un sistema dotado de una lógica interna».⁴⁰⁰ Por otro lado, «la diacronía engloba a la sincronía. Si, considerado según un corte longitudinal, el lenguaje implica azares, es preciso que el sistema de la sincronía en cada momento implique fisuras en las que el acontecimiento bruto puede venir a insertarse».⁴⁰¹ Así, Merleau-Ponty se impone una doble tarea: por un lado, «encontrar un sentido en el devenir del lenguaje»,⁴⁰² es decir, en la perspectiva diacrónica, teniendo en cuenta que las formas de expresión se transforman por la caída en desuso, su pérdida de expresividad, y eso es lo que, paradójicamente, permite que aparezcan nuevas formas expresivas; por otro lado, hay que entender que, «como la sincronía no es más que un corte transversal sobre la diacronía, el sistema que se realiza en ella nunca está completamente en acto, admite siempre cambios latentes o en incubación, nunca está hecho de significados absolutamente unívocos que puedan explicitarse totalmente bajo la mirada de una conciencia constituyente transparente».⁴⁰³ Este sistema no debe ser entendido como un edificio de significados lingüísticos rigurosamente articulados según un plan, sino como «un conjunto de gestos lingüísticos convergentes, cada uno de los cuales se definirá no tanto por su significado como por su valor de uso».⁴⁰⁴ De este modo la síntesis entre ambas perspectivas (lenguas particulares, lengua universal) deviene problemática: la universalidad no se dará desde la particularidad de las lenguas, ascensionalmente, llegando a un fundamento universal para toda lengua particular. La universalidad se da, por el contrario,

«por un paso oblicuo de tal lengua que yo hablo y que me inicia en el fenómeno de la expresión a tal otra lengua que yo aprendo a hablar y que practica el acto de expresión según un estilo completamente diferente, dado que las dos lenguas, y en último término, todas las lenguas dadas, no son totalmente comparables más que a la llegada y como totalidades, sin que puedan reconocerse en ellas los

⁴⁰⁰ Ibid., p.104.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² Idem.

⁴⁰³ Idem.

⁴⁰⁴ Idem.

elementos comunes de una estructura categorial única». ⁴⁰⁵

La fenomenología del lenguaje enseña pues que esta dialéctica es efectiva, que las dos perspectivas no se yuxtaponen, sino que están estrechamente imbricadas una en la otra, sin llegar nunca a una síntesis. El movimiento de esta dialéctica revela una relación interdependiente entre la particularidad y la universalidad: «lógica en la contingencia, sistema orientado, y que sin embargo elabora siempre casualidades, reasunción de lo fortuito en una totalidad que tiene un sentido, lógica hecha carne». ⁴⁰⁶

Ahora Merleau-Ponty vuelve su atención a la lengua viva para poner de manifiesto que su valor expresivo «no es la suma de los valores expresivos en “la cadena verbal”» ⁴⁰⁷, sino que por el contrario «forman sistema en la sincronía en el sentido de que cada uno de ellos sólo significa la diferencia con respecto a los demás –los signos, como dice Saussure, son esencialmente “diacríticos”– y como es verdad de todos, no hay en la lengua más que diferencias de significado». ⁴⁰⁸ Es decir, lo que se significa cuando se habla, no viene inscrito en cada signo, sino en los intersticios entre los signos, en sus relaciones diferenciales. Veremos cómo esta idea volverá a ser expuesta por Merleau-Ponty en «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» obra en la que continúa su diálogo con Saussure. Por lo pronto, Merleau-Ponty ve en el modo en cómo el niño adquiere el lenguaje una posible clave para entender el lenguaje como una forma de intencionalidad corporal. Cuando el niño aprende el lenguaje, no lo hace adquiriendo los elementos del lenguaje uno a uno, sino zambulléndose en un todo, asumiendo lo que Merleau-Ponty llama “un estilo” general de la palabra. Los elementos del lenguaje que utilizo al hablar dependen de este estilo general, se organizan según él sin que tenga necesidad de representármelos.

La palabra es, pues, comparable a un gesto:

«lo que ella está encargada de expresar guardará con ella la misma relación que el blanco con el gesto que apunta a él, y nuestras observaciones sobre el funcionamiento del mecanismo significante implicarán ya una determinada

⁴⁰⁵ Ibid., p.105.

⁴⁰⁶ Idem.

⁴⁰⁷ Idem.

⁴⁰⁸ Idem.

teoría del significado que la palabra expresa. Mi enfoque corporal hacia los objetos del mundo a mi alrededor está implícito, y no supone ninguna tematización, ninguna “representación”, de mi cuerpo ni de mi medio». ⁴⁰⁹

Y continúa con la comparación entre gesto corporal y palabra: «El significado anima la palabra como el mundo anima mi cuerpo: por una secreta presencia que despierta mis intenciones sin desplegarse ante ellas». ⁴¹⁰ Así, la intención significativa no es más que «un vacío determinado a llenar por palabras, el exceso de lo que quiero decir sobre lo que es o lo que ha sido dicho». ⁴¹¹ Esto acarrea tres consecuencias: en primer lugar, «que los significados de la palabra son siempre ideas en el sentido kantiano, los polos de un cierto número de actos de expresión convergentes que imantan el discurso sin ser propiamente dados por su cuenta». ⁴¹² En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, que «la expresión nunca es total» ⁴¹³. En tercer lugar, que la expresión no es una operación secundaria, es decir, que no tengo primero un pensamiento significativo que la expresión exteriorizaría, sino que, al expresar, tomo posesión de los significados. Es decir: la tematización de lo significado es el resultado de la palabra y no al contrario.

Esta tercera consecuencia es de suma importancia y Merleau-Ponty abundará en su alcance. En efecto, nos dice, «expresar, para el sujeto hablante, es tomar conciencia; no expresa solamente para los demás, expresa para saber él mismo lo que se propone». ⁴¹⁴ Es decir, si con la palabra queremos determinar “cierto vacío”, no es sólo para mostrar a los demás ese vacío, sino para comprender «de qué hay falta y privación». ⁴¹⁵ ¿Y cómo logra hacer esto?, se pregunta Merleau-Ponty. La intención significativa primero se conoce a sí misma buscando su equivalente en el sistema de «significados ya parlantes» ⁴¹⁶ que tiene a disposición en su mundo cultural. A partir de la disposición de estos, crea una configuración distinta que suscita «en el oyente el presentimiento de un significado distinto y nuevo y lleva a cabo, en el que habla o el

⁴⁰⁹ Ibid., p.107.

⁴¹⁰ Idem.

⁴¹¹ Idem.

⁴¹² Idem.

⁴¹³ Idem.

⁴¹⁴ Ibid., p.108.

⁴¹⁵ Idem.

⁴¹⁶ Idem.

que escribe el anclaje del significado inédito en los significados ya disponibles».⁴¹⁷ Y han llegado a ser disponibles porque han sido instituidos en un pasado, como significados «a los que yo puedo recurrir, que *yo tengo*»⁴¹⁸ a través de una operación expresiva de la misma clase. Es decir, la operación expresiva instituye nuevos significados a partir de los significados disponibles y lo hace a través de lo que Merleau-Ponty llama «una deformación coherente» de los significados disponibles. Esta deformación coherente es una ordenación, una articulación, inéditas, que hace que aparezca un nuevo sentido. Y este nuevo sentido se resume en la cultura, de modo que el sujeto hablante podrá «ir derecho al todo, no tendrá necesidad de reactivar todo el proceso, lo poseerá en grado eminente en su resultado, una tradición personal e interpersonal habrá sido fundada.»⁴¹⁹ Entonces,

«La palabra, en cuanto es distinta de la lengua, es ese momento en que la intención significativa muda aún y completamente en acto, se muestra capaz de incorporarse a la cultura, a la mía y a la de los demás, de formarme y formarlos transformando el sentido de los instrumentos culturales».⁴²⁰

Merleau-Ponty se pregunta a continuación por el alcance filosófico de tales descripciones desde la fenomenología. Aquí expone su crítica fundamental a Husserl: para este la fenomenología, la exploración fenomenológica del *Lebenswelt*, no es sino una propedéutica de la verdadera filosofía. Sin embargo, remarca Merleau-Ponty, si en los últimos escritos de Husserl

«el retorno al “mundo vivido” se considera como un primer paso absolutamente indispensable, es sin duda alguna porque tiene consecuencias para el trabajo de constitución universal que debe seguir, porque desde ciertos puntos de vista algo del primer paso permanece en el segundo, porque está conservado en él de algún modo, porque nunca, por consiguiente, se le ha adelantado del todo y porque la fenomenología es ya filosofía»⁴²¹

Es decir, para Merleau-Ponty, la fenomenología, lejos de ser un paso previo para la

⁴¹⁷ Idem.

⁴¹⁸ Idem.

⁴¹⁹ Ibid., p.110.

⁴²⁰ Idem.

⁴²¹ Idem.

filosofía, es ya filosofía. Y lo es porque la filosofía,

«debe reflexionar sobre el modo de presencia del objeto al sujeto, la concepción del objeto y la concepción del sujeto tal como aparecen a la revelación fenomenológica en lugar de sustituirlas por la relación del objeto al sujeto tal como se la concibe en una filosofía idealista de la reflexión total».⁴²²

Y esto resulta todavía más importante cuando se trata de la fenomenología del lenguaje: si la dialéctica que describe Merleau-Ponty entre palabra y lenguaje es tal, «¿cómo la fenomenología de la palabra no iba a ser también filosofía de la palabra, ¿cómo, después de ella, iba a haber lugar para una elucidación de grado superior? Nos es absolutamente forzoso subrayar el sentido filosófico del retorno a la palabra».⁴²³ El fenómeno de la encarnación no es atribuible «a una simple apariencia psicológica»⁴²⁴, que se desvanece ante el pensamiento serio que pone una conciencia constituyente y a mi cuerpo como objeto; la percepción de los demás me impide verlo así, «pues, en la experiencia de los demás, de un modo más claro (*pero no de un modo distinto*) que en la palabra o en el mundo percibido, capto inevitablemente mi cuerpo como una *espontaneidad que me enseña lo que yo no podría saber sino por ella*».⁴²⁵ La posición de otros yo, «no es posible si es la *conciencia* quien debe efectuarla»⁴²⁶, ya que la conciencia es constituyente y eso nos lleva al círculo solipsista que Merleau-Ponty ha ido denunciando en las obras que hemos ido viendo, ya desde la *Fenomenología de la percepción*. Esta dificultad no es sobrepasada por Husserl en la quinta *Méditation Cartésienne*, simplemente es expuesta y pasada por alto. En efecto, Husserl propone esta problemática solución: «puesto que yo tengo la idea de los demás, es pues que, de alguna manera, la dificultad mencionada, *ha sido, de hecho, superada*».⁴²⁷ Merleau-Ponty responde que sólo podrá estar superada

«si el que, en mí, percibe a los demás, es capaz de pasar por alto la radical contradicción que hace imposible la concepción teórica de los demás, o mejor dicho (...) capaz de vivir esa contradicción como la definición misma de la

⁴²² Ibid., p.111.

⁴²³ Idem.

⁴²⁴ Ibid., p.112.

⁴²⁵ Idem.

⁴²⁶ Idem.

⁴²⁷ Idem.

presencia de los demás. Ese sujeto, que se siente constituido en el momento en que funciona como constituyente, es mi cuerpo». ⁴²⁸

La fenomenología, para Merleau-Ponty, enseña a conocer «lo que ninguna conciencia constituyente puede saber: mi pertenencia a un mundo “preconstituido”». ⁴²⁹ Pero ¿cómo podría ver algo que no he constituido?

«Para que el alter ego y el otro pensamiento se me aparezcan, es preciso que yo sea *yo* de este cuerpo mío, pensamiento de esta vida encarnada. El sujeto que realiza la transgresión intencional sólo podría hacerlo por cuanto está situado. La experiencia de los demás es posible en la medida exacta en la que la situación forma parte del Cogito». ⁴³⁰

Entonces, dice Merleau-Ponty, habría que:

«tomar al pie de la letra lo que la fenomenología nos ha enseñado acerca de la relación de lo significante y lo significado. Si, en efecto el fenómeno central del lenguaje es el acto común de lo significante y de lo significado, le quitaríamos su virtud realizando por adelantado en un cielo de las ideas el resultado de las operaciones expresivas, perderíamos de vista el *paso* que ellas dan de los significados ya disponibles a aquellos que estamos construyendo o adquiriendo». ⁴³¹

Habría entonces dos momentos de aparición de la verdad: el momento de anticipación (*Vorhaben*) por la cual «cada palabra o cada verdad adquirida abre un campo de conocimiento» ⁴³², y la «resolución simétrica (*Nach Vollzug*), por la cual concluimos ese devenir de conocimiento o ese comercio con los demás y los contraemos en una nueva visión». ⁴³³ Es decir, las operaciones expresivas del presente resumen, salvan, conservan las del pasado, las ya existentes (y vemos aquí la huella del pensamiento hegeliano en Merleau-Ponty). La verdad es, pues, una “transgresión intencional”:

⁴²⁸ Idem.

⁴²⁹ Ibid., p.113.

⁴³⁰ Idem.

⁴³¹ Ibid., p.113.

⁴³² Ibid., p.114.

⁴³³ Idem.

«Decir una verdad es decir que, cuando mi reasunción encuentra al fenómeno antiguo o extranjero y cuando la expresión lograda libera lo que estaba cautivo en el ser desde siempre, en el espesor del tiempo personal e interpersonal se establece una comunicación interior por la cual nuestro presente se convierte en verdad de todos los demás acontecimientos cognoscentes». ⁴³⁴

La verdad es como una «cuña en el presente»⁴³⁵ que va a continuar excitando nuestro pensamiento, va a continuar significando y va a motivar nuevas verdades quizás más «comprensivas que aquélla»⁴³⁶: «la verdad es otro nombre de la sedimentación». ⁴³⁷ Husserl, dice Merleau-Ponty, escribe en sus últimos escritos que «la palabra realiza una “localización” y una “temporalización” de un sentido ideal, que, según su sentido de ser, no es local ni temporal». ⁴³⁸ Habría, pues, en el conocimiento y en la aparición de la verdad ese movimiento dialéctico que se daba entre significante y significado, entre palabra y lengua: la existencia ideal descendería a la localidad y a la temporalidad, e inversamente, la palabra fundaría la idealidad. Pero esto no sería posible si se piensa en los dos términos extremos, idealidad y localidad/temporalidad, hace falta esa “transgresión intencional” de la que hablaba Merleau-Ponty, para que la existencia ideal se funde en la palabra, ya que esta transgresión, que dará como fruto la expresión creadora, interpela al otro, lo solicita y por ello «instaura y restaura en “Logos” del mundo cultural». ⁴³⁹

Merleau-Ponty concluye que «lo propio de una filosofía fenomenológica nos parece ser, pues, establecer a título definitivo el orden de la espontaneidad enseñante que es inaccesible al psicologismo y al historicismo no menos que a las metafísicas dogmáticas». ⁴⁴⁰

En definitiva,

«cuando yo hablo o cuando comprendo, experimento la presencia de los demás

⁴³⁴ Idem.

⁴³⁵ Idem.

⁴³⁶ Idem.

⁴³⁷ Idem.

⁴³⁸ Ibid., p.115.

⁴³⁹ Ibid., p.115.

⁴⁴⁰ Idem.

en mí o de mí en los demás, que es la dificultad de la teoría intersubjetiva, la presencia de lo representado que es la dificultad de la teoría del tiempo, y comprendo por fin lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl: “la subjetividad trascendental es intersubjetividad”». ⁴⁴¹

A través de la lectura de este texto vemos aparecer problemáticas que ya habían sido esbozadas en las primeras obras de Merleau-Ponty y que ahora son de hecho reelaboradas a la luz de su estudio de la obra de Saussure. La reflexión sobre la relación dialéctica entre diacronía y sincronía como base de su reivindicación de la fenomenología en tanto que verdadera filosofía, y como base de su concepción de la palabra como gesto y de la expresión como gesto originario de apertura del sentido, conlleva, además, una reflexión sobre la alteridad que se desliza hacia una concepción de la intersubjetividad como intercorporalidad. La verdad aparece en el esfuerzo expresivo que nace de una intencionalidad significativa del cuerpo, que va hacia al mundo y hacia los otros. Esta intencionalidad, es de algún modo transgredida por la palabra, mostrando esta una verdad que es sedimentación, en el sentido de que recoge los elementos significantes disponibles y a través de una nueva configuración, que es el esfuerzo de expresión, opera una apertura del sentido. Hay asunción de los elementos previos y aparición de un espacio nuevo de intelección.

5.4. Lenguaje indirecto

En «El lenguaje indirecto y las voces del silencio», Merleau-Ponty también empieza dialogando con Saussure. Este, según Merleau-Ponty, considera la lengua como un todo que nos precede y el sentido se halla en la relación de los elementos y no en cada elemento, en cada signo individual: «cada signo marca una separación de sentido entre él y los demás». ⁴⁴² Por ello, «la lengua está hecha de diferencias sin términos, o, más exactamente, los términos en ella no son engendrados sino por las diferencias que aparecen entre ellos». ⁴⁴³ Esta idea contradice al sentido común, ya que, dice Merleau-Ponty, se podría objetar que si los términos no tienen sentido por sí mismos, es difícil ver cómo podría establecerse una diferencia entre ellos, y si, por otra parte, la

⁴⁴¹ Idem.

⁴⁴² MERLEAU-PONTY, Maurice, «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» en *Signos*, traducción de Caridad Martínez y Gabriela Oliver, Barcelona: Seix Barral, 1964, p.49.

⁴⁴³ Idem.

comunicación se diera «del todo de la lengua hablada al todo de la lengua oída, sería necesario saber la lengua para aprenderla...»⁴⁴⁴ La objeción, según Merleau-Ponty es del mismo tipo que las paradojas de Zenón: se supera «por el uso de la palabra».⁴⁴⁵ Este círculo «que hace que la lengua se preceda (...) se enseñe por sí misma y sugiera su propio desciframiento, es quizás el prodigio que define el lenguaje».⁴⁴⁶ Con todo, de hecho, la lengua se aprende, y, en ese sentido, parecería que hay que ir de las partes al todo. Sin embargo, el todo que se propone en la interpretación merleau-pontiana de las tesis de Saussure, no es una totalidad lógica, «cuyos elementos pueden deducirse de una sola idea»,⁴⁴⁷ ni es un «todo explícito y articulado de la lengua completa». Sino que, puesto que Saussure niega a «los signos cualquier otro sentido que no sea el “diacrítico”, no puede fundar la lengua sobre un sistema de ideas positivas».⁴⁴⁸ Es decir, precisamente porque el signo surge de esa diferenciación en la lengua, su sentido “diacrítico”, la lengua no se construye a partir de una serie de conceptos substantivos. La unidad de la que habla Saussure es estructural, es una unidad de coexistencia, «como la de los elementos de una bóveda que se sostienen una a otro. En un conjunto de este tipo, las partes aprendidas de la lengua valen de entrada como un todo y los progresos se harán menos por adición y yuxtaposición que por la articulación interna de una función ya completa a su manera».⁴⁴⁹ En el desarrollo del lenguaje en los niños, se observa que las unidades lingüísticas funcionan como unidades lingüísticas más complejas: por ejemplo, el fonema como palabra y la palabra como frase. Es decir, el niño utiliza la palabra para referirse a una extensión más amplia del lenguaje, al todo de la lengua: «La intuición de Saussure se precisa: con las primeras oposiciones fonemáticas el niño es iniciado al enlace lateral del signo al signo como base de una relación final del signo al sentido, bajo la forma especial que ese enlace ha recibido en la lengua de que se trata».⁴⁵⁰ Es decir, los niños anticipan en sus expresiones primeras, toda la lengua como forma de expresión: «El todo de la lengua hablada a su alrededor le arrastraría como un remolino, le tentaría por sus articulaciones internas y le conduciría *casi* hasta el momento en que todo ese ruido

⁴⁴⁴ Idem.

⁴⁴⁵ Idem.

⁴⁴⁶ Idem.

⁴⁴⁷ Idem.

⁴⁴⁸ Idem.

⁴⁴⁹ Idem.

⁴⁵⁰ Ibid., p.50.

querrá decir algo».⁴⁵¹ El niño nace al lenguaje, está rodeado por él y acaba entrando en su dominio «cuyas puertas se diría que no se abren más que desde el interior».⁴⁵² Es porque el signo es diacrítico por lo que tiene un interior que acaba por atraer un sentido nacido de la coexistencia lateral con otros signos: «este sentido que nace al borde de los signos, esta inminencia del todo en las partes se encuentra en toda la historia de la cultura. (...) La cultura no nos da nunca, por consiguiente, significaciones absolutamente transparentes, la génesis del sentido no llega nunca a su término».⁴⁵³ Así, la lengua se conforma como estructura arquitectónica cambiante, de signos que adquieren sentido por su coexistencia lateral, lo cual, dice Merleau-Ponty, nos impediría ver la relación entre el lenguaje y el sentido como se acostumbra a ver: a saber, como si el sentido fuera trascendente a los signos, como el pensamiento lo sería al lenguaje, y, al mismo tiempo, el sentido sería inmanente a los signos, cada signo significaría por sí mismo. La propuesta de Saussure, según la lectura merleau-pontiana, pone este esquema en entredicho: el sentido, como veíamos, estaría en los intersticios entre los signos, dependerían de su posición en la arquitectura del lenguaje. El sentido estaría pues articulado en esas relaciones entre signos y afloraría en cada nueva construcción de un modo distinto. Eso hace que el lenguaje nunca sea absolutamente transparente: «Hay, pues, una opacidad en el lenguaje: en ninguna parte cesa para dejar sitio al sentido puro, nunca está limitado sino por más lenguaje y el sentido sólo aparece en él engastado en las palabras. Igual que una charada, no se comprende sino por la interacción de los signos, cada uno de los cuales por separado es equívoco o banal, y la reunión de los cuales es lo único que les da sentido».⁴⁵⁴ Vemos pues cómo reaparecen los temas que ya habían sido esbozados en la *Fenomenología de la percepción*: el lenguaje es un todo, en el que nos zambullimos al nacer, su sentido no está en cada signo, sino en la intersección de los mismos y el pensamiento no es el texto original al que la palabra debiera referirse, sino bien al contrario, el pensamiento se mueve y aflora a través del lenguaje y es este el que confiere sentido:

⁴⁵¹ Idem.

⁴⁵² Idem.,

⁴⁵³ Ibid., pp.51/52.

⁴⁵⁴ Ibid., p.52.

«El sentido es el movimiento total de la palabra y esta es precisamente la razón de que nuestro pensamiento circule por el lenguaje. Esta es también la razón de que lo atraviese igual que el gesto sobrepasa los puntos de paso. En el instante mismo en que el lenguaje llena nuestro espíritu hasta los bordes, sin dejar menor sitio a un pensamiento que no sea cogido en su vibración, y en la medida precisamente en que nos abandonamos a él, él va más allá de los “signos” hacia el sentido de éstos».⁴⁵⁵

Ahora bien, lo mismo que Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, cabe entonces distinguir entre dos usos del lenguaje: el uso empírico del lenguaje dado y el uso creador. La expresión creadora es ese esfuerzo continuo e inacabado de dar sentido, de articular un discurso, construir arquitecturas que ofrezcan modos de ver aquello de lo que hablamos, aquello que queremos comprender. La verdad sería aquello que articulamos en el lenguaje en nuestro intento comprensivo, –¡pero, atención!– esto no conduce a una especie de vago relativismo, puesto que a la verdad se llega con los otros y el todo del lenguaje se sostiene y se modula también en el seno de las relaciones intersubjetivas. Esta idea del conocimiento como esfuerzo de expresión y como un camino que es recorrido con los otros, la planteará también en *Elogio y posibilidad de la filosofía* de este modo:

«La expresión supone alguien que se expresa, una verdad que él expresa, y los otros, ante los que se expresa. El postulado de la expresión y de la filosofía puede ser satisfecho simultáneamente por estas tres condiciones. La filosofía no puede ser un “mano a mano” del filósofo con lo verdadero, un juicio llevado desde lo alto sobre la vida, sobre el mundo, sobre la historia, como si el *filósofo no estuviera en ello*, y la filosofía no puede ya subordinar la verdad interiormente reconocida a ninguna instancia exterior».⁴⁵⁶

Merleau-Ponty compara entonces el trabajo del escritor con el del pintor. En una bellísima descripción sobre un film pasado a cámara lenta, en el que se muestra a Matisse pintando y en el que se aprecia el gesto del pintor, tanteando con el pincel

⁴⁵⁵ Ibid., p.53.

⁴⁵⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Elogio y posibilidad de la Filosofía*, traducción de Cayetano Aranda Torres, El Ejido: Universidad de Almería, 2009, p.107.

antes de hacer el trazo como si fuera un bastón de ciego que buscara el lugar en el espacio de la tela donde dejar su impronta, advirtiendo las infinitas direcciones posibles, pero tomando sólo una, Merleau-Ponty pone de relieve esa búsqueda que es el esfuerzo de expresión y que en la palabra se da de un modo parecido. El escritor,

«tantea en torno a una intención de significar que no se guía por un texto, que precisamente está escribiéndolo. Si queremos hacerle justicia, tenemos que evocar algunos de los que hubieran podido estar en su lugar, y se han rechazado, sentir cómo habrían de otro modo conmovido y desquiciado la cadena del lenguaje, hasta qué punto esta palabra era realmente la única posible, si este significado debía venir al mundo...»⁴⁵⁷

Según Merleau-Ponty se debe considerar el momento antes de que aparezca la palabra, el silencio anterior a la palabra, como se considera el espacio blanco de la tela antes de que el pintor deje su trazo. Si se quiere comprender esta función expresiva del lenguaje, que es su función de origen, debe hacerse una reducción, volver a pensar en el lenguaje desde ese silencio previo, «mirarlo como los sordos miran a los que hablan».⁴⁵⁸ Haciendo esta reducción veremos que siempre hay un lenguaje tácito, y que las artes “mudas” hablan a su manera. Malraux –con quien Merleau-Ponty dialoga en todo este texto– planteaba en *Les voix du silence*⁴⁵⁹ que el pintor moderno abandona la naturaleza para volver al sujeto. Para Merleau-Ponty, por el contrario, la pintura moderna plantea el problema precisamente de cómo comunicar «sin la ayuda de una Naturaleza preestablecida»⁴⁶⁰, es decir, de algún modo reflexiona sobre la expresión como articulación de sentido. Este “dar sentido” de la expresión ha estado siempre en la base de cualquier gesto expresivo, así incluso en los pintores clásicos, aunque no teorizaran sobre ello. Toda forma de expresión remite a una reflexión sobre ese gesto que rompe el silencio primordial, que es gesto expresivo por antonomasia. Sin embargo, no por ello el pintor o el escritor dejan de referirse al mundo. La expresión siempre se refiere al mundo, es alusiva al mundo, al que se intenta llegar siempre. Tal y como dice Isabel Matos Dias,

⁴⁵⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, «El lenguaje indirecto y las voces del silencio», op.cit., p.56.

⁴⁵⁸ Idem.

⁴⁵⁹ Cf., MALRAUX, A., *Les voix du silence*, Paris: Gallimard, 1951.

⁴⁶⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, «El lenguaje indirecto y las voces del silencio», op.cit., p.63.

«Dans cette perspective, chaque œuvre d'art est *pars totalis*, expression de l'inscription du Monde dans la vie de son auteur : l'œuvre d'art est une concrétion ou une singularisation de l'universalité, ce qui revient à dire que la totalité est inscrite dans la partie et que chaque partie participe par inhérence à la totalité que l'œuvre d'art exhibe aussi».⁴⁶¹

Ese gesto no tendría sentido, no alcanzaría significación alguna si no fuera un gesto hecho hacia el otro. El gesto expresivo tiene sentido porque es un gesto expuesto al otro que, de algún modo, implica mi vinculación con el otro: «es en los demás donde la expresión cobra relieve y se hace verdaderamente significado».⁴⁶² Entonces, el pintor en su trabajo hace una “triple asunción”: resume lo que ve en el mundo, lo que ya estaba en sus anteriores obras, lo que aparece en las obras de los demás. Este asumir el pasado, los demás, el mundo,

«que hace de la operación expresiva algo así como una eternidad provisional, no es solamente metamorfosis en el sentido de los cuentos de hadas -milagro, magia, creación absoluta en una soledad agresiva-, es también respuesta a lo que el mundo, el pasado, las obras hechas preguntaban, cumplimiento, fraternidad. Husserl ha empleado la bella expresión *Stiftung* –fundación o establecimiento–, para designar en primer lugar la fecundidad ilimitada de cada presente que, precisamente porque es singular y porque pasa, no podrá nunca dejar de haber sido y por consiguiente de ser universalmente, pero sobre todo la de los productos de la cultura que siguen teniendo valor después de su aparición y abren un campo de búsquedas en que reviven perpetuamente».⁴⁶³

Todo este proceso expresivo, esta búsqueda del lenguaje hacia la verdad, se aloja en el cuerpo, que es:

⁴⁶¹ MATOS-DIAS, Isabel, *Merleau-Ponty, une poïétique du sensible*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, p.132. Traducción: [Bajo esta perspectiva, cada obra de arte es *pars totalis*, expresión de la inscripción del mundo en la vida de su autor: la obra de arte es una concreción o una singularización de la universalidad, cosa que significa que la totalidad está inscrita en la parte y que cada parte participa por inherencia a la totalidad que la obra de arte exhibe también].

⁴⁶² MERLEAU-PONTY, Maurice, «El lenguaje indirecto y las voces del silencio», op.cit., p.63.

⁴⁶³ Ibid., p.70.

«el sistema de sistemas consagrado a la inspección del mundo capaz de saltar de un paso las distancias, de atravesar el futuro perceptivo, de dibujar, en la inconcebible uniformidad del ser, unos huecos y unos relieves, unas distancias y unas separaciones, un sentido... (...) En el gesto de designación, el cuerpo, ya, no sólo desborda sobre un mundo cuyo esquema lleva en él: más que ser poseído por él, lo posee a distancia. Con mayor razón, el gesto expresivo, que se encarga él mismo de dibujar y de manifestar al exterior aquello a lo que apunta, recupera así el mundo».⁴⁶⁴

Este esfuerzo expresivo funda una sola historia, del mismo modo «que la aprehensión de nuestro cuerpo sobre todo objeto posible funda un solo espacio».⁴⁶⁵ Esto significa que la expresión realiza la historia, una historia que crea ella misma su curso. Aquí Merleau-Ponty abre un diálogo con Hegel, a cuya idea del devenir de la historia como «una marcha que crea ella misma su curso y vuelve hacia sí misma, un movimiento, por consiguiente, sin más guía que su propia iniciativa y que sin embargo no escapa fuera de sí mismo, sino que se reanuda y se confirma a largos intervalos»⁴⁶⁶, compara la idea de expresión creadora, que también se reanuda por un «misterio de la racionalidad»:⁴⁶⁷

«El hecho central al cual la dialéctica de Hegel vuelve de cien maneras, es que nosotros no tenemos que escoger entre el *para uno mismo* y el *para los demás*, entre el pensamiento según nosotros mismos y el pensamiento según los demás, sino que, en el momento de la expresión, el otro a quien yo me dirijo y yo que me expreso estamos ligados sin concesión».⁴⁶⁸

La expresión creadora a través del lenguaje, del cuerpo, obtiene su sentido de la relación intersubjetiva. Es articulación siempre inacabada, siempre rehaciéndose, de una historia común. La relación entre percepción, expresión e historia nos da la clave para comprender la pintura como lenguaje y también para detectar en el seno del lenguaje la distinción que ya aparecía más arriba y en la *Fenomenología de la*

⁴⁶⁴ Ibid., p.79.

⁴⁶⁵ Ibid., p.83.

⁴⁶⁶ Ibid., p.86.

⁴⁶⁷ Idem.

⁴⁶⁸ Idem.

percepción: la de un lenguaje operante, hablante, originario, por debajo del lenguaje hablado. Este lenguaje operante, desborda la representación, porque no pretende designar las cosas mismas, sino que muestra «nuestras perspectivas sobre las cosas»⁴⁶⁹ y, dotándolas de «un relieve, inaugura una discusión que no termina con él, suscita a su vez la búsqueda».⁴⁷⁰ Esta búsqueda nos obliga a dejarnos llevar por el lenguaje hablante, tal y como nos dejamos llevar por el cuerpo para movernos entre las cosas, para dejar que lo escrito nos guíe hacia su significación. Así «el sentido de la novela no es el principio perceptible, a su vez, más que como una *deformación coherente* impuesta a lo visible».⁴⁷¹ El lenguaje «no está al servicio del sentido y no gobierna (...) al sentido. No existe subordinación entre ellos. (...) Lo que queremos decir no está ante nosotros, fuera de toda palabra, como un puro significado. No es más que el exceso de lo que nosotros vivimos sobre lo que ya ha sido dicho».⁴⁷² Para Merleau-Ponty «la vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no directamente, hacia fines o hacia conceptos. Lo que se busca demasiado deliberadamente, no se consigue, y las ideas, los valores, no le faltan, por el contrario, a quien ha sabido en su vida meditativa liberar su espontánea fuente».⁴⁷³

⁴⁶⁹ Ibid., p.91.

⁴⁷⁰ Idem.

⁴⁷¹ Ibid., p.92.

⁴⁷² Ibid., p.97.

⁴⁷³ Idem.

6. HACIA EL GIRO ONTOLÓGICO

«El filósofo (...) es un perpetuo principiante. Eso significa que no toma nada por sentado de cuanto los hombres o los sabios creen saber. Significa también que la filosofía no debe tomarse por sentado, por cuanto haya podido decir de verdadero; que es una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir ese comienzo».⁴⁷⁴

Entre los años 1952 a 1960, Merleau-Ponty impartió cursos regulares en el Collège de France. En estos cursos trató diversas temáticas relacionadas estrechamente con los problemas que estaba trabajando en las obras que elaboraba en ese período. En 1968, Claude Lefort edita y publica en Gallimard los resúmenes de estos cursos que Merleau-Ponty había escrito para el *Annuaire du Collège de France*. Como indica el excelente estudio introductorio a la edición en español de Eduardo Bello Reguera⁴⁷⁵, los cursos presentan un «discurso polimorfo»⁴⁷⁶ que podría sintetizarse en cinco líneas de investigación: la expresión, lingüística y artística, el inconsciente como conciencia perceptiva, la pasividad (la lectura merleau-pontiana de Freud), la dialéctica y la historia, y la búsqueda de una ontología a partir de una interrogación sobre la Naturaleza.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p.14.

⁴⁷⁵ BELLO REGUERA, Eduardo, «Estudio Crítico» en MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la Filosofía, resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979.

⁴⁷⁶ Idem, p.25.

⁴⁷⁷ Estos textos –y en general todos los de la última etapa– pueden ser leídos paralela o conjuntamente con los inéditos transcritos y publicados en la década de los años 90 del siglo pasado, a raíz de la donación de todos los manuscritos merleau-pontianos a la Bibliothèque Nationale por Madame Merleau-Ponty en 1992. Cabe destacar como complementarios de algún modo a los resúmenes: *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, transcripción y anotaciones de Dominique Darmaillacq y Stéphanie Ménasé, prefacio de Claude Lefort, Paris, Belin, 2003; *Notes de cours 1959-1961*, transcripción y anotaciones por Stéphanie Ménasé, prefacio de Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1996; *Notes de lecture et commentaires sur Théorie du champ de la conscience d'Aron Gurwitsch*, transcripción de Stéphanie Ménasé, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, julio-septiembre 1997, pp. 327-342; «Husserl aux limites de la phénoménologie (cours au Collège de France, janvier-mai 1960)», transcripción, presentación y anotaciones por Franck Robert, en *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, bajo la dirección de Renaud Barbaras, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1998, pp. 11-92; «Nature et Logos : le corps humain (cours au Collège de France, janvier-mai 1960)», transcripción y anotaciones por Dominique Séglaard, en *La Nature. Notes, cours du Collège de France*, Paris, Seuil, coll. «Traces Écrites», 1995, pp. 263-352. En esta disertación hemos optado por seguir muy de cerca los textos, y,

Estos textos son de interés para esta tesis porque reflejan el giro que hace Merleau-Ponty de una fenomenología de la percepción a una búsqueda ontológica arraigada en el cuerpo y de algún modo reflejan también el campo de estudio que estaba alimentando la escritura de *Lo Visible y lo Invisible*.

6.1. Expresión

Durante los cursos 1952-53 y 1953-54, Merleau-Ponty desarrolla cuestiones relacionadas con la expresión, artística y lingüística, y el mundo sensible. En un artículo de Robert Franck sobre las notas inéditas⁴⁷⁸ de Merleau-Ponty entorno a la expresión y a la escritura, que presuntamente constituían la preparación a los cursos que comentamos en este apartado, su autor pone de relieve cómo en estas clases Merleau-Ponty interroga el nexo entre la experiencia y la palabra, el nexo entre lo sensible y la idealidad. Ese nexo es la expresión y, en el caso tanto del escritor como del filósofo, esa expresión se manifiesta como escritura. Según Franck, la idea que subyace en estos cursos es que «l'écritain et le philosophe, conquièrent la vérité, dans, à travers et par l'écriture».⁴⁷⁹

Merleau-Ponty inicia el resumen del curso de los jueves con una afirmación que ya marca el rumbo en lo que será su investigación ulterior:

«El pensamiento contemporáneo admite de buena gana que el mundo y la conciencia sensibles tienen que ser descritos en lo que tienen de original; pero todo ocurre como si tales descripciones no afectaran nuestra definición del ser y de la subjetividad, y cuando se pasa de allí a examinar las formas de conocimiento y de valoración, casi siempre se continúa definiendo el sujeto por el puro poder de conferir significaciones y como capacidad de sobrevuelo absoluto. Toda tentativa de hacer que se tome en cuenta la finitud de la

por lo tanto, las referencias a todo este cuerpo textual, que sin duda ofrece un nuevo impulso a los estudios merleau-pontianos a partir de finales de los años 90, se vuelve visible en las conclusiones y también en las interpretaciones sobre los conceptos del último Merleau-Ponty, en donde ya los textos analizados revisten la misma cualidad de “inacabados” que los inéditos.

⁴⁷⁸ Estas notas formaban parte de los textos inéditos que estaban en la Bibliothèque Nationale, en el Vol.XII. Recién en 2020 se han editado bajo el título: *Le problème de la parole: cours au Collège de France. Notes, 1953-53*, con prólogo de Lovisa Anden y epílogo de Robert Franck, Paris: Métis Presses, 2020.

⁴⁷⁹ FRANCK, Robert (2008) «Écriture et Vérité», en *Revue internationale de philosophie*, 2008/2 n° 244, p.151. Traducción : [el escritor y el filósofo conquistan la verdad, en, a través y por la escritura.]

conciencia sensible es recusada como una vuelta al naturalismo o, incluso, al panteísmo». ⁴⁸⁰

La reivindicación de Merleau-Ponty se manifiesta claramente en este párrafo: la descripción del mundo y de la conciencia sensible tiene consecuencias en el conocimiento del sujeto y del ser. La ciencia y el pensamiento de la época aislaba la descripción de la comprensión, cuando necesariamente la descripción implica un modo de comprensión de las cosas. Cuando se describe el mundo y la conciencia sensibles, en su particularidad, aflora una comprensión del sujeto como sujeto encarnado, como conciencia situada en el mundo, entre las cosas. Del mismo modo, una ontología que parta de esa observación hará aparecer al ser arraigado al mundo sensible y a la percepción subjetiva. Tal es la tarea que se propone Merleau-Ponty: «mostrar, (...) que el filósofo aprende a conocer, al contacto de la percepción, una relación con el ser que hace necesario y posible un nuevo análisis del entendimiento». ⁴⁸¹

El sentido de lo que aparece a la percepción no está aislado de “la constelación”, en la que aparece: «sólo se pronuncia como cierta *diferencia*, respecto del nivel de espacio, de tiempo, de movilidad y, en general, de significación, en el que estamos establecidos». ⁴⁸² Percibir una cosa, es *impercibir*, o percibir de forma difusa, un horizonte, en el que se inscribe, que está «implicado sin tematizar» ⁴⁸³. La conciencia perceptiva, es «indirecta o incluso se halla invertida con respecto a un ideal de adecuación, al que presume, pero al que no mira de frente». ⁴⁸⁴ Es decir, la conciencia perceptiva anticipa una aprehensión ambigua del mundo, haciendo presuponer una adecuación, pero no mostrándola por completo. Si se entiende el mundo percibido como “un campo abierto”, este no se deja capturar ni por una mirada idealista ni por una empirista. Cuando intentamos dar cuenta, a través de la expresión lingüística, de este campo abierto, se produce una perturbación, un “trastocamiento”: «pero ese trastocamiento y el “movimiento retrógrado” de lo verdadero son reclamados por una anticipación perceptiva. La expresión propiamente dicha, tal como la obtiene el

⁴⁸⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, p.110.

⁴⁸¹ Idem.

⁴⁸² Ibid., p.111.

⁴⁸³ Idem.

⁴⁸⁴ Idem.

lenguaje, retoma y amplifica otra expresión, que se descubre ante la “arqueología” del mundo percibido». ⁴⁸⁵ Según Merleau-Ponty, la verdad siempre parece estar retrocediendo ante nuestros ojos, y nuestros intentos de dar cuenta de nuestra experiencia, a través de la expresión, son un proceso de levantamiento de capas y de descubrimiento de sedimentos que el mundo percibido deja constantemente impresos en nuestra experiencia.

Merleau-Ponty habla de ese «trastocamiento (...) sobre la base del ejemplo del fenómeno del movimiento. Se trataba de mostrar que la más simple percepción de movimiento supone un sujeto espacialmente situado, iniciado en el mundo, y que en cambio el movimiento se impregna de todo el sentido disperso en el mundo sensible y se convierte, en las artes mudas, en medio universal de expresión». ⁴⁸⁶

¿Qué significa que «el movimiento se impregna de todo el sentido disperso en el mundo sensible» y se convierte en medio de expresión? ¿Significa que al estar situados y formar parte del tejido sensible del mundo, lo que percibimos nos moldea, nos deja huella y que, de alguna manera, nuestra expresión es la emergencia de esa huella? ¿Significa que el movimiento, como fenómeno huidizo, es, de hecho, ya expresión del sentido que intersubjetivamente ponemos en movimiento en el mundo? Si esto es así, la percepción sería expresión. Sin embargo, «este lenguaje natural no aísla, no hace “salir” lo expresado, que permanece adherido a la “cadena perceptiva” de otra manera que a la «cadena verbal». ⁴⁸⁷

Hay una relación entre la figura y el fondo, entre «los momentos representados y la estructura del campo» ⁴⁸⁸, entre la percepción de ciertas configuraciones, su orden y su lógica interna, como muestran la *Gestalttheorie* y los trabajos del psicólogo belga Albert Michotte. El movimiento no es solamente un desplazamiento, sino que «está inscrito en la textura de las figuras o de las cualidades; es como un revelador de su ser. (...) En la presencia total del mundo, se efectúa la síntesis perceptiva; en y por la “implicación” se abre camino la luz natural de la percepción». ⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Idem.

⁴⁸⁶ Idem.

⁴⁸⁷ Ibid., p.112.

⁴⁸⁸ Idem.

⁴⁸⁹ Ibid., p.113.

Merleau-Ponty reflexiona sobre esta relación “alusiva con el ser”, que necesariamente requiere de un sujeto encarnado y situado: es en la relación entre la conciencia perceptiva y el ser siempre en retroceso, donde nace la expresión. El cuerpo, como muestran las investigaciones contemporáneas a Merleau-Ponty, es el lugar de la praxis: «el punto a partir del cual hay algo que hacer en el mundo, el registro, en el que nos hallamos inscritos y en el que seguimos reinscribiéndonos, y por ello renuevan nuestra idea del espacio y del movimiento». ⁴⁹⁰

El cuerpo puede instalarse por anticipado en un espacio, porque tiene un conocimiento práctico con el mismo:

«Por una parte, la gnosis está fundada en la praxis, puesto que las nociones elementales de punto, superficie, contorno, sólo tienen sentido, en último análisis, para un sujeto afectado de localidad y situado, también él, en el espacio cuyo espectáculo desarrolla desde cierto punto de vista». ⁴⁹¹

Esto no quiere decir que haya una total dependencia entre el espacio práctico y el espacio cognoscitivo, como se muestra en diversas patologías práxicas, en las que hay una dificultad para moverse en el espacio y sin embargo a nivel cognoscitivo se siguen pudiendo manejar los símbolos espaciales: «esta relativa autonomía de las superestructuras que sobreviven a las condiciones práxicas de su formación (...) hace que también se pueda decir que somos conscientes porque somos móviles, o que somos móviles porque somos conscientes». ⁴⁹²

Gracias a los avances de la psicología y de la psicopatología, que en la época de Merleau-Ponty empiezan a demarcar «el terreno original de la praxis», se empiezan a tener las condiciones para poder pensar las relaciones entre la motricidad, las funciones simbólicas y el entendimiento. Merleau-Ponty pone el síndrome de Gerstmann (agnosia de los dedos, indistinción entre la derecha y la izquierda, apraxia constructiva, acalculismo) como ejemplo de cómo el cuerpo, en este caso la mano, «es un foco donde convergen lo visual, lo lingüístico, lo espacial, lo práctico, y lo constructivo». ⁴⁹³ El cuerpo es pues, portador de una red indefinida de elementos

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ Ibid., p.114.

⁴⁹² Idem.

⁴⁹³ Idem.

simbólicos que se van actualizando por la propia praxis y por la expresión. La expresión implícita (expresión perceptiva) muta en expresión manifiesta porque es esta expresión manifiesta la que alimenta la red simbólica intersubjetiva que a la vez se convierte en mundo perceptivo.

En la última parte de este curso, Merleau-Ponty apunta, precisamente, al fenómeno de la expresión manifiesta, «al examen del movimiento como medio de expresión universal».⁴⁹⁴ Se centra en la pintura y en el cine como medios, en los que el movimiento tiene una gran relevancia expresiva. En la pintura, el movimiento es una categoría fundamental y, sin embargo, no se puede describir como el desplazamiento de un punto a otro. Sentimos el movimiento en la pintura como una paradoja, como «un indicio o una huella del tiempo en el espacio».⁴⁹⁵ El mundo es presentado de forma indirecta, mostrando la fuerza del movimiento en la forma, como un resto, como un eco.

Por otro lado, el cine ha mostrado también que el movimiento es más que un cambio de lugar:

«una nueva forma de simbolizar los pensamientos, un movimiento de la representación. Ya que el film, su desglose, su montaje, sus cambios de punto de vista solicitan y, en cierto modo, celebran nuestra apertura al mundo y al otro, cuyo diafragma hace variar constantemente».⁴⁹⁶

Al estudiar el simbolismo lingüístico, que es lo que Merleau-Ponty deja para el siguiente curso, se podrá calibrar el alcance filosófico de todo el análisis anterior, es decir:

«la relación de la expresión “natural” y de la expresión de la cultura. Se podrá decir entonces si la dialéctica de la expresión significa que un espíritu está ya presente en la naturaleza, que la naturaleza es inmanente a nuestro espíritu, o más bien si se ha de buscar una nueva filosofía por encima de este dilema».⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ Ibid., p.115.

⁴⁹⁵ Ibid., p.116.

⁴⁹⁶ Idem.

⁴⁹⁷ Idem.

En este curso de 1952-1953 hay algo que nos interesa especialmente dentro del contexto de esta disertación: la idea de que el gesto de describir ya implica una forma de conocer, puesto que nuestra descripción del mundo es una descripción situada, inmersa en un entorno de relaciones, afectos y símbolos, y el punto desde el que se efectúa esta descripción es el cuerpo móvil. Un cuerpo que percibe y es percibido y que va transformándose gracias a la huella continua que imprime la relación con el mundo y por tanto, con los otros. Hay una expresión primera, podríamos decir una pre-expresión, que es perceptiva y que nutre la expresión manifiesta; tal y como hemos ido viendo, conquista nuevas formas en su intento por alcanzar el ser. El ser de momento sigue apareciendo como una alteridad en retroceso hacia la que va dirigida toda fuerza expresiva, nacida en el seno del espacio intersubjetivo.

También vemos cómo, en este texto, se dibuja el arco del pensamiento de Merleau-Ponty: de un interés por la existencia encarnada a una interrogación sobre el conocimiento y la expresión, y finalmente a una búsqueda de una ontología que dé cuenta de este ser huidizo que se manifiesta al sujeto encarnado de forma ambigua e indirecta. De una fenomenología a una ontología, pasando por la superación de posiciones idealistas y empiristas.

En el resumen del curso de los lunes Merleau-Ponty aborda el tema de la expresión lingüística diferenciando entre un uso del lenguaje que reitera formas y expresiones conocidas y un lenguaje –aquél que desarrollan, por ejemplo, los escritores– que conquista nuevas formas y que tiene una función heurística. Al primer tipo de lenguaje lo llama lenguaje constituido, en realidad, debería considerarse como una forma secundaria, ya que el origen del lenguaje tiene que ver siempre con su función conquistadora, de descubrimiento, de creación de nuevas significaciones que añade a «esa máquina de lenguaje construido con signos antiguos».⁴⁹⁸ Dado que la creación de nuevas significaciones se genera a partir de elementos antiguos, llegar a ellas implica también un camino, un proceso, casi como una exploración de nuevos territorios, en los que van apareciendo indicios de algo nuevo:

«La literatura, por su parte, sale al encuentro del interés que le asigna la

⁴⁹⁸ Ibid., p.117.

filosofía del lenguaje. Desde hace cien años los escritores son cada vez más conscientes de lo que hay de singular e incluso de problemático en su empresa. Escribir ya no es solamente (si alguna vez lo fue) enunciar lo que se ha concebido. Es trabajar con un aparato que da tan pronto más o tan pronto menos que lo que se ha puesto, y esto no es sino la consecuencia de una serie de paradojas que hacen del oficio de escritor una tarea agotadora e interminable». ⁴⁹⁹

¿Cuáles son esas paradojas?

«La paradoja de lo verdadero y de lo imaginario, más verdadero que lo verdadero, la de las intenciones y de la realización, con frecuencia inesperada y siempre *distinta*, la de la palabra y el silencio, porque puede malograrse la expresión por haber sido demasiado deliberada, y puede por el contrario tener éxito en la misma medida en que haya seguido siendo indirecta, la de lo subjetivo y objetivo (...) en fin, la paradoja del autor y el hombre lo que el hombre ha vivido y que constituye evidentemente la sustancia de su obra, pero necesitando, para que *llegue a ser verdadero*, de una preparación que precisamente sustrae al escritor del mundo de los vivos». ⁵⁰⁰

He aquí parte de la paradoja de la expresión que veíamos en algunos capítulos anteriores de esta disertación: la paradoja inherente a la expresión de la experiencia vivida. Ante estas paradojas, el escritor no puede sino interrogarse: «¿qué es la literatura?»; a Merleau-Ponty le interesa esta pregunta no solamente en cuanto a la praxis de la literatura, sino, de forma más urgente, en cuanto a la teoría del lenguaje que subyace en ella.

Esta es la cuestión que Merleau-Ponty analiza en Valéry y en Stendhal. Para Merleau-Ponty, en el caso de Valéry, esta pregunta no se puede comprender sin tener en cuenta los años en que Valéry permaneció en silencio o sólo escribió para sí mismo. En sus cuadernos entre 1900 a 1910 puede leerse una desconfianza de Valéry no sólo hacia el lenguaje sino también hacia todo lo que en la vida se sostiene por «incomprensibles

⁴⁹⁹ Ibid., p.119.

⁵⁰⁰ Idem.

milagros»: el del cuerpo, ora masa inerte en el sueño, ora instrumento hábil del bailarín o del pintor; el del «poder de duda» del espíritu, que es poder de negación y que precisamente construye «algo» a partir de «su rechazo indefinido de ser lo que fuere»; resulta incomprensible la relación con el otro, que hace que yo no sea solo, pero que nunca llego a sentir como a mí mismo. Todas estas paradojas se reflejan en la escritura y en el lenguaje:

«El lenguaje es claro cuando se pasa con alguna rapidez sobre las palabras. Pero esta “solidez fundamental” se destruye frente a una conciencia rigurosa. De igual modo la literatura vive de imposturas: el escritor dice lo que su lenguaje quiere, y pasa por profundo. En él, cada falta, una vez puesta en palabras, aparenta ser un poder, y la suma de los azares que colaboran en un libro pasa por la intención del autor».⁵⁰¹

Pese a todas estas paradojas, el escritor escribe, el lenguaje existe. Su inevitabilidad supera cualquier tentación nihilista. Y la poesía se alza como esa forma del lenguaje que no es rebatible «porque no pretendía *decir algo*».⁵⁰² La poesía tiene más de un significado y eso la hace referente como uso de un lenguaje que conquista significaciones y que no se contenta con reproducirlas. Esa potencia de la poesía también se da en otras formas de lenguaje:

«Pero este prodigio, una vez descubierto en la poesía propiamente dicha, reaparece en esa poesía perpetuamente actuante que atormenta al vocabulario establecido, que dilata o restringe el sentido de las palabras, que actúa sobre estas por simetría o por conversiones, y que a cada instante altera los valores de esta moneda fiduciaria».⁵⁰³

Así, los movimientos y variaciones que se producen en el lenguaje, lejos de mostrar su falta de sentido, muestran cómo este busca continuamente el sentido. Gracias a la poesía, el lenguaje en su integridad queda justificado:

⁵⁰¹ Ibid., p.120.

⁵⁰² Ibid., p.121.

⁵⁰³ Idem.

«Valéry llega por ello a admitir que ni siquiera el hombre dotado de razón es una pura conciencia, tanto más lúcida que se niega a ser lo que sea, que nuestras luces nos vienen de nuestro comercio con el mundo y con los demás, que nos constituimos poco a poco un sistema de poderes, denominados por el “implexo” o “animal de palabras”, y que este cuerpo mixto o este bastardo es quien asegura, aun antes de nuestra voluntad la relación de lo que hacemos con lo que queríamos hacer».⁵⁰⁴

Valéry hace una crítica radical del lenguaje y de la vida precisamente a través de la praxis del lenguaje y de la vida. El ser humano es un ser mixto, hecho de cuerpo y de palabra, un implexo, un ser hecho de capacidad y de resistencia⁵⁰⁵, cuya existencia está regida por su relación con el mundo y con los otros.

Para Stendhal el conflicto radica entre el “sentir” y el “percibir”:

«O bien es consciente y actúa, –pero en tal caso cínicamente y como de conformidad con un papel, y se le responde con todo derecho que no está “penetrado” de lo que dice– o bien se entrega a la felicidad, –pero en tal caso un “ensueño” o un rapto le arrebatan la fuerza de comprensión y lo dejan mudo».⁵⁰⁶

Lo que hace a Stendhal superar este dilema es otra vez la praxis de la palabra y de la vida: su diario le ayuda a encontrar el lugar donde observación y vida, percepción y sentimiento hallan un lugar de expresión. Y esa expresión, de nuevo como en Valéry, es una crítica radical de la palabra y la vida. Para Merleau-Ponty, es esta función crítica el gran compromiso del escritor:

«Si es cierto, como pensaba Stendhal, que todo poder miente, tal vez hay que tomar en serio de entre todos los escritores a aquellos, dejando de un lado todos

⁵⁰⁴ Ibid., p.122.

⁵⁰⁵ VALÉRY, Paul, *La idea fija*, Madrid: Machado libros, 2005. p.51: «El Implexo (...) es capacidad. Nuestra capacidad de sentir, de reaccionar, de hacer, de comprender... (...) a ello hay que sumar nuestra capacidad de resistencia».

⁵⁰⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.122.

los prejuicios y abriéndose al porvenir, que saben mejor lo que quieren que lo que no quieren. En fin, quizá el hombre tanto como el literato sólo puede hacerse presente al mundo y a los demás mediante el lenguaje; tal vez el lenguaje sea, para todos los hombres, la función central que construye una vida como una obra y que transforma en motivos de vida hasta nuestras dificultades de ser». ⁵⁰⁷

Según Merleau-Ponty el lenguaje es pues la función central del ser humano, a través de la cual este se hace presente al mundo y a los demás. Para el literato o podríamos decir, siguiendo a Valéry, para el “implexo”, o “animal de palabra” –ese ser hecho de capacidad y de resistencia– la palabra es su apertura al mundo y su forma de elaborarlo. El lenguaje es un trabajo a través del cual se conquistan nuevos territorios de conocimiento en nuestra inagotable interrogación por el ser.

En el curso del jueves de 1953-1954 Merleau-Ponty sigue desarrollando su interrogación acerca del lenguaje, en esta ocasión a través de su lectura de Saussure en relación con la cuestión del habla. El habla no es un efecto de la lengua, sino que «la modifica y la sostiene al mismo tiempo que es llevada por esta». ⁵⁰⁸ Cuando Saussure escoge como tema el habla, produce un cambio en las categorías, cuestiona la rígida distinción entre signo y significado, que sólo tomaba como marco de referencia la lengua instituida pero que, al analizar el habla, perdían su especificidad y se tornaban ambiguas. En el habla,

«el sonido y el sentido no están simplemente asociados. La famosa definición del signo como “diacrítico, opositivo y negativo” quiere decir que la lengua está presente en el sujeto hablante como un sistema de diferencias entre signos y significados, quiere decir que el habla opera de una sola vez la diferenciación en los dos órdenes, y que, finalmente, a significados no cerrados y a signos que sólo existen en su relación no se les puede aplicar la distinción entre *res extensa* y *res cogitans*». ⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Ibid., p.124.

⁵⁰⁸ Ibid., p.126.

⁵⁰⁹ Idem.

Merleau-Ponty propone profundizar en esta noción de habla como «función positiva y conquistadora». Analiza el trabajo de Roman Jakobson sobre la adquisición del lenguaje en los niños, haciendo la observación crítica de que este, cuando se trata de analizar el momento en que la producción fonemática del niño se inviste de significación, recurre al juicio y a la atención que son funciones de «análisis y objetivación» –que a su vez se apoyan en el lenguaje– y que «por lo demás, no alcanzan a poner de manifiesto el aspecto atípico de los signos y de las significaciones, como tampoco su indistinción en el niño».⁵¹⁰

Merleau-Ponty señala otro tipo de investigaciones que sí que han mostrado la relación entre la adquisición del lenguaje del niño y su proceso de asunción del entorno y de los otros. Sin embargo, el recurso «al contexto afectivo no *explica* la adquisición del lenguaje. En primer lugar, porque los progresos de la descentración afectiva son tan enigmáticos como esta. En segundo lugar, porque el lenguaje no es el cálculo o la réplica de la situación afectiva: desempeña un papel en ella, introduce otros motivos, cambia su sentido del interior».⁵¹¹

La descentración, como la describió Piaget en su libro *Inteligencia y afectividad*⁵¹², es el proceso a través del cual el niño pasa de una afectividad intraindividual a una interindividual. Y este proceso sigue siendo enigmático y depende a su vez del lenguaje que va apareciendo y se va modificando también, y desde el interior de la experiencia, del significado del mundo y de las cosas: «La relación con el prójimo, la inteligencia y el lenguaje no pueden disponerse en una serie lineal y causal; se encuentran en esa encrucijada de remolinos, en la que *alguien vive*».⁵¹³ Para Michelet, «la palabra es la madre que habla».⁵¹⁴ Pero la palabra de la madre abre mundos y relaciones que van más allá de ella y de su relación con el infante, significaciones a través de las cuales el niño tampoco podrá volver a la madre. El habla y el lenguaje no se explican solamente a partir de los procesos afectivos; estas explicaciones ponen más bien de manifiesto «lo que Freud llamaba la “superinversión de la palabra” más

⁵¹⁰ Ibid., p.127.

⁵¹¹ Ibid., p.128.

⁵¹² PIAGET, Jean, *Inteligencia y emocionalidad*, Buenos Aires: Aique Grupo Editor, 2005.

⁵¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.128.

⁵¹⁴ Idem.

allá del “lenguaje del cuerpo”»⁵¹⁵ y describen ese «vaivén entre lo inmediato y lo universal, la perspectiva y el horizonte».⁵¹⁶ Merleau-Ponty observa cómo en todos estos pensadores, que provienen de campos de estudio distintos, hay algo en común: «(...) las diversas modalidades del habla, que son otras tantas maneras de relacionarnos con lo universal, la vinculan a la operación de existir».⁵¹⁷

A continuación, Merleau-Ponty pone varios ejemplos de diferentes estudios y de enfoques que de algún modo vienen a corroborar esta función central del habla. Así, en los trabajos de Kurt Goldstein, Merleau-Ponty observa un desarrollo de sus ideas, también en la dirección que Saussure había abierto con el problema del habla. Si bien en los trabajos precedentes al libro *Language and language disturbances* (1948) Goldstein distinguía entre un «saber verbal exterior» o un lenguaje automático y un lenguaje en sentido pleno, un “saber categorial”:

«En el libro de 1948, en cambio, vincula los dos órdenes; no existe por una parte la significación y por otra los instrumentos (instrumentalidades) del lenguaje; los instrumentos sólo siguen siendo utilizables, a la larga, si se conserva la actitud categorial, y, a la inversa, la degradación de los instrumentos compromete la captación de la significación. Hay pues, algo así como un espíritu del lenguaje, y el espíritu está recargado de lenguaje. Y es que el lenguaje es siempre el sistema de diferenciaciones, en el que se articula la relación del sujeto con el mundo».⁵¹⁸

En Humboldt también se encuentra esta idea del lenguaje como perspectiva del mundo que ya aparece en Saussure y en Goldstein. Merleau-Ponty se sirve de estos ejemplos para dar cuenta de la relación entre lenguaje y habla y mostrar que la expresión forma parte como resultado y al mismo tiempo como alimento del mundo, ya que tanto proviene de nuestra relación afectiva y perceptiva con él –y con los otros– como es capaz de crear su propio contexto y en ese sentido de “crear mundo”.

Esto es así especialmente para el escritor, que no puede conformarse con las significaciones dadas:

⁵¹⁵ Idem.

⁵¹⁶ Idem.

⁵¹⁷ Ibid., p.129.

⁵¹⁸ Idem.

«Así como el pintor y el músico se valen de objetos, colores y sonidos para manifestar las relaciones de los elementos del mundo en la unidad de una vida (...), el escritor toma el lenguaje de todos y se vale de él para traducir la participación prelógica de los paisajes, de las moradas, de los lugares, de los gestos, de los hombres entre ellos y nosotros». ⁵¹⁹

Proust ha intentado dar cuenta de forma integral del mundo vivido y percibido. Y por eso el trabajo del escritor es, según Merleau-Ponty, un trabajo más de lenguaje que de pensamiento: «Se trata de producir un sistema de signos que restituya, gracias a su ordenamiento interno, el paisaje de una experiencia». ⁵²⁰ La escritura debe deshacer y rehacer el lenguaje y el mundo habituales, el habla literaria «expresa el mundo en la medida en que este le ha sido dado vivir a alguien, pero al mismo tiempo lo transforma en ella misma y se propone como su propia finalidad». ⁵²¹ El trabajo de expresión, es en cierto modo autopoietico: el habla expresiva, que conquista nuevos territorios, que da cuenta de la experiencia, haciendo de ella una experiencia en sí misma, y volcándose en la vida, produce así mismo la vida. Por ello este proceso contiene una paradoja, que ya hemos ido analizando a la luz de diversos textos en esta disertación, paradoja que nos lleva a la cuestión de lo otro que quiere ser expresado y que nunca se alcanza: si el lenguaje está en el mundo—un mundo como entramado intersubjetivo—y crea mundo en su inclinación hacia el conocimiento, ¿qué relación guarda la expresión con la alteridad, con la diferencia, que parecería agazapada en esa red de relaciones intercorporales constitutivas del mundo humano? Parecería que la clave está justamente en la paradoja: lo otro, la diferencia, no se deja nunca atrapar ni subsumir en ningún sistema de significaciones instituidas. Parecería que sólo puede emerger provisionalmente en esa exploración sin fin del lenguaje, exploración que es vida y experiencia en sí mismas:

«Proust tenía razón cuando subrayaba que hablar o escribir puede convertirse en una manera de vivir. Se habría equivocado si hubiera pensado (y no lo

⁵¹⁹ Ibid., p.131.

⁵²⁰ Idem.

⁵²¹ Idem.

pensó) que esta, ni más ni menos que cualquier otra, puede contenerlo todo y bastarse a sí misma. En todo caso, nadie ha expresado mejor el círculo vicioso, el prodigio de la palabra: hablar o escribir es traducir una experiencia, que sólo se convierte en texto por el habla que suscita». ⁵²²

A partir de estas reflexiones sobre el habla, Merleau-Ponty deja la cuestión sobre la relación de esta con la lengua instituida y de cómo esclarecer «la índole de la institución como un acto de nacimiento de todas las hablas posibles». ⁵²³

Antes de abordar el tema de la Historia, contenido en el curso 1953-1954, nos ha parecido más adecuado tratar sobre dos temas que arrojan cierta luz sobre el giro que Merleau-Ponty va a dar en estos años a su investigación: el tema de la institución y el de la pasividad. Estos dos conceptos nos ayudan a comprender sus posicionamientos acerca de temáticas de estudio que aparecen a menudo expuestas como problemáticas abiertas sobre la historia, la dialéctica y la naturaleza.

6.2. Institución

Bajo el título de «La institución en la historia personal y pública», Merleau-Ponty desarrolla un curso que pretende sacar a la filosofía de la conciencia del atolladero idealista que sostiene que «frente a la conciencia sólo hay objetos constituidos por ella». ⁵²⁴ Husserl admite que algunos objetos no están constituidos por completo, si bien los objetos son siempre «el reflejo exacto de los actos y de los poderes de la conciencia; no hay en ellos nada que pueda lanzar a esta a otras perspectivas; no hay, entre la conciencia y el objeto, ni intercambio ni movimiento». ⁵²⁵ En este orden de cosas, la conciencia se ve en su pasado como una «ipseidad universal que comparte igualmente con cualquier “otro” del que pueda formar la noción. (...) En fin, si la conciencia considera a los otros, la propia existencia de éstos sólo es para ella pura negación; no sabe que ellos la ven, solamente sabe que es vista». ⁵²⁶ Las diversas temporalidades «(...) son incomponibles, no formando más que un sistema de

⁵²² Ibid., p.132.

⁵²³ Idem.

⁵²⁴ Ibid., p.146.

⁵²⁵ Idem.

⁵²⁶ Idem.

exclusiones recíprocas».⁵²⁷

Lo que propone Merleau-Ponty es que, en lugar de pensar un sujeto constituyente, el sujeto sea instituyente. Instituir significa iniciar y el iniciar siempre es de algún modo abrir. Hay una apertura en el instituir. Apertura a los otros, a la historia, al tiempo, al devenir. Constituir es establecer de un golpe y para siempre las cosas, abrir y cerrar en un mismo gesto el tiempo y la historia. El sujeto constituyente es un sujeto solipsista porque no está inserto en un devenir abierto, sino que se halla frente las cosas, los otros y los hechos ya acabados. El sujeto instituyente, por el contrario, inaugura algo que se entrelaza con lo que otros hicieron, recoge el hilo que dejan los gestos instituyentes de los otros, y ese gesto es entendido también como parte del presente, no queda atrás como un hecho aislado en el pasado, sino como «campo abierto de mi devenir durante este período».⁵²⁸ El otro no sería sólo lo negativo del sujeto:

«Mi relación con el otro no se reduciría a una alternativa: un sujeto instituyente puede coexistir con otro, porque lo instituido no es el reflejo inmediato de sus acciones propias; puede ser retomado luego por él mismo o por otros, sin que se trate de una recreación total; y existe, pues, entre los otros y yo, entre yo y yo mismo, como un gozne, consecuencia y garantía de nuestra pertenencia a un mismo mundo».⁵²⁹

¿Y qué es ese gozne, lo instituido, sino un vínculo? ¿Y qué es ese gozne sino una articulación entre subjetividades? ¿podría ser ese gozne intersubjetivo la expresión? ¿y más concretamente, podría ser ese gozne, lo instituido, el lenguaje? Aquí se apunta esa relación que quedó por estudiar entre el lenguaje instituido (como apertura y gozne) con el habla, que podría considerarse como el gesto que renueva y retoma la institución.

Merleau-Ponty no contesta directamente a esta cuestión en este texto, aunque se pueda leer de ese modo su consideración de la institución o bien como

⁵²⁷ Ibid., p.147.

⁵²⁸ Idem.

⁵²⁹ Idem.

«aquellos acontecimientos de una experiencia que dotan a esta de dimensiones duraderas, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una serie pensable o una historia. O bien entendíamos los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia o residuo, sino como llamada a una continuidad, como exigencia de un porvenir».⁵³⁰

Es decir, la institución genera un doble vínculo: el que se da entre las múltiples experiencias en el devenir de la historia, y el de la llamada a una continuidad, a una respuesta que generará porvenir.

La noción de institución es abordada en relación con «cuatro órdenes de fenómenos, de los cuales los tres primeros tienen que ver con la historia personal e intersubjetiva, y el último con la historia pública».⁵³¹ El ritmo de la institución viene marcado por tres estadios: conservación, continuación, superación. Ritmos que se pueden observar en la institución de la animalidad, en las funciones biológicas humanas. Pero en el caso del hombre «el pasado no sólo puede orientar el porvenir o proporcionar los términos de los problemas del adulto, sino además originar una *búsqueda*, en el sentido de Kafka, o una elaboración indefinida».⁵³² En el hombre no se puede explicar su conducta meramente por su pasado, ni tampoco por su futuro, sino que ambos están superpuestos y «se hacen eco el uno del otro».⁵³³ Para Proust el amor muestra esta “simultaneidad”, «esta cristalización uno sobre el otro, del pasado y el futuro, del sujeto y del “objeto”, de lo positivo y de lo negativo».⁵³⁴ En el caso de un pintor, la institución de un estilo, de una obra, muestran la misma lógica: el pintor empieza a pintar imitando lo que ya existía: «Cada una de sus obras anuncia las siguientes y hace que una y otras no puedan ser semejantes. Todo se mantiene y, sin embargo, no podrá decir adónde va».⁵³⁵ En la historia de la pintura sucede de la misma forma: los problemas nunca se resuelven de una sola vez y de forma directa. Es como si hubiera diferentes ritmos, detenciones, impases, de tal modo que «antes que un problema, hay una “interrogación” de la pintura, que basta para dar sentido común a todas sus

⁵³⁰ Idem.

⁵³¹ Idem.

⁵³² Ibid., p.148.

⁵³³ Idem.

⁵³⁴ Idem.

⁵³⁵ Ibid., p.149.

tentativas y para hacer de ellas una historia, sin permitir que los conceptos se la anticipen». ⁵³⁶

La cuestión, para Merleau-Ponty es si esta lógica es válida también para el desarrollo del saber y no solamente válida para el “campo preobjetivo” de la vida personal y del arte: «Si debe haber una verdad, ¿no es necesario que las verdades se vinculen en un sistema que sólo paulatinamente se revela, pero que su conjunto descansa en sí fuera del tiempo?» ⁵³⁷ La búsqueda del saber establece una relación interna entre pasado y futuro que se deja ver en las otras instituciones:

«La historicidad del saber no es un carácter “aparente” de ello, un carácter que nos daría la libertad de definir analíticamente “la verdad en sí”. Hasta en el orden del saber exacto hay que tender a una concepción “estructural” de la verdad (Wertheimer). Hay verdad en el sentido de un campo común a las diversas empresas del saber». ⁵³⁸

Según Merleau-Ponty, si el pensamiento teórico no es ajeno a la historicidad, se podría creer que este tendría una posición de ubicuidad respecto de la historia, en lugar de estar, también, circunscrito a un horizonte histórico. El pensamiento sólo puede viajar entre pasado y futuro mediante una autocrítica a sus categorías y aproximándose a la historia lateralmente. Hay un continuo trabajo del pasado contra el presente que:

«no concluye en una historia universal cerrada, en un sistema completo de todas las combinaciones humanas posibles respecto a determinada institución, como por ejemplo el parentesco, sino en un cuadro de diversas posibilidades complejas, siempre vinculadas a circunstancias locales, grabadas por un coeficiente de facticidad y acerca de las cuales no podemos decir que una de ellas sea más verdadera que la otra, aunque sí podríamos decir que sea más falsa, más artificiosa, y menos abierta a un porvenir no tan rico». ⁵³⁹

⁵³⁶ Idem.

⁵³⁷ Idem.

⁵³⁸ Idem.

⁵³⁹ Ibid., p. 150.

A partir de estos análisis Merleau-Ponty se plantea la necesidad de una revisión del hegelianismo y de los descubrimientos de la fenomenología: o bien la fenomenología es una tarea propedéutica o bien es propiamente una filosofía, y por tanto debe ultrapasar «la fórmula pre-dialéctica “el Ser es”»⁵⁴⁰ emprendiendo una meditación sobre el ser. He aquí la tarea que tiene entre manos Merleau-Ponty: un desarrollo de la fenomenología en metafísica de la historia.

6.3. Pasividad

En el curso de los lunes de 1953/1954, Merleau-Ponty reflexiona sobre el problema de la pasividad en el sujeto a través de una lectura de Freud⁵⁴¹, con el fin de prolongar «una ontología del mundo percibido más allá de la naturaleza sensible».⁵⁴² Para Ayouch⁵⁴³, la lectura de Freud permite a Merleau-Ponty pasar de una fenomenología del conocimiento de corte husserliano a una fenomenología de la afectividad. Moya y Larrain ven el punto clave de la relación entre el pensamiento merleau-pontiano y el freudiano en la idea de que en la vida consciente de una persona siempre hay algo que escapa la reflexión:

«According to Merleau-Ponty, the essential point of Freudianism is not that it has demonstrated that underneath appearances there is a different reality, but rather that the analysis of behavior has many layers of signification, all of which are true».⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ Ibid., p.151.

⁵⁴¹ Para la relación de Merleau-Ponty con la obra de Sigmund Freud, hemos consultado, entre otros, los siguientes artículos: AYOUC, Thamy, «De la passivité à la figurabilité de l'affect: Freud dans les enseignements de Merleau-Ponty au Collège de France». En: *Freud au Collège de France* [en línea], Paris: Collège de France, 2018; MOURA Alex, «Merleau-Ponty leitor de Freud». En: DoisPontos [en línea]. Curitiba, São Carlos, dezembro de 2016, volume 13, número 3, p. 159-175; MOYA, Patricia y LARRAIN, Maria Elena, «Sexuality and meaning in Freud and Merleau-Ponty». En: *The International Journal of Psychoanalysis* [en línea]. England: Routledge, 2016, número 97, pp. 737-757; BEAULIEU, Alain, «Les démelés de Merleau-Ponty avec Freud: des pulsions à une psychanalyse de la nature». En: *French Studies* [en línea]. [Oxford]: Oxford University Press, 2009, vol.63 (3), pp. 295-307.

⁵⁴² MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.152.

⁵⁴³ Cf., AYOUC, Thamy, «De la passivité à la figurabilité de l'affect: Freud dans les enseignements de Merleau-Ponty au Collège de France». En: *Freud au Collège de France* [en línea], Paris: Collège de France, 2018, op. cit., p.25.

⁵⁴⁴ MOYA, Patricia y LARRAIN, Maria Elena, «Sexuality and meaning in Freud and Merleau-Ponty». En: *The International Journal of Psychoanalysis* [en línea]. England: Routledge, 2016, número 97, op.

El problema que se plantea Merleau-Ponty en el curso sobre la pasividad es el dilema entre el sujeto autónomo y el sujeto inserto en un orden cósmico que rige su devenir. Puesto que el sujeto siempre encuentra obstáculos, la cuestión es: ¿de dónde surgen estos obstáculos?, ¿de una finalidad de la naturaleza?, ¿se los pone a sí mismo? Y, si se los pone a sí mismo, ¿no dejan entonces de ser obstáculos?

Para Merleau-Ponty esta es la cuestión a la que siempre acaba volviendo toda teoría de la percepción, de modo que propone, en lugar de quedarse suspendido en esta disyuntiva, explorar el ser «en relación al cual el sujeto no es soberano, a pesar de estar inserto en él».⁵⁴⁵ Se trataría de comprender todos esos estados en que la conciencia es pasiva, como dormir, como cierto tipo de memoria y de acceso al pasado, teniendo en cuenta que «la pasividad sólo es posible con la condición de que “tener conciencia” no signifique “dar un sentido” que uno guarda en su poder a una materia de conocimiento inasible, sino efectuar cierta distinción, cierta variante en un campo de existencia ya instituido».⁵⁴⁶ Vivir no es estar constantemente imponiendo significaciones, es estar inmersos en «un torbellino de experiencias» al que nacemos. Para Merleau-Ponty, dormir es un estado de pasividad:

«una modalidad del camino perceptivo. Más específicamente, es la involución provisional de este, la desdiferenciación, el regreso a lo inarticulado, el repliegue sobre una relación global o prepersonal con el mundo –que no está ciertamente ausente, sino más bien distante–, en el cual el cuerpo señala nuestro sitio y con el cual continúa manteniendo un mínimo de relaciones que harán posible el despertar».⁵⁴⁷

Para Merleau-Ponty, es un error sostener que dormir es «estar ausente del mundo verdadero» o estar en un mundo imaginario sin consistencia. El hecho de negar el mundo es también un modo de sostenerlo «y la conciencia del durmiente no es, por lo

cit., pp. 750. Traducción: [Según Merleau-Ponty, lo esencial del freudismo no es que haya demostrado que bajo las apariencias hay una realidad diferente, sino que el análisis del comportamiento tiene muchos estratos de significación, los cuales son todos verdaderos].

⁵⁴⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.152.

⁵⁴⁶ Idem.

⁵⁴⁷ Ibid., p.153.

tanto, una accesión de nada pura, sino que está atestada de vestigios del pasado y del presente, juega con ellos».⁵⁴⁸

El sueño no es «una simple variedad de la conciencia creadora de imágenes» porque si así fuera, no se distinguiría de la vigilia. No distinguiríamos realidad de sueño. Sin embargo,

«la distinción entre lo real y lo onírico no puede ser la distinción simple de una conciencia restituida a su vacío propio. Ambas modalidades se desbordan mutuamente. En estado de vigilia, nuestras relaciones con las cosas y sobre todo con los otros tienen por principio un carácter onírico: los demás nos están presentes como sueños, como mitos, y esto basta para rebatir la separación entre lo real y lo imaginario».⁵⁴⁹

Al pensar sobre el sueño, inevitablemente se plantea el problema del inconsciente. Según ciertas lecturas de Freud, este habría introducido, en la figura del inconsciente, «un segundo sujeto pensante cuyas producciones recibidas serían simplemente recibidas por el primero: él mismo (Freud) ya admitió que esta “demonología” no era más que una “concepción psicológica”».⁵⁵⁰ Para Merleau-Ponty la discusión sobre el inconsciente suele reducirse «al monopolio de la conciencia»: «se le reduce a lo que decidimos no asumir y, como esta decisión nos supone en contacto con lo reprimido, el inconsciente no es más que un caso particular de la mala fe, una vacilación de la libertad de imaginar».⁵⁵¹ Esta reducción obvia, según Merleau-Ponty, la aportación más interesante de Freud:

«No la idea de un segundo “yo pienso” –que sabría lo que ignoramos de nosotros mismos–, sino la idea de un simbolismo que sea primordial, originario, de un “pensamiento no convencional” (Politzer), encerrado en un mundo “para nosotros”, responsable del sueño y, de una manera más general, de la elaboración de nuestra vida».⁵⁵²

⁵⁴⁸ Idem.

⁵⁴⁹ Ibid., p.154.

⁵⁵⁰ Idem.

⁵⁵¹ Idem.

⁵⁵² Ibid., p.155.

Según esta lectura, para Merleau-Ponty:

«soñar no es traducir un contenido latente –claro para él mismo (o para el segundo sujeto pensante)– en el lenguaje, también claro pero mentiroso, del contenido manifiesto. Soñar es vivir el contenido latente a través de un contenido manifiesto, que no es su expresión “adecuada” desde el punto de vista del pensamiento despierto, pero tampoco el disfraz deliberado, que vale para el contenido latente en virtud de las equivalencias, de los modos de proyección invocados por el simbolismo primordial y por la estructura de la conciencia onírica».⁵⁵³

La descripción que hace Freud de la estructura de la conciencia onírica, según la lectura merleau-pontiana de *La interpretación de los sueños*, pone en evidencia que el inconsciente es conciencia perceptiva «que procede como esta por una lógica de implicación o de promiscuidad, que sigue paso a paso un camino de cuyo itinerario total carece, que considera los objetos y los seres a través de lo negativo que guarda de ellos, lo cual basta para ordenar sus pasos, sin ponerlo en situación de que lo llame “por su nombre”».⁵⁵⁴ El sueño y el delirio tienen en cuenta «una red de relaciones verdaderas que no poseen»⁵⁵⁵ que presuponen y tienen en cuenta. Conciencia perceptiva e inconsciente son equivalentes en ese sentido: no nombran, no imponen significaciones al mundo y a las cosas, pero sí presuponen esa red de relaciones, de cosas, de experiencias que es el mundo, y lo elaboran y exploran creando un poso de experiencia y de memoria que a la vez se convierte en mundo. Lo que no queda muy claro en esta asimilación que hace Merleau-Ponty entre inconsciente y conciencia perceptiva es la distinción entre pasividad y actividad. Hay actividad en la conciencia perceptiva porque es cuerpo en movimiento y porque hay, en este movimiento, una puesta en juego de los sentidos en relación con el entorno. El inconsciente en cambio es una especie de elaborador pasivo de todo lo que la conciencia perceptiva acumula como experiencia. La memoria podría ser el lugar de encuentro entre esa actividad de

⁵⁵³ Idem.

⁵⁵⁴ Idem.

⁵⁵⁵ Idem.

la conciencia perceptiva y esa pasividad del inconsciente. El problema de la memoria es que siempre se encuentra atrapada en una disyuntiva: o es una memoria que conserva o es una memoria que construye a través de representaciones. Para Merleau-Ponty,

«La inmanencia y la trascendencia del pasado, la actividad y la pasividad de la memoria, sólo pueden reconciliarse si se renuncia a plantear el problema en términos de representación. Si, para comenzar, el presente no fuera representación (*Vorstellung*), sino cierta posición única del índice del ser en el mundo, (...), si el cuerpo fuera lo que una y otra vez responde a la pregunta: “¿En dónde estoy y qué hora es?”, entonces no habría alternativa entre conservación y construcción. La memoria no sería lo contrario del olvido. Se vería que la memoria verdadera se encuentra en la intersección de ambos, en el instante en que regresa el recuerdo olvidado y conservado por el olvido, y que recuerdo explícito y olvido son dos modos de nuestra relación oblicua con un pasado que sólo nos es presente por el vacío que deja en nosotros».⁵⁵⁶

Si el presente, como propone Merleau-Ponty, no es una representación, sino la experiencia viva del cuerpo situado en un tiempo y en un espacio, entonces no cabe la alternativa entre conservación y construcción porque es ambas a la vez, porque el cuerpo vive lo conservado y lo construido al mismo tiempo. Y porque la memoria está hecha de olvidos que construyen y que conservan, negativamente, aquello que recuerdan. Para Merleau-Ponty lo interesante del freudismo es que cuando se analiza una conducta siempre hay «diversas capas de significación» y que «en la pluralidad de las interpretaciones posibles es la expresión de una vida mixta, en la que cada elección siempre tiene varios sentidos sin que se pueda decir que uno de ellos es el único verdadero».⁵⁵⁷

En esta fenomenología podemos ver indicios de un pensamiento dialéctico que Merleau-Ponty se propone desarrollar para poder fundamentar mejor estas relaciones entre la negatividad y la positividad que aparecen en las reflexiones sobre la pasividad. Este será uno de los temas que abordará en el curso de 1955-56 y que le servirán para

⁵⁵⁶ Ibid. p.156.

⁵⁵⁷ Idem.

el desarrollo de su proyecto de ontología.

6.4. Dialéctica

En este curso Merleau-Ponty se dispone a reflexionar acerca de la dialéctica⁵⁵⁸ como método intelectual, dejando para los cursos de los lunes una aproximación más histórica a las filosofías del pasado, que han sido representativas del mismo. Se trataba de pensar elementos generales de la dialéctica y algunos temas que recorren la historia del pensamiento.

A continuación, expone las diversas acepciones del pensamiento dialéctico:

«1. Como pensamiento de las contradicciones. Es decir, que no admite entre estas ni la conciliación relativista, ni esa identidad por equívoco de la que echa mano “la mala dialéctica”. Si cada uno de los opuestos no es más que la ausencia o imposibilidad del otro, ambos se interpelan justamente en tanto que se excluyen, y de este modo se suceden continuamente ante el pensamiento, sin que nunca puedan ser formulados. Sólo hay contradicción efectiva si la relación entre lo positivo y lo negativo no es la alternativa, sólo si el no de la negación es capaz de ejercer su función contra sí mismo en tanto que negación abstracta e inmediata, y de fundamentar la contradicción al fundamentar su

⁵⁵⁸ La lectura merleau-pontiana de la obra de Hegel, especialmente de la *Fenomenología del Espíritu*, es profunda y atraviesa su pensamiento desde los inicios, como lo muestran los numerosos textos dedicados al pensador alemán, ya en *Fenomenología de la percepción*, pasando por el texto «Hegel y el existencialismo», en *Sentido y sin sentido*, las lecciones sobre la Naturaleza en el Collège de France y, como veremos con detalle, su formulación de una hiperdialéctica en *Lo Visible y lo Invisible*, formulación que partirá de una profunda reflexión sobre el pensamiento hegeliano. Aparte de los ya mencionados textos de Descombes, Butler y Esquirol, hemos consultado los siguientes artículos sobre la relación entre el pensamiento de Merleau-Ponty y Hegel: CLADAKIS, Maximiliano B., «Experiencia y a-filosofía: una aproximación a la lectura merleau-pontiana del pensamiento de Hegel». En: *Investigaciones Fenomenológicas* [en línea]. Ediciones UNED, 2012, núm.9, pp. 157-172; NAGEL, Christopher P., «Hegelianism in Merleau-Ponty’s philosophy of history». En: *Philosophy Today* [en línea]. [Charlottesville]: Oxford University Press, Northwestern University Press, Cornell University Press, Summer 1997, Tomo 41, n° 2, pp.288-298; STOREY, David, «Spirit and/or Flesh : Merleau-Ponty’s encounter with Hegel». En: PhaenEx [en línea]. [Windsor]: Windsor University Press, 2009. Vol. 4 (1); DASTUR, Françoise, «Merleau-Ponty et Hegel: Ontologie et Dialectique». En: *Thinking without dualisms today*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 11, París: Vrin / Milano: Mimesis / Memphis: University of Memphis, 2009, pp.33-46 ; CUEILLE, Jean-Noel, «La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face a la dialectique de Hegel». En *Merleau-Ponty, de la nature à l’ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis /Memphis: University of Memphis, 2000.

superación».⁵⁵⁹

Para Merleau-Ponty «la negación hegeliana de *negación de la negación* (...) es la fórmula de toda contradicción operante»⁵⁶⁰, es la fórmula que hace fecundo el pensamiento dialéctico:

«La idea de un *trabajo negativo*, de una negación que no se agota en la exclusión de lo positivo, (...) sino que lo reconstruye más allá de sus limitaciones, que lo destruye y lo salva (...) es su [de la dialéctica] resorte primordial (no nos hemos asombrado, pues, de hallarla indicada en Platón, cuando llama el “mismo” “al otro en tanto que otro”). La hemos aproximado a la moderna noción de *trascendencia*, es decir, a un ser que por principio está a distancia, para quien la distancia es un nexo y con el cual no podría haber coincidencia. Aquí y allá la relación consigo mismo pasa por el afuera. La mediación está exigida por lo inmediato, o incluso hay mediación por sí».⁵⁶¹

Vemos cómo lo que le interesa rescatar de este enfoque sobre la dialéctica es ese *trabajo de negación* que transforma la contradicción sin resolverla, que mantiene la diferencia sin subsumirla en mismidad, sosteniendo una dinámica propulsada por el propio trabajo de negatividad que es generadora y fecunda, en cuanto supera y a la vez contiene, en esa superación, la contradicción.

Otra acepción sobre la que reflexiona Merleau-Ponty es la de la dialéctica como pensamiento “subjetivo”:

«El pensamiento dialéctico se ha desarrollado antes que la filosofía reflexiva, y en este sentido es su adversario, ya que concibe su propio comienzo como un problema, mientras que la filosofía reflexiva reduce lo irreflexivo, como simple ausencia, al sentido que la reflexión descubre posteriormente en él. Puede decirse, no obstante, que la dialéctica es pensamiento “subjetivo” en el sentido que Kierkegaard o Heidegger han dado a este término: no hace

⁵⁵⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.161.

⁵⁶⁰ Idem.

⁵⁶¹ Idem.

descansar al ser en sí mismo, lo hace aparecer ante alguien, como respuesta a una interrogación».⁵⁶²

No es tan sólo una relativización del sujeto y del objeto, que daría como resultado una «vida común de lo opuestos, llevando la contradicción a una diferencia de relaciones».⁵⁶³ Tampoco se trata, según Merleau-Ponty, de pensar «que el objeto es subjetividad en cierta relación y que la subjetividad es objeto dentro de otra relación».⁵⁶⁴ Lo interesante del pensamiento dialéctico para Merleau-Ponty es que invita a repensar el sujeto y el objeto puesto que «en lo que tiene de más negativo, la subjetividad necesita un mundo, y en lo que tiene de más positivo el ser tiene necesidad de un no-ser para delimitarlo y determinarlo».⁵⁶⁵

Es este movimiento de interrogación entre la subjetividad –en tanto que negatividad– y el ser –en tanto que positividad– lo que desmantela la estructura de la representación e inscribe la búsqueda del ser en el tiempo y en la historia, permitiendo una reflexión renovada sobre las relaciones entre subjetividad y ser.

La dialéctica como un pensamiento circular es la última acepción que Merleau-Ponty expone:

«Puesto que no quiere sacrificar lo uno a lo otro, ni lo reflexivo a la reflexión, el pensamiento dialéctico se presenta ante sí mismo como desarrollo –al mismo tiempo que como destrucción– de lo que existía antes de él, y del mismo modo sus conclusiones conservarán ante sí mismas todo el progreso que condujo a ellas. La conclusión sólo es, a decir verdad, la integración de los pasos precedentes. El dialéctico es, pues, constantemente un “principiante”. Es decir, la circularidad del pensamiento dialéctico no es la de un pensamiento que ya está a la vuelta y no halla nada nuevo en que pensar; al contrario, la verdad dejaría de ser verdad en acto si se separase de su devenir, o lo olvidara, o lo pusiera verdaderamente en el pasado. Para la dialéctica todo tiene que ser pensado de nuevo».⁵⁶⁶

⁵⁶² Ibid., p.162.

⁵⁶³ Idem.

⁵⁶⁴ Idem.

⁵⁶⁵ Idem.

⁵⁶⁶ Ibid., p.163.

La dialéctica es, pues, y, sobre todo, «una experiencia del pensamiento, es decir, un camino en cuyo recorrido aprende, aunque lo que aprende estuviera ya allí, “en sí”, antes que ella, y ella no sea sino su paso al ser para sí». ⁵⁶⁷

Para Merleau-Ponty lo que es verdaderamente relevante de la experiencia del pensamiento dialéctico es esa instancia que él llama «absoluto dialéctico» que «sólo está ahí para mantener en su lugar y en su relieve lo múltiple, para oponerse a la absolutización de las relaciones». ⁵⁶⁸

Es esta una posición frágil e inestable, «inmanente a la experiencia», siempre amenazada tanto por el pensamiento positivista como por el negativista.

En el resto del curso se estudian algunas de estas desviaciones:

«Hemos examinado en Hegel el paso de la dialéctica a la especulación, “de lo negativamente racional” a lo “positivamente racional”, que finalmente transforma la dialéctica en sistema, que, en la definición de lo absoluto, hace inclinar la balanza hacia el lado del sujeto, que consiguientemente otorga una prioridad ontológica a lo “interior”, y que, en particular, desposee a la Naturaleza de su propia idea, y hace de la exterioridad una “debilidad de la Naturaleza”». ⁵⁶⁹

En Kierkegaard se da una deriva hacia la anulación del movimiento dialéctico a través de la “decisión” o de la “la opción” que hace indistinta la contradicción:

«En Kierkegaard, la polémica contra el pensamiento “objetivo” y “lo histórico-mundial”, que es sana en sí misma y que habría podido anunciar una dialéctica de lo real, termina por echarle la culpa a la noción de mediación, es decir, al pensamiento dialéctico mismo, y por recomendar, bajo el nombre peculiar de “decisión” u “opción”, la indistinción de las contradicciones, una fe que define por la ignorancia, un gozo que se define por el sufrimiento, una especie de “ateísmo religioso”». ⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ Idem.

⁵⁶⁸ Ibid., p.164.

⁵⁶⁹ Idem.

⁵⁷⁰ Idem.

En Marx⁵⁷¹, según Merleau-Ponty⁵⁷², la dialéctica es una «fase preparatoria de la “prehistoria humana” y que se da por horizonte, más allá del comunismo –“negación de la negación”–, la vida completamente positiva del hombre como ser “natural” que ha resuelto el enigma de la historia».⁵⁷³ Para Low, Merleau-Ponty y Marx comparten un método dialéctico-existencial: «both thinkers focus on the lived, active experience of the concrete subject. Both stress the dialectical connection of organic wholes».⁵⁷⁴ Para Sartre no puede haber dialéctica entre el ser, como positividad y la nada, como negatividad absoluta:

«Lo que ahí se origina es una especie de sacrificio de la nada; se dedica totalmente a manifestar el ser y niega absolutamente la negación que es. A un mismo tiempo amo y servidor, lo que niega y lo que es negado, lo negativo es equívoco por principio, su adhesión es un rechazo y su rechazo su adhesión. (...) [La relación del ser con la nada] es, como se quiera, una relación total o nula; es total, porque la nada no es, no es nada porque exige todo».⁵⁷⁵

En esta última filosofía Merleau-Ponty ve más clara que en ninguna otra la crisis de la dialéctica y también por ello su necesidad y su tarea.

De estas tres nociones de dialéctica, Merleau-Ponty recoge tres aspectos que veremos reflejados en su propuesta filosófica: esta aproximación del trabajo de negatividad con la *trascendencia*, que hacen del ser algo que está siempre a distancia, si bien esa distancia es precisamente un vínculo con el ser con el que nunca podría haber

⁵⁷¹ Sobre la lectura merleau-pontiana de Marx hemos consultado los siguientes artículos: LOW, Douglas, «The existential dialectic of Marx and Merleau-Ponty». En: Philosophy Research Archives [en línea]. PRA, 1985. Vol.11, pp.491-511; DODEMAN, Claire, «Marx et l'élaboration du concept de nature dans la philosophie de Merleau-Ponty». En: Presses Universitaires de France | « Actuel Marx » [en línea], 2015/2 n° 58, pp.118-129; EIFF, Leonardo, «Merleau-Ponty, lector de Marx. La Praxis dialéctica como génesis de Sentido». En: *A Parte Rei* [en línea], Enero 2010, vol. 67.

⁵⁷² Según LOW, EIFF y DODEMAN, Merleau-Ponty extrae su lectura sobre todo de las obras de juventud de Marx: *La ideología alemana*, *Los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (en los cuales se centra principalmente el curso del Collège de France), y de los *Grundrisse*, pertenecientes a una etapa más tardía.

⁵⁷³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.164.

⁵⁷⁴ LOW, Douglas, «The existential dialectic of Marx and Merleau-Ponty». En: Philosophy Research Archives [en línea]. PRA, 1985. Vol.11, op. cit. pp.509.

⁵⁷⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.165.

coincidencia; en segundo lugar, la idea de que el ser aparece como respuesta a una interrogación y esta relación hace que la estructura de la representación, la relación sujeto-objeto, tenga que repensarse a través de la dialéctica; y, por último, la noción de la dialéctica como pensamiento circular, que nunca termina, que hace del filósofo alguien que siempre está aprendiendo e iniciándose en el pensamiento y que, tomada como una instancia absoluta, la dialéctica sostiene la multiplicidad oponiéndose a cualquier totalitarismo de las relaciones.

6.5. Historia

En este apartado abordamos el contenido del curso de 1953-1954 (retrocediendo en el tiempo) que lleva por título «Materiales para una teoría de la Historia». Nos ha parecido pertinente cambiar el orden de la exposición, respecto al orden cronológico por cuestiones temáticas. Después de haber tratado la expresión, la institución, la pasividad y la dialéctica, temas que se abrían unos a otros en una relación de continuidad que facilitaba la comprensión de estos, nos parece adecuado adentrarnos en el curso propuesto por Merleau-Ponty sobre la Historia por lo que recoge de las ideas expuestas en los contenidos previos.

Merleau-Ponty inicia este curso con la intención de señalar una diatriba muy común, cuando se aborda el concepto de historia: por un lado, existe una perspectiva bajo la cual el acontecimiento histórico carece de interés y que pone en el hombre «valores determinables al margen del tiempo»⁵⁷⁶, que entiende que hay una “sabiduría del entendimiento” imponiendo a la historia unos valores y no viendo en ella sentido alguno, y por otro lado, «unas “filosofías de la historia” que, al contrario, sitúan en el curso de las cosas una lógica oculta de la que sólo tendríamos que recoger el veredicto».⁵⁷⁷ Para Merleau-Ponty esta dicotomía ha llevado a muchas confusiones:

«Pero esta ruptura es artificial, no hay que elegir entre el acontecimiento y el hombre interior, entre la historia y lo intemporal. Todas las instancias que uno desearía oponer a la historia tienen también su historia, y por medio de esta comunican con la Historia, aunque tengan su propia manera de usar el

⁵⁷⁶ Ibid., p.133.

⁵⁷⁷ Idem.

tiempo». ⁵⁷⁸

Para Merleau-Ponty el verdadero problema ⁵⁷⁹, lo que importa saber no es tanto si una perspectiva sobre la historia es “materialista” o “espiritualista”, sino de qué modo se concibe el espíritu y la materia en la historia:

«Hay concepciones de lo espiritual que lo aíslan tanto de la vida humana, que lo vuelven casi tan inerte como la materia, y puede haber un “materialismo histórico” que incorpore todo el hombre a la lucha económica y social. La historia efectúa un intercambio de todos los órdenes de actividad, ninguno de los cuales puede recibir la dignidad de causa exclusiva, y la cuestión consiste más bien en saber si esa solidaridad de los problemas anuncia su resolución simultánea, o si sólo en la concordancia e intersección hay interrogación». ⁵⁸⁰

Para Merleau-Ponty, la verdadera distinción que hay que hacer no está ni entre el entendimiento y la historia, ni entre el espíritu y la materia sino «entre la historia como un dios desconocido –genio bueno o malo– y la historia como medio de vida». ⁵⁸¹ La historia es entendida como medio de vida si «entre la teoría y práctica, entre la cultura y el trabajo del hombre, entre las épocas, entre las vidas, entre las acciones deliberadas y el tiempo en que estas aparecen, hay una afinidad que no sea fortuita ni fundamentada en una lógica omnipotente». ⁵⁸² Es decir, ni una lógica que explica de una vez por todas el devenir de la historia ni una relación fortuita de los acontecimientos. El acto histórico es contingente, es “inventado”, pero responde a las problemáticas de un tiempo y por ello es seguido y comprendido, «como que se incorpora (...) a la “duración pública”». ⁵⁸³ La ilusión prospectiva se daría si ese acontecimiento se proyectara en el pasado y no se entendiera que, por haber acontecido, ya está transformando el pasado, pero también se daría una ilusión prospectiva si «se hiciera cesar el presente en el umbral de un porvenir vacío, como si cada presente no se prolongara hacia un horizonte futuro (...). La invención se aplica

⁵⁷⁸ Ibid., p.134.

⁵⁷⁹ Idem.

⁵⁸⁰ Idem.

⁵⁸¹ Idem.

⁵⁸² Idem.

⁵⁸³ Ibid., p.135.

a la red de significaciones abiertas e inacabadas entregadas por el presente».⁵⁸⁴ Es decir, aquello que hace el hombre siempre viene inmerso en el tejido de significaciones, retoma elementos que fueron instituidos por otros, emerge entre la trama intersubjetiva. Esta idea es una constante en el pensamiento merleau-pontiano, como ya vimos cuando estudiamos la institución.

Así, «no hay historia si el curso de las cosas es una serie de episodios sin nexo, o si es un combate ya ganado en el cielo de las ideas. Hay historia *si* hay una lógica *en* la contingencia, una razón en la sinrazón».⁵⁸⁵

Él intenta hacer patente esta idea de la historia en el curso a través de las investigaciones de Max Weber y de Georg Lukács «que atestiguan la necesidad de encontrar un camino entre la filosofía del entendimiento y las filosofías dogmáticas de la historia».⁵⁸⁶

Weber, según Merleau-Ponty, «se halla atento sobre todo a la contingencia radical y a la infinitud del hecho histórico».⁵⁸⁷ La objetividad en la historia no puede ser más que un punto de vista del historiador; este no puede dar cuenta de todo lo que ha sido, su discurso es siempre provisional porque siempre le quedarán aspectos de la realidad del pasado que no ha abordado: «esta antítesis entre la realidad y la objetividad construida condujo a Weber a oponer de modo absoluto la actitud del saber –siempre provisional y condicional– y la de la práctica, en la que al contrario nos enfrentamos a lo real».⁵⁸⁸ En ese enfrentamiento a lo real nos hacemos cargo de evaluar el acontecimiento y de actuar según el resultado de esta evaluación. La diferencia con la posición teórica es que, en la práctica, las condiciones son muy distintas de las que se dan en la evaluación teórica, y la respuesta a menudo debe ser inmediata: «Weber deja subsistir uno al lado del otro, sin comunicación, el universo del saber y el de la práctica y, en este último, las opciones opuestas de la ética de la responsabilidad y de la ética de la conciencia».⁵⁸⁹

Con todo, Merleau-Ponty señala que tanto en las investigaciones concretas de Weber como en el texto *La política como vocación*⁵⁹⁰ [*Politik als Beruf*], esta antítesis es

⁵⁸⁴ Idem.

⁵⁸⁵ Idem.

⁵⁸⁶ Ibid., p.136.

⁵⁸⁷ Idem.

⁵⁸⁸ Idem.

⁵⁸⁹ Idem.

⁵⁹⁰ Max Weber, en el texto citado por Merleau-Ponty, habla de una «ética de la convicción» y de una

matizada:

«Ante todo observa que, entre el trabajo del historiador, que procura comprender los acontecimientos, y el trabajo del hombre de acción, que prepara su decisión, hay una profunda analogía. El saber consiste en ponernos en la situación de aquellos que han actuado, es una acción de lo imaginario; y la acción es una anticipación del saber, nos hace historiadores de nuestra propia vida».⁵⁹¹

Todo ello exige un «reexamen del concepto de historia: se hace necesario poder pensar el pasado, que lo que ocurrió no sea por principio una realidad rebelde al saber».⁵⁹² Para Merleau-Ponty, Weber consigue penetrar en el hecho histórico en investigaciones como *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* superando sus principios kantianos y «la construcción de entendimiento hacia la “comprensión” histórica».⁵⁹³ Weber se propone alcanzar:

«la “elección” fundamental de la ética calvinista y el parentesco de esa

«ética de la responsabilidad»: «Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse mediante la “ética de la convicción” o conforme a la “ética de la responsabilidad”. No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad, ni que la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios” o, según una máxima de la ética de la responsabilidad, como aquella que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción. Ustedes pueden explicar elocuentemente a un sindicalista que las consecuencias de sus acciones serán las de aumentar las posibilidades de la reacción, incrementar la opresión de su clase y dificultar su ascenso; si ese sindicalista está firme en su ética de la convicción, ustedes no lograrán hacer mella. Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así. Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, por el contrario, toma en cuenta todos los defectos del hombre medio. Como dice Fichte, no tiene ningún derecho a suponer que el hombre es bueno y perfecto y no se siente en situación de poder descargar sobre otros aquellas consecuencias de su acción que él pudo prever. Se dirá siempre que esas consecuencias son imputables a su acción. Quien actúa según la ética de la convicción, por el contrario, sólo se siente responsable de que no flamee la llama de la pura convicción, la llama, por ejemplo, de la protesta contra las injusticias del orden social. Prenderla una y otra vez es la finalidad de sus acciones que, desde el punto de vista del posible éxito, son plenamente irracionales y sólo pueden y deben tener un valor ejemplar». WEBER, Max, *La política como vocación*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p.23.

⁵⁹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.137.

⁵⁹² Idem.

⁵⁹³ Idem.

elección con todas aquellas que, en la historia de Occidente, han hecho posible la empresa capitalista (a saber, la constitución de la ciencia y de las técnicas, del Derecho y del Estado). Esta idea de un «parentesco de opciones» (*Wahlverwandtschaft*) hace del acontecimiento algo distinto de un concurso de circunstancias, sin que no obstante manifieste una necesidad inmanente a la historia». ⁵⁹⁴

Todas las opciones producen el capitalismo occidental y «la esencia del sistema no preexiste a su hallazgo» ⁵⁹⁵. La pluralidad de órdenes que parecía imposible unificar aparece en una relación de solidaridad a partir de que «el hecho económico es tratado como opción de una relación con los hombres y con el mundo y ocupa su lugar en la lógica de tales opciones». ⁵⁹⁶ Hay un entendimiento entre el pasado y el presente, pese a todos los cambios, porque de algún modo leemos el pasado desde el presente, modificándolo, porque necesitamos entenderlo en relación con nuestro presente:

«Nuestros puntos de vista no cambiarían la imagen del pasado si no se “interesaran” en él, si no apuntaran a la totalidad del hombre, si nuestra época estuviera satisfecha de sí misma, si tanto el pasado como el presente no pertenecieran al dominio único de la cultura, es decir, de las respuestas que el hombre da con entera libertad a una interrogación permanente. Nuestro contacto con nuestro tiempo es una iniciación a todos los tiempos; el hombre es historiador porque es histórico, y la historia no es sino una amplificación de la práctica». ⁵⁹⁷

Así, Max Weber supera la noción kantiana de un entendimiento que se enfrenta a un pasado “en sí”: «el entendimiento descubre en su objeto su propio origen. La actitud metódica del historiador “objetivo” también forma parte de una historia más vasta; es un caso particular de la “racionalización” que produce, en otros planos, la sociedad capitalista, el estado en sentido moderno». ⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ Ibid., p.138.

⁵⁹⁵ Idem.

⁵⁹⁶ Idem.

⁵⁹⁷ Idem.

⁵⁹⁸ Ibid., p.139.

Weber esboza, según Merleau-Ponty, una «fenomenología de las opciones históricas»⁵⁹⁹, muy distinta a la de Hegel, «porque el sentido que encuentra en los hechos es vacilante y siempre está amenazado. (...) La experiencia histórica nunca es absolutamente concluyente, porque el problema sobre el cual recae se transforma durante la ruta».⁶⁰⁰ Así, la historia nunca revela un porvenir cierto, no resuelve las incertidumbres del futuro. Pasado, presente y futuro forman parte, para Max Weber – y Merleau-Ponty parece estar de acuerdo– de «una única y universal historia dentro de una constante interrogación».⁶⁰¹

Según el parecer de Merleau-Ponty, Lukács intentará llevar más lejos la comprensión de la historia propuesta por Weber y «acercarse así a las intuiciones marxistas»⁶⁰², lo cual le sirve como contexto para «examinar la posibilidad de una dialéctica histórica liberada de toda tutela dogmática, convertida verdaderamente en *dialéctica real*».⁶⁰³ Aquello que le interesa a Merleau-Ponty del análisis de Lukács (en *Historia y conciencia de clase*⁶⁰⁴) es su metodología:

«Hace aparecer la filosofía, o búsqueda de la verdad, como la concentración de un sentido en la historia, esbozado en ella. La reconstrucción filosófica de la historia no sería una de esas provisionales y facultativas perspectivizaciones de que habla Max Weber (...). La verdad no se encuentra en ciertos sujetos históricos existentes, ni en la toma de conciencia teórica, sino en su práctica y en su vida común. La historia sería así, la génesis de la verdad, y la “filosofía de la historia” no sería una disciplina trascendente, sino la explicitación coherente y total de lo que significa el devenir humano».⁶⁰⁵

Aún con diferencias, tanto Weber como Lukács ven la historia como un saber abierto que muestra su sentido desde una mirada retrospectiva inmersa en la historia y cuya racionalidad es leída a posteriori, precisamente entendiendo que esa racionalidad es

⁵⁹⁹ Idem.

⁶⁰⁰ Idem.

⁶⁰¹ Idem.

⁶⁰² Idem.

⁶⁰³ Idem.

⁶⁰⁴ La traducción al castellano de *Geschichte und Klassenbewusstsein* de György Lukács es *Historia y conciencia de clase*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano de libro, 1970.

⁶⁰⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.142.

también histórica:

«El racionalismo de Hegel se ve nuevamente cuestionado: los azares de la historia aparecen y se hacen racionales cuando ya es demasiado tarde, es decir, cuando la invención humana los ha reintegrado al sentido del todo, y no hay por qué suponer una razón oculta que los oriente y que tome por “astucia” el indumento de la contingencia».⁶⁰⁶

¿Cómo responder a los problemas que el curso de la historia plantea? ¿Cómo dar respuesta a sus contradicciones? Lukács propondrá la encarnación en la historia de la negatividad, Weber el poder de la duda y de la interrogación. Es en este punto donde Merleau-Ponty propone retomar el problema de la Historia.

La idea central de este curso y lo que nos interesa resaltar en el contexto de esta tesis, es la concepción de la historia como algo que tiene una lógica en la contingencia y un sentido en la sinrazón. Esta contradicción se mantiene fecunda si recordamos lo que examinamos en el texto del curso sobre dialéctica, que lo importante para Merleau-Ponty es ese *trabajo de negatividad*, esa interrogación infinita que suscita el movimiento dialéctico. También encontramos trazas de las ideas que se proponían al examinar la institución: cómo el hombre que interroga la historia, la interroga desde esa trama intersubjetiva, en la que encuentra ya instituciones (orígenes abiertos) que retoma y transforma, instituyendo otras. Vemos asimismo cómo en este recorrido se empieza a percibir un interés cada vez mayor por el desarrollo de una fenomenología en una búsqueda ontológica.

6.6. Naturaleza

En el curso de 1956-1957, Merleau-Ponty propone estudiar el concepto de Naturaleza como un paso necesario para pensar el problema ontológico⁶⁰⁷. La filosofía contemporánea, dice, ha abandonado la filosofía de la Naturaleza, cosa que refleja, en

⁶⁰⁶ Idem.

⁶⁰⁷ Es interesante contraponer estos resúmenes que aquí comentamos con las notas de curso tomadas por sus estudiantes y con las propias notas preparatorias de las clases, reunidas por De Saint-Aubert en el volumen *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. En esta lectura paralela se puede observar cuán viva está la práctica pedagógica de Merleau-Ponty, por su capacidad de ampliar y redefinir el recorrido y el contenido de sus clases.

gran medida, la concepción del hombre, de la historia y del espíritu, como pura negatividad. Para Merleau-Ponty «al volver a la filosofía de la Naturaleza, no nos apartamos, sino en apariencia, de esos problemas preponderantes, buscamos una solución que no sea *inmaterialista*». ⁶⁰⁸ Es importante pensar la Naturaleza, apartándose del naturalismo, porque si la filosofía no lo hace, «se encierra en lo incorporal» ⁶⁰⁹, y muestra al hombre, al espíritu y a la historia desterrados de su realidad encarnada. Para enfrentarse al problema ontológico es necesario volver a la Naturaleza como parte de la solución a ese problema.

Merleau-Ponty manifiesta su asombro al constatar la falta de aproximaciones a la Naturaleza por parte del marxismo, porque considera que la Naturaleza debería ser su problema específico: «El concepto de Naturaleza hace entre ellos breves y fulgurantes apariciones. Está ahí para atestiguar que uno está en lo en-sí, en un ser masivo, en el objeto puro. Pero ¿acaso lo que sabemos de la Naturaleza nos permite hacerle desempeñar este papel ontológico?» ⁶¹⁰ Según el parecer de Merleau-Ponty, no está claro por qué no se indaga en los contenidos acerca de la Naturaleza y de la materia, se da por sentada la objetividad del en-sí, cayendo, paradójicamente, en construcciones abstractas:

«Esta mala dialéctica tiene tal vez su origen en el propio Marx. El *Manuscrito económico-político de 1844* presenta a la Naturaleza tan pronto como un estado de equilibrio que es de derecho, —el ser estable que se resumirá en la historia humana consumada—, como lo que la historia humana niega y transforma. Ambas concepciones están menos dominadas y superadas que yuxtapuestas; están necesariamente mezcladas en lo absoluto de la “actividad objetiva” (Tesis sobre Feuerbach)». ⁶¹¹

Por tanto, según Merleau-Ponty parece que en la filosofía de Marx hay una idea objetivista de la Naturaleza:

⁶⁰⁸ ⁶⁰⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.170.

⁶⁰⁹ Idem.

⁶¹⁰ Idem.

⁶¹¹ Ibid., 171.

«Tan es así que incluso cuando un filósofo marxista admite (G. Lukács en *Der junge Hegel*) que el marxismo no puede sin más dar la razón al naturalismo de Feuerbach contra el idealismo de Hegel, no se arriesga a describir la tercera posición, el *medium* verdadero de la dialéctica, y continúa sin otra precisión haciendo profesión de “materialismo”». ⁶¹²

Aquello que da la impresión estar reclamando Merleau-Ponty al pensamiento marxista es una verdadera dialéctica con el fin de pensar la Naturaleza, y no una dialéctica que cae inmediatamente de un lado de la oposición, como pensamiento positivo que convierte en abstracción, en objetividad, el en-sí, desposeyéndola precisamente de su materialidad. El marxismo nunca ha pensado con profundidad el concepto de Naturaleza, solamente lo ha pensado como un «objeto puro, ser-en sí, en el cual todo lo que es está contenido, y que no obstante es inhallable en la experiencia humana ya que desde el primer instante lo moldea y lo transforma». ⁶¹³

Merleau-Ponty propone volver a pensar en profundidad la Naturaleza: porque cuando se la piensa, se ve inmediatamente que solamente es hallable en un verdadero trabajo dialéctico y que es un “enigma” que atañe «al sujeto, a la historia, al espíritu y a toda la filosofía». ⁶¹⁴ La Naturaleza no es solamente un objeto,

«el compañero de la conciencia en el mano a mano del conocimiento. Es un objeto del que hemos surgido, en el que nuestros preliminares han sido paulatinamente asentados hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniéndola y suministrándole sus materiales». ⁶¹⁵

La relación originaria del hombre con la naturaleza «no es el en-sí y el para-sí» ⁶¹⁶, sino que «continúa en cada hombre que percibe». ⁶¹⁷ Aunque esté cargada de «significaciones históricas», la Naturaleza «toma como primordial su manera de presentar las cosas y su ambigua evidencia». ⁶¹⁸ Nacemos a la Naturaleza que está ahí

⁶¹² Idem.

⁶¹³ Idem.

⁶¹⁴ Ibid., p.172.

⁶¹⁵ Idem.

⁶¹⁶ Idem.

⁶¹⁷ Idem.

⁶¹⁸ Idem.

antes que nosotros y que es, sin embargo, nueva, «bajo nuestra mirada»⁶¹⁹:

«Esta implicación de lo inmemorial en el presente, esta invocación del más nuevo presente en lo inmemorial desorienta al pensamiento reflexivo. Ante él, cada fragmento del espacio existe por su cuenta, y sólo coexisten bajo su mirada y a través de él. Cada momento del mundo deja de ser cuando deja de estar presente, y sólo está sostenido en el ser pasado por el pensamiento. Si se pudieran abolir, con sólo pensarlo, todas las conciencias, sólo quedaría un brote de ser instantáneo, anonadado tan pronto como apareció».⁶²⁰

El pasado, con su existencia «fantasmagórica y tenaz», se convierte en un ser-puesto, que puede ser claro o confuso, pleno o repleto de lagunas pero que en todo caso es el correlato exacto de nuestros actos de conocimiento. En los confines del espíritu no se encuentra más que *mens momentanea seu recordatione carens*, es decir, en el límite, nada. Con esta cita de Leibniz⁶²¹, Merleau-Ponty pone de manifiesto la dificultad de aprehender la Naturaleza, el ser que se presupone al ser humano que percibe el mundo, que recuerda algo del pasado. Todo parece suceder como si al llegar al límite del pensamiento, no hubiera sino la nada. Sin embargo, la existencia del cuerpo, del recuerdo, de lo que preexiste, hace intuir, aunque sea de forma confusa y frágil, un Ser al que nacemos y de cuyo tejido formamos parte:

«Si no nos resignamos a decir que un mundo, en el que estuvieran suprimidas las conciencias no sería absolutamente nada, que una Naturaleza sin testigos no habría sido y no existiría, hemos de reconocer de algún modo el ser primordial que no es aún el ser-sujeto ni el ser-objeto, y que desconcierta la

⁶¹⁹ Idem.

⁶²⁰ Ibid., p.173.

⁶²¹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Teoría Motus Abstracti*, en *Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), Akademie Verlag, Berlín, 1923, VI, 2, p. 266: «Omne enim corpus, est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim actione reactione, seu comparatione ac proinde harmonia, ad sensum et sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ego carem memoria, caret sensu actionum, passionumque suarum, caret cogitatione». [Así pues, todo cuerpo es una mente instantánea o carente de recuerdo porque no retiene más allá del instante ningún impulso suyo y tampoco distinto y contrario (pues para el sentido, para el placer y para el dolor, son necesarios dos: acción y reacción, o una comparación y por tanto una armonía, sin los cuales no hay ningún sentido): por tanto, carece de memoria, carece del sentido de sus acciones y de sus pasiones, carece de conocimiento].

reflexión en todos los sentidos».⁶²²

El problema de este Ser-primordial, que es la Naturaleza, es que el ser humano no surge de él por derivación, pero tampoco por ruptura, «no tiene la textura prieta de un mecanismo, ni la transparencia de un todo superior a sus partes».⁶²³ En cuanto a su existencia, «no puede concebirse que se engendre por sí solo, lo que lo haría infinito, ni que se ha engendrado por otro, lo que lo llevaría a la condición de producto o resultado muerto».⁶²⁴ El problema de la Naturaleza es que «como decía Schelling, hay (...) algo [en ella] que hace que esta se imponga a Dios mismo como condición independiente de su operación».⁶²⁵

Es esta la cuestión fundamental a la que quiere responder Merleau-Ponty, pero antes, dedica el resto del curso a estudiar el concepto de Naturaleza, en concreto los elementos históricos que lo han configurado, en las diferentes tradiciones de pensamiento. En primer lugar, se centrará en la concepción cartesiana de la Naturaleza⁶²⁶, para abordarla a continuación en el pensamiento kantiano, en Schelling y Bergson y por último en Husserl.

Sobre la idea cartesiana de la Naturaleza, dice Merleau-Ponty:

«Admite Descartes que, aunque Dios hubiera creado de golpe nuestro mundo con el rostro que tiene, el juego inmanente de las leyes de la Naturaleza hubiera hecho otro tanto, y que estas leyes derivan con necesidad de los atributos del ser infinito. Esto equivale a reducir a la facticidad de la Naturaleza su existencia desnuda. El mundo habría podido no ser, si Dios no hubiera decidido crearlo; surgió pues de un “antes”, en el que nada, ninguna posibilidad preponderante lo esbozaba y lo llamaba a la existencia. Pero desde el momento mismo en que ha surgido, tiene necesidad de ser tal como lo

⁶²² MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.173.

⁶²³ Idem.

⁶²⁴ Idem.

⁶²⁵ Idem.

⁶²⁶ Dos artículos que ahondan en la lectura merleau-pontiana de Descartes y que nos han ayudado para el análisis de los *Resúmenes*: TRILLES CALVO, Karina, «El autómatas versus el prójimo: Merleau-Ponty crítico de Descartes». En: *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, vol. 41, Barcelona: 2008, pp.33-63; GARCÍA, Esteban y CASTELLI, Paula, «Ver y pensar. Fisiología mecanicista cartesiana y fenomenología del cuerpo». En: *Revista de Filosofía* [en línea]. [Santiago]: Universidad de Chile, 2013. Vol. 69, pp. 133-150.

vemos». ⁶²⁷

El mundo, si no fuera tal como lo vemos, no sería nada. Y ese dilema es también el que define a Dios: «decir que es causa de sí es intentar imaginar la nada y constatar que, sobre este fondo, se ve surgir el ser que se arranca y se produce a sí mismo. La hipótesis de la Nada, que tenía su verdad en lo relativo al mundo, es completamente verbal porque nunca ha sido posible que Dios no fuera». ⁶²⁸ Si nos ponemos a pensar la Nada, según la perspectiva de Descartes, nos topamos siempre con la plenitud del Ser. Puesto que Dios es «causa de sí» implica que hay un *Dios efecto* y por tanto tiene que ser sostenido por una causa que es Dios mismo y sin la cual no existiría (parte del argumento causal de la existencia de Dios). Por lo tanto, Dios es plenitud infinita del ser. Los seres humanos no pueden pensar la Nada, puesto que para pensar «es necesario ser»:

«Sin embargo, este ser del pensamiento sólo se reconoce en el punto más elevado de la duda, y en el instante, en el que el pensamiento niega por sí solo todas las cosas que son. De la misma manera la causa de sí no se encuentra sino a través de la dependencia de todas las cosas existentes, y la fuerza con que logra existir es exactamente proporcional a la vacilación que ella misma determina». ⁶²⁹

Este es el marco ontológico que determina la concepción cartesiana de la Naturaleza. Según Merleau-Ponty, Descartes «construye a todo ser, si debe no ser nada, a ser plenamente, sin lagunas, sin posibilidades ocultas». ⁶³⁰ La Naturaleza es un mecanismo, un *naturado*, «un puro producto hecho de partes absolutamente exteriores, rigurosamente actuales y claramente ligadas». ⁶³¹ Lo interior «pasa a ser cosa de Dios, *naturante* puro». ⁶³²

«Histórica y filosóficamente, nuestra idea del ser natural como objeto en-sí,

⁶²⁷ Ibid., p.174.

⁶²⁸ Ibid., p.175.

⁶²⁹ Idem.

⁶³⁰ Ibid., p.176.

⁶³¹ Idem.

⁶³² Idem.

que es lo que es porque no puede ser otra cosa, emerge de una idea del ser sin restricción, infinito o causa de sí, y este, a su vez de una alternativa: el ser o la nada. La idea cartesiana de la Naturaleza sobrevivirá a esa ontología, dentro del sentido común de los sabios que intentarán reubicar dentro de su jurisdicción sus propias adquisiciones. Serán necesarios los desarrollos tan poco cartesianos de la ciencia contemporánea para revelarles la posibilidad de otra ontología». ⁶³³

Según Merleau-Ponty se pueden reconocer los límites de la ontología cartesiana dentro de sus escritos: al sostener «la contingencia del acto creador», Descartes mantiene «la facticidad de la Naturaleza» a la cual no se tiene acceso solamente por el entendimiento, sino por nuestro cuerpo, (nuestra “inclinación natural”) que forma parte de esta Naturaleza y a través del cual mantenemos una relación vital con ella. Pero ¿cómo puede el entendimiento humano, él solo, comprender la vida, que está hecha, en el compuesto humano, de naturaleza? ¿Cómo puede el entendimiento, comprender el espacio, sino es a través de nuestra experiencia corporal del mismo? ⁶³⁴
Descartes mismo vacila en su teoría del cuerpo humano:

⁶³³ Idem.

⁶³⁴ En *La Nature. Notes. Cours du Collège de France* se expone con más detalle el cambio de la perspectiva del *Discurso* al de las *Meditaciones*: «Le changement de perspective s'aperçoit nettement dans les Méditations. Dans les Méditations 1, 3, Descartes prend la lumière naturelle comme terme de référence ; dans les Méditations 3 à 6 c'est l'inclination naturelle qui nous pousse à croire à l'existence du monde extérieur, de mon corps. L'espace y prend un sens tout différent. Ce corps que j'appelle "mien" appelle un nouveau type d'espace qui n'est plus partes extra partes, ni étendue spirituelle comme un tableau : je suis mon corps. Quoi qu'il en soit de la nature extérieure, on trouve au niveau de l'homme au moins une nature qui ne présente pas le caractère d'objet, qui est pour nous. Le changement d'ordre est très caractéristique. Descartes s'accorde des raisonnements qu'il se refusait explicitement au niveau des trois premières Méditations. Ainsi la pression qu'exerce sur nous le monde actuelle est un argument valable de l'existence du monde actuel au niveau des trois dernières Méditations, alors qu'il avait été récusé comme douteux dans les trois premières». *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, p.10.

Traducción: [El cambio de perspectiva se aprecia claramente en las *Meditaciones*. En las *Meditaciones* 1, 3, Descartes toma la luz natural como término de referencia; en las *Meditaciones* 3 a 6 es la inclinación natural la que nos lleva a creer en la existencia del mundo exterior, de mi cuerpo. El espacio adquiere un significado completamente distinto. Este cuerpo que llamo “mío” exige un nuevo tipo de espacio que ya no es *partes extra partes*, ni una extensión espiritual como un cuadro: yo soy mi cuerpo. Cualquiera que sea la naturaleza externa, en el nivel del hombre encontramos al menos una naturaleza que no tiene el carácter de objeto, que es para nosotros. El cambio de orden es muy característico. Descartes se permite razonamientos que él mismo se negó explícitamente en las tres primeras *Meditaciones*. Así, la presión ejercida sobre nosotros por el mundo real es un argumento válido para la existencia del mundo real en las tres últimas *Meditaciones*, mientras que había sido rechazado como dudoso en las tres primeras].

«Su posición parece ser la de que para nosotros la experiencia de la existencia no es reducible a la visión del entendimiento puro, pero que este no puede enseñarnos nada que no sea contrario a esta, porque no es en sí –esto es, para Dios– incompatible con ella. Pero el problema se encuentra en Dios como problema de la relación de su entendimiento y de su voluntad. Si la naturaleza sólo existe por su decisión (...) entonces no se “sostiene” en el tiempo (ni sin duda en el espacio) por la necesidad de sus leyes fundamentales».⁶³⁵

El resultado es que hay en Descartes dos Naturalezas opuestas, que entran en contradicción: la Naturaleza como Acontecimiento y la Naturaleza como Objeto, igual que hay dos ideas de Dios encontradas: «Dios como creador libre del mundo y Dios como fuente de una causalidad de la que deriva un mundo eminentemente finalizado».⁶³⁶

Merleau-Ponty pasa a continuación a analizar el concepto kantiano de la Naturaleza. Kant declina la investigación del ser bruto al entender, en la *Crítica de la Razón pura*, la Naturaleza como «“el conjunto de los objetos de los sentidos” (*Inbegriff der Gegenstände der Sinne*) coordinados bajo la *Naturbegriffe* del entendimiento humano. La Naturaleza de la que podemos hablar no es sino la Naturaleza para nosotros. Este título sigue siendo el objeto, en el que pensaba Descartes; sencillamente es un objeto construido por nosotros».⁶³⁷

Pero Kant va más lejos: ve en la Naturaleza un organismo que es causa y efecto de él mismo y que, por tanto,

«plantea el problema de la autoproducción del todo, o, con mayor precisión, de una totalidad que, a diferencia de la técnica humana, trabaja con materiales que son suyos y de los cuales por así decir emana. Parece que descubre en un ser del mundo un modo de vinculación que no es la conexión exterior de la causalidad, un “interior” que no es la interioridad de la conciencia, y que en

⁶³⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.177.

⁶³⁶ Idem.

⁶³⁷ Ibid., p.178.

consecuencia la Naturaleza es otra cosa que un objeto». ⁶³⁸

La cuestión, para Kant⁶³⁹, es cómo fundamentar la posibilidad de estas dos maneras de aprehender la Naturaleza, que entrarían en contradicción: la consideración del todo y la explicación causal. ⁶⁴⁰ Al estar ambos modos de comprensión en el ámbito de los fenómenos, pueden darse al mismo tiempo, son “co-posibles” porque son actuales:

«Para que la explicación causal y la consideración del todo sean igualmente legítimas a título definitivo, no basta con decir que la causalidad y la totalidad en sentido dogmático son igualmente falsas. Hay que pensar que son verdaderas cuando están juntas en las cosas y falsas sólo en la medida en que se excluyen. La idea de un entendimiento discursivo (...), implica, al menos, la de un “entendimiento no discursivo”, que fundaría al mismo tiempo la posibilidad de la explicación causal y de la percepción del todo». ⁶⁴¹

⁶³⁸ Idem.

⁶³⁹ En *Notes de cours. La Nature*, vemos que el análisis sobre el concepto de Naturaleza en Kant se centra en el análisis de la *Crítica del juicio*.

⁶⁴⁰ En *Notes de cours. La Nature*, aparecen definidos de este modo estos dos sentidos del término Naturaleza para Kant: «Il y a deux sens chez Kant. A l'intérieur du contingent humain (*quid facti*), il découvre une puissance posante (*quid juris*). L'homme est une facticité qui se donne à elle-même valeur de droit.

A ces deux sens du renversement copernicien, correspondent deux sens du mot “Nature” :

- a) Au premier sens va correspondre un appauvrissement du concept de Nature. Si nous décidons de considérer tout cela comme une représentation humaine, la Nature va apparaître comme *Inbegriff* des objets des sens. La Nature, c'est ce que perçoit un être sensible. C'est un simple corrélatif de la perception. L'idée perd toute sauvagerie.
- b) Au second sens, la Nature sera la Nature telle que la révèle l'activité législative de l'entendement : d'où les *Naturebegriffe*. Il y a un a priori de la Nature. La Nature devient plus riche. La Nature qui existe en nous à l'état de plan comporte une structure solide, dont Kant a sans doute surestimé la solidité». *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, p.22.

Traducción: [Hay dos significados en Kant. Dentro de la contingencia humana (*quid facti*), descubre un poder de poner (*quid juris*). El hombre es una facticidad que se da a sí misma el valor de ley.

A estos dos significados de la inversión copernicana, corresponden dos significados de la palabra “Naturaleza”:

- a) Al primer sentido corresponderá un empobrecimiento del concepto de Naturaleza. Si decidimos considerar la Naturaleza como una representación humana, la Naturaleza aparecerá como el *Inbegriff* de los objetos de los sentidos. La Naturaleza es lo que percibe un ser sensible. Es un mero correlativo de la percepción. La idea pierde todo su salvajismo.
- b) En el segundo sentido, la Naturaleza será la Naturaleza revelada por la actividad legisladora del entendimiento: de ahí la *Naturebegriffe*. Existe un a priori de la Naturaleza. La naturaleza se enriquece. La Naturaleza que existe en nosotros como un plan tiene una estructura sólida, cuya solidez Kant probablemente sobreestimó.]

⁶⁴¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.179.

En ese sentido, dice Merleau-Ponty, la filosofía de la representación es “frívola” porque «sobreenfrenta una reconciliación de la tesis y la antítesis, de la que el hombre es el escenario y no el actor».⁶⁴² Sin embargo, Kant no seguirá ese camino, que sí será tomado por el romanticismo. Para Kant, la consideración del todo sigue siendo parte de las facultades humanas, el «fin natural» (*Naturzweck*) es una denominación «antropomórfica»:

«Las consideraciones de totalidad son inevitables en todo sujeto humano, expresan el placer que sentimos al constatar un acuerdo espontáneo entre la contingencia de lo que existe y la legislación del entendimiento. No designan nada que sea constitutivo del ser natural, sino tan solo un feliz hallazgo de nuestras facultades».⁶⁴³

La finalidad de la Naturaleza es pues un concepto que nace del hombre y, por tanto, el hombre es, en realidad, la finalidad última de la Naturaleza: «La verdad del finalismo es la conciencia de la libertad. La única finalidad de la Naturaleza es el hombre, lo que no quiere decir que lo prepare y lo cree, sino que le da retrospectivamente un aire de finalidad por la posición de su autonomía».⁶⁴⁴ Mauro Carbone resume así la lectura merleau-pontiana de Kant:

«En substance, Merleau-Ponty semblait voir dans la conception kantienne de la Nature une oscillation analogue à celle qu’il avait dégagé chez Descartes: si, dans la Critique de la raison pure, Kant avait pris exclusivement en considération “l’ordre d’explication causale” (...) –en incluant du reste deux conceptions différentes de la Nature, comme simple corrélat de notre perception (...)– dans la *Critique de la faculté de juger*, examinant le principe de finalité dans l’intention de relier ces deux conceptions, il s’incline plutôt pour la considération de l’ordre des totalités organiques et il irait ainsi vers la découverte d’un “être brut” de la Nature . Cependant, Kant ne poursuit pas

⁶⁴² Idem.

⁶⁴³ Idem.

⁶⁴⁴ Ibid., p.180.

cette direction». ⁶⁴⁵

Schelling⁶⁴⁶ problematiza la idea cartesiana del ser necesario: «para él, como para Kant, esta idea es el “abismo de la razón humana”». ⁶⁴⁷ Pero así como Kant se queda al borde del abismo, como “no-saber” y “carencia”, «Schelling considera como una realidad última el “abismo” mismo, y define lo absoluto como lo que existe sin razón (*grundlos*), como el “super-ser” que sostiene el “gran hecho del mundo”». ⁶⁴⁸ Así, «como lo Absoluto ya no es el ser causa de sí, antítesis absoluta de la nada, así también la Naturaleza ya no tiene la absoluta posibilidad del “único mundo posible”; la *erste Natur* es un principio ambiguo, “bárbaro”». ⁶⁴⁹ Este principio no puede ser considerado segundo respecto de Dios y tampoco es posible explicarlo mediante nuestras facultades humanas. Solamente puede intuirse, vivirlo, experimentarlo. La “intuición intelectual”, que es la percepción antes de ser “reducida a ideas”, es «la percepción adormecida en sí misma, en la que todas las cosas son Yo porque no soy aún el sujeto de la reflexión». ⁶⁵⁰ El saber original inscrito en la Naturaleza, es un saber mudo que debe ser liberado por el hombre, y así, este se convierte en «el devenir consciente de la productividad natural y se convierte en Naturaleza al apartar la Naturaleza para conocer». ⁶⁵¹ En Schelling⁶⁵² «la Naturaleza no da lugar a una segunda ciencia o Gnosis

⁶⁴⁵ CARBONE, Mauro, «Le sensible et l'excédent. Merleau-Ponty et Kant». En: *Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p.164. Traducción : [En esencia, Merleau-Ponty parecía ver en la concepción kantiana de la Naturaleza una oscilación similar a aquella que había identificado en Descartes: Sí, en la *Crítica de la razón pura*, Kant había tomado exclusivamente en consideración ‘el orden de la explicación causal’ (...) –incluyendo, además, dos concepciones diferentes de la Naturaleza, como mero correlato de nuestra percepción (...)– en la *Crítica de la facultad de juzgar*, examinando el principio de finalidad con la intención de vincular estas dos concepciones, se inclina más bien por la consideración del orden de las totalidades orgánicas y avanzaría así hacia el descubrimiento de un “ser bruto” de la Naturaleza. Sin embargo, Kant no sigue esta dirección].

⁶⁴⁶ En esta sección, Merleau-Ponty hace una lectura de la obra de Schelling, *Escritos sobre la filosofía de la Naturaleza*. Hemos consultado la edición en español de Alianza Editorial.

⁶⁴⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.181.

⁶⁴⁸ Idem.

⁶⁴⁹ Idem.

⁶⁵⁰ Ibid., p.182.

⁶⁵¹ Idem.

⁶⁵² En *Notes de cours. La Nature. Cours du Collège de France* se describe el círculo dialéctico que opera en la restitución que Schelling se propone dar de nuestra unidad con la Naturaleza, idea que tendrá una especial importancia en el desarrollo de la ontología merleau-pontiana: «La philosophie de Schelling cherche à restituer une sorte d'indivision entre nous et la nature considérée comme un organisme, indivision conditionnée par indivision sujet-objet. Mais elle admet que cette indivision est inévitablement rompue para la réflexion, et qu'il s'agit de “rétablir” cette unité. D'où le mélange du thème de l'indivision et du dépassement nécessaire de la Nature par la réflexion, et cette tentative pour

que objetivaría y convertiría absurdamente en una segunda causalidad las relaciones de la Naturaleza existente»,⁶⁵³ sólo hay un esfuerzo de devolver al ser de la Naturaleza «su pesantez» y «hacer de la Naturaleza algo distinto de una “impotencia” (Hegel)». ⁶⁵⁴ Para G. Lukács, en la lectura que hace de él Merleau-Ponty, la teoría del reflejo (*Wiederspiegelung*) de Schelling es una gran contribución a la filosofía trascendental, aunque lamenta el giro “idealista” que le confiere⁶⁵⁵:

«Lo que toma por irracional es sin duda la idea de un intercambio de la

retourner à une indivision qui ne peut plus être l’indivision primitive, et qui doit être conscience. Il faut retrouver à un niveau supérieur ce qui a été vécu organiquement, passer de la pré-dialectique à une meta-dialectique, passer de ce que Schelling appelle *philosophie négative*, à ce qu’il appelle philosophie positive.

Une telle philosophie est perpétuellement en tension, et semble perpétuellement s’engager dans un cercle. Mais ce cercle dialectique, qui nous fait passer sans cesse de l’institution à la réflexion et de la réflexion à l’institution, n’est pas un cercle vicieux. La dialectique institution-réflexion n’est pas un échec par rapport à notre connaissance de l’Absolu. La circularité du savoir nous place non en face, mais au milieu de l’Absolu. L’Absolu n’est pas seulement l’Absolu, mais le mouvement dialectique du fini et de l’infini ». *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, p.57.

Traducción: [La filosofía de Schelling pretende restaurar una especie de indivisión entre nosotros y la naturaleza considerada como organismo, una indivisión condicionada por la indivisión sujeto-objeto. Sin embargo, admite que esta indivisión se rompe inevitablemente con la reflexión, y que se trata de “restaurar” esta unidad. De ahí la mezcla del tema de la indivisión y de la necesaria superación de la Naturaleza por la reflexión, y este intento de volver a una indivisión que ya no puede ser la indivisión primitiva, y que debe ser la conciencia. Es necesario recuperar a un nivel superior lo que se ha experimentado orgánicamente, pasar de una pre-dialéctica a una meta-dialéctica, pasar de lo que Schelling llama filosofía negativa, a lo que él llama filosofía positiva.

Tal filosofía está perpetuamente en tensión, y parece perpetuamente comprometida en un círculo. Pero este círculo dialéctico, que nos lleva constantemente de la institución a la reflexión y de la reflexión a la institución, no es un círculo vicioso. La dialéctica institución-reflexión no es un fracaso en relación con nuestro conocimiento del Absoluto. La circularidad del conocimiento no nos sitúa frente al Absoluto, sino en medio de él. El Absoluto no es sólo el Absoluto, sino el movimiento dialéctico de lo finito y lo infinito].

⁶⁵³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., 182.

⁶⁵⁴ Idem.

⁶⁵⁵ La crítica de Lukács a Schelling aparece expresada en estos términos en *Notes de cours. La Nature. Cours du Collège de France*: «Après d’avoir loué Schelling d’avoir introduit la Nature dans la philosophie transcendantale, et d’avoir fait de la Nature autre chose qu’une construction humaine, bref, d’avoir conçu correctement la notion de “reflet”, il lui reproche d’avoir donné à cette idée de reflet une formulation idéaliste extrême qui confine au mysticisme. Idéalisme, puisque l’homme peut trouver en lui toute la Nature; mysticisme puisqu’il faut devenir Nature pour penser la Nature. Lukács ne peut pas admettre que la productivité de la Nature parvienne à la conscience de soi, pas plus qu’il ne peut admettre ce rapport intime du Moi et de la Nature, mais ce que met à la place, c’est l’idéalisme». *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, p.17/51.

Traducción: [Tras alabar a Schelling por haber introducido la Naturaleza en la filosofía trascendental, y por haber hecho de la Naturaleza algo distinto de una construcción humana, en resumen, por haber concebido correctamente la noción de “reflexión”, le reprocha haber dado a esta idea de reflexión una formulación idealista extrema que roza el misticismo. Idealismo, puesto que el hombre puede encontrar toda la Naturaleza en sí mismo; misticismo, puesto que hay que convertirse en Naturaleza para pensar la Naturaleza. Lukács no puede admitir que la productividad de la Naturaleza alcance la autoconciencia, ni puede admitir esta íntima relación entre el Ser y la Naturaleza, pero lo que pone en su lugar es el idealismo].

Naturaleza y la conciencia en el hombre, de una relación del hombre con la Naturaleza. Sin embargo, es evidente que la “doctrina del reflejo” o del espejo, deja a la Naturaleza en estado de objeto que reflejamos; que, si la filosofía no debe ser inmaterialista, ha de establecerse entre el hombre y la Naturaleza una relación más estrecha que la relación especular; y que la Naturaleza y la conciencia sólo pueden comunicarse verdaderamente en nosotros y mediante nuestro ser carnal». ⁶⁵⁶

El hombre y la Naturaleza se comunican por el cuerpo, idea que ya había recogido Merleau-Ponty en su análisis de la concepción cartesiana de la Naturaleza. Para Merleau-Ponty, en cambio, Bergson ⁶⁵⁷ se aleja de lo que hay más interesante en Schelling: «no busca, como este, lo irreflexivo por un redoblamiento de la reflexión (“intuición de la intuición”, decía el joven Hegel.) Parece instalarse de golpe en lo

⁶⁵⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.183.

⁶⁵⁷ En este apartado Merleau-Ponty extrae su análisis sobre la filosofía de Bergson principalmente del libro *L'évolution créatrice*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968 y *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Presses Universitaires, 1959. En las *Notes de cours. La Nature. Cours du Collège de France*, se refiere de este modo al positivismo bergsoniano y a la diferencia con el pensamiento de Schelling :

«Il y a, au contraire, un positivisme chez Bergson, comme le montre la critique des idées négatives de possible, de néant, et de désordre. D'autre part, l'effort philosophique de l'intuition ne se présente pas chez Bergson avec le même caractère de tension que chez Schelling, qui est passé par l'école de la philosophie réflexive, ainsi que le montre “Exposé de l'idéalisme transcendantal”, de 1800. Chez Bergson, l'effort de l'intuition exige une tension qui consiste surtout à repousser les habitudes de la vie active. Ce sont là des obstacles pratiques qui n'ont pas la gravité philosophique des obstacles rencontrés par Schelling, pour qui, le sujet tendant toujours à se faire objet, il faut, afin d'atteindre l'intuition, aller contre sa nature. La philosophie de Schelling est une philosophie angoissée, alors que Bergson à tendance à faire disparaître les problèmes et à se dresser contre l'angoisse vertigineuse de la métaphysique classique. “Pourquoi quelque chose plutôt que rien ?”, Cette question qui hante Schelling n'a aucun sens pour Bergson. Enfin, chez Schelling il y avait toujours une tension entre l'intuition et la dialectique, entre la philosophie positive et la philosophie négative. Bergson, lui, semble s'installer résolument dans l'intuition, et ne voir dans la dialectique qu'un jeu vide de concepts». *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, p.19/51.

Traducción : [Hay, por el contrario, un positivismo en Bergson, como lo demuestra la crítica de las ideas negativas de posibilidad, nada y desorden. Por otra parte, el esfuerzo filosófico de la intuición no se presenta en Bergson con el mismo carácter de tensión que en Schelling, que pasó por la escuela de la filosofía reflexiva, como se muestra en «Exposé de l'idéalisme transcendantal», de 1800. En Bergson, el esfuerzo de la intuición requiere una tensión que consiste sobre todo en hacer retroceder los hábitos de la vida activa. Se trata de obstáculos prácticos que no tienen la gravedad filosófica de los obstáculos encontrados por Schelling, para quien, puesto que el sujeto tiende siempre a convertirse en objeto, es necesario, para alcanzar la intuición, ir contra su naturaleza. La filosofía de Schelling es angustiosa, mientras que Bergson tiende a hacer desaparecer los problemas y a oponerse a la angustia vertiginosa de la metafísica clásica. “¿Por qué algo en lugar de nada?” Esta pregunta, que atormenta a Schelling, no tiene sentido para Bergson. Por último, en Schelling siempre hubo una tensión entre intuición y dialéctica, entre filosofía positiva y negativa. Bergson, en cambio, parece instalarse resueltamente en la intuición, y no ver en la dialéctica más que un juego vacío de conceptos].

positivo».⁶⁵⁸ Merleau-Ponty reprocha a Bergson que no lleve hasta el final el pensamiento dialéctico. Para Bergson «la percepción pura sería la cosa misma. Pero ninguna percepción es pura; toda percepción efectiva tiene lugar delante de un “centro de indeterminación” e implica un distanciamiento de la cosa. A este precio hay que pagar el “discernimiento” de una percepción articulada».⁶⁵⁹ Para Bergson, la Naturaleza es un horizonte del que ya estamos lejos, «una indivisión primordial y perdida, una unidad que las contradicciones del universo desarrollado niegan y expresan a su manera, y en este sentido, es justo adscribir a Bergson en la línea de Schelling».⁶⁶⁰ Para Merleau-Ponty, el positivismo de Bergson no se sostiene, porque hay una negatividad, un «posible orgánico», en el ser bergsoniano y en su «precepto de regresar a la evidencia de lo actual no debe entenderse como una apología ingenua de la constatación, sino como una alusión a la preexistencia del ser natural, siempre ahí, que es el problema de la filosofía de la Naturaleza».⁶⁶¹

En la última parte del curso, Merleau-Ponty se dedica a analizar el problema de la Naturaleza en Husserl⁶⁶² tal y cómo se desarrolla en *Ideen II*⁶⁶³. En apariencia, la Naturaleza es «el correlato de la ciencia de la Naturaleza, la esfera de las “puras cosas” (*blosse Sachen*), (...) que un sujeto meramente teórico plantea ante él».⁶⁶⁴ Esta descripción del pensamiento objetivo, tiene que ver con el «aparato intencional; surge tan pronto queremos captar, objetivar, fijar, alcanzar lo verdadero, que confundimos en primer lugar con el en sí».⁶⁶⁵ Husserl se propone comprender esta intencionalidad, que está en la raíz del pensamiento objetivo:

«En un sentido, dice, el ser objetivo lo abarca todo, incluso la actividad de la conciencia, en la que desearíamos hacerlo descansar. El filósofo que

⁶⁵⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.183.

⁶⁵⁹ Idem.

⁶⁶⁰ Ibid., p.184.

⁶⁶¹ Idem.

⁶⁶² Respecto a la idea de Naturaleza en Husserl y Merleau-Ponty, he recurrido al excelente artículo de Karina Trilles Calvo, «M. Merleau-Ponty: la insuficiencia de la ciencia y de la filosofía reflexiva para dar cuenta del mundo», Revista Laguna, vol. 12, Tenerife: 2003.

⁶⁶³ HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, de 1913. Hemos trabajado con la versión en castellano: *Ideas: relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

⁶⁶⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p. 184.

⁶⁶⁵ Idem.

constituye al ser objetivo es un hombre, tiene cuerpo y este cuerpo está en la Naturaleza; por ello también las filosofías, en su momento y en su lugar, ocupan su sitio en el *universum realitatis*. Hay una verdad del naturalismo. Pero esta verdad no es el naturalismo mismo. Ya que admitir el naturalismo y la envoltura de la conciencia en el universo de las *blosse Sachen* a título de acontecimiento es, precisamente, plantear como primero el mundo teórico al que pertenecen. Es un idealismo extremo, es negarse a descifrar las referencias intencionales que remiten del universo de las *blosse Sachen*, o de las cosas extensas, al de las “cosas pre-teoréticas”, a una vida de la conciencia anterior a la ciencia». ⁶⁶⁶

Las *blosse Sachen* están activamente construidas por el sujeto, son “la expresión segunda”, de la «capa primordial de las cosas intuitivas, percibidas. El problema radica en hacer manifiestas las razones que conducen de las unas a las otras». ⁶⁶⁷

«Ahora bien, las propiedades intuitivas de la cosa percibida dependen de las del “cuerpo-sujeto” (*Subjektlieb*) que posee su experiencia. La conciencia de mi cuerpo como órgano de un poder motor, de un “yo puedo”, está supuesta en la percepción de dos sujetos distantes entre sí o, incluso, en la identificación de dos percepciones sucesivas que me doy de un mismo objeto. Más aún, mi cuerpo es un “campo de localización”, en el que se instalan las sensaciones». ⁶⁶⁸

Cuando el cuerpo-sujeto se toca, encuentra en ese acto reflexivo “una cosa que siente”, y siente las cosas también como incorporadas a su carne, «pero al mismo tiempo nuestro cuerpo nos proyecta en un universo de cosas convincentes, y de ahí pasamos a creer en las “puras cosas”, establecemos la actitud de puro conocimiento, y olvidamos la densidad de la “preconstitución” corporal que las lleva». ⁶⁶⁹

Para dar cuenta del ser (el puro en sí cartesiano), no basta un cuerpo aislado. Es necesario que este cuerpo se halle entre otros cuerpos humanos:

⁶⁶⁶ Idem.

⁶⁶⁷ Ibid., 186.

⁶⁶⁸ Idem.

⁶⁶⁹ Idem.

«La cosa percibida solipsista no puede volverse cosa pura más que si mi cuerpo entra en relaciones sistemáticas con otros cuerpos animados. (...) La percepción que tengo de mi cuerpo como residencia de una “visión”, de un “tacto” y, (ya que los sentidos arrastran en él incluso a la conciencia impalpable sobre la que se alzan), de un *Yo pienso*, y la percepción que tengo más allá de otro cuerpo “excitable”, “sensible” y (...) portador de otro *Yo pienso*, estas dos percepciones, digo, se iluminan mutuamente y se consuman al mismo tiempo. (...) las *blosse Sachen* son posibles, como correlato de una comunidad ideal de sujetos encarnados, de una intercorporeidad».⁶⁷⁰

He aquí uno de los nódulos del pensamiento fenomenológico del cual se hace eco la filosofía de Merleau-Ponty: solamente es posible el mundo, la naturaleza, la cosa en sí, en cuanto existe una intercorporeidad que lo comparte, intercorporeidad hecha de múltiples posiciones, de múltiples sedes de la percepción y de la experiencia, testimonios las unas de las otras y del mundo. La conciencia perceptiva, como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo, no es solipsista, porque requiere, para existir, de la existencia del otro.

Esta génesis del *Kosmothéoros* vuelve a describirse en los últimos trabajos de Husserl⁶⁷¹. En ellos⁶⁷²

⁶⁷⁰ Ibid., p.187.

⁶⁷¹ Dos lecturas sobre la idea de *Kosmothéoros* que aparecen en sendos artículos: como «visión teórica universal» en MANZI LEITES, Hernán, «La comprensión histórica en el pensamiento de Merleau-Ponty», Revista Teología y cultura, año 18, vol. 23, número 2 (octubre 2021), pp. 195-212, y como «un dios teórico» en la tesis de ROTUNDO, Alessio, *The problem of Nature in the Phenomenology of Merleau-Ponty*, Duquesne University.

⁶⁷² En el texto de Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, traducido al español como *La Tierra no se mueve*, Husserl habla de esta sede de la espacialidad y de la temporalidad preobjetiva que es la tierra, morada originaria: «sólo “el suelo” de la Tierra, con su espacio circundante de cuerpos, puede hallarse constituido de manera originaria. Ello presupone la constitución de mi cuerpo de carne, y la de otros sujetos conocidos y la de un horizonte abierto de otros sujetos, distribuidos por el orden del espacio que como campo abierto de proximidad-lejanía de los cuerpos circunda la Tierra y les presta el sentido de cuerpos terrestres y al espacio el sentido de espacio terrestre. La totalidad del nosotros, de los hombres, de los *animalia*, es, en este sentido, terrestre –y carece en primer término de contrario que fuera lo no terrestre. El sentido de «lo terrestre» se enraíza y encuentra su centro de orientación en mí y en el nosotros más restringido de los que convivimos». Y más adelante: «En último término, naturalmente, cada pueblo y su historicidad y cada supranación de pueblos habita sobre la «tierra»; y en consonancia con ello, todos los desarrollos parciales, todas las historias relativas poseen una única historia originaria cuyos episodios son. Cabe, sin duda, que esta historia originaria sea una reunión de pueblos que viven y se desarrollan en completa separación unos respecto de otros, pero todos ellos se hallan, los unos para los otros, en el horizonte abiertamente indeterminado del espacio terrestre». HUSSERL, Edmund, *La tierra no se mueve*, traducción de Agustín Serrano Haro, Madrid: Editorial Complutense, 2006, p.41 a 46.

«esboza la descripción de los seres preobjetivos, que son correlativos a la comunidad de los cuerpos percipientes y jalonan su historia primordial. Bajo la Naturaleza cartesiana que la actividad teórica acabará por construir emerge un estrato anterior, que nunca es suprimido y que exigirá justificación cuando el desarrollo del saber revele las lagunas de la ciencia cartesiana».⁶⁷³

Husserl describe la *Tierra*

«como sede de la espacialidad y de la temporalidad preobjetivas, patria e historicidad de sujetos carnales que todavía no son observadores liberados, como suelo de verdad o arca que transporta hacia el porvenir las simientes del saber y de la cultura. Antes de ser manifiesta y objetiva, la verdad habita el orden secreto de los sujetos encarnados. En la fuente y en la profundidad de la Naturaleza cartesiana hay otra Naturaleza, dominio de la “presencia originaria” (*Urpräsenz*) que, debido a que invoca la respuesta total de un único sujeto carnal, también está presente por principio en todo otro sujeto».⁶⁷⁴

Así, la filosofía de Husserl⁶⁷⁵, que trataba de comprender el ser natural como correlato

⁶⁷³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.188.

⁶⁷⁴ Idem.

⁶⁷⁵ En las *Notes de cours. La Nature. Cours du Collège de France*, Merleau-Ponty sintetiza así la postura de Husserl respecto a su búsqueda fenomenológica: «Husserl oscille donc entre ces deux directions : d'un côté, la rupture avec l'attitude naturelle ou, d'un autre côté, la compréhension de ce fondement pré-philosophique de l'homme. L'irréfléchi, chez lui, n'est ni maintenu tel quel, ni supprimé, il reste un poids et un tremplin pour la conscience. Il joue le rôle d'un fondant et d'un fondé; et réfléchir alors, c'est dévoiler l'irréfléchi. (...) Husserl est de plus en plus conscient de l'identité de ces deux directions, et il veut la considérer comme une pleine exigence. Dans ses dix dernières années, Husserl considère comme un trait essentiel de la phénoménologie que le monde des idéalizations soit construit sur un monde pré-réflexif, un «Logos du monde “esthétique”», un *Lebenswelt*. Mais avant, il y a des oscillations, comme le montrent les *Ideen II*, dans lesquelles Husserl dit tour à tour, que la Nature, c'est ce qui embrasse tout, la philosophie et la conscience, où il emploie le terme de “Nature spirituelle” et où il dit aussi que l'esprit est l'Absolu ». *Notes de cours. La Nature. Cours du Collège de France*, p.42/51.

Traducción: [Husserl oscila así entre estas dos direcciones: por un lado, la ruptura con la actitud natural y, por otro, la comprensión de este fundamento prefilosófico del hombre. Lo irreflexivo, en su caso, ni se mantiene tal cual ni se suprime; sigue siendo un peso y un trampolín para la conciencia. Desempeña el papel de fundamento y de suelo; y reflexionar entonces es desvelar lo irreflexivo (...) Husserl es cada vez más consciente de la identidad de estas dos direcciones, y quiere considerarla como una exigencia plena. En sus últimos diez años, Husserl considera un rasgo esencial de la fenomenología que el mundo de las idealizaciones se construye sobre un mundo prerreflexivo, un «Logos del mundo “estético”», un

de la conciencia a través del ejercicio reflexivo, se topa con ese ser natural, “ser en bruto”, «una capa natural, en la que el espíritu está como soterrado en el funcionamiento concordante de los cuerpos».⁶⁷⁶ La Naturaleza cartesiana era “el ser inevitable”, pero tras la experiencia de la ontología de Husserl, se descubre una «Naturaleza como una productividad orientada y ciega».⁶⁷⁷ Tal es el problema al que Merleau-Ponty se enfrentará en su propia ontología.

En la última parte del curso, Merleau-Ponty se centra en buscar la solución a este problema en la ciencia contemporánea, que, aunque se mueva bajo ciertos prejuicios ontológicos, por su propia naturaleza crítica, será capaz de despejarlos. La filosofía, interrogando a la ciencia, «se beneficiará con el hallazgo de ciertas articulaciones del ser, que de otra manera le sería muy difícil de descubrir».⁶⁷⁸ Para Merleau-Ponty no se trata de interrogar a la ciencia acerca de lo que es el ser (ya que la ciencia trabaja ya en el ser, sin interrogarlo), sino acerca de lo que no es: «la ciencia haría, como se dice de los físicos, descubrimientos filosóficos negativos».⁶⁷⁹

Merleau-Ponty constata que la ciencia se aparta cada vez más de la ontología definida por Laplace⁶⁸⁰ :

«La crítica del concepto clásico de causalidad llevada a cabo desde hace veinticinco años por la mecánica ondulatoria no podría, sea cual fuere la interpretación probabilista, concluir en una reestructuración del determinismo en el sentido de Laplace. Hay ahí una experiencia intelectual, en la que de ningún modo uno puede apoyarse invocándola en favor de una acausalidad dogmática, pero que altera el sentido de la causalidad, aun cuando laboriosamente se logre, a fuerza de parámetros ocultos, poner a salvo los principios. El hecho mismo de que están ocultos anuncia justamente el

Lebenswelt. Pero antes hay oscilaciones, como se muestra en *Ideen II*, en la que Husserl dice, a su vez, que la Naturaleza es aquello que lo abarca todo, filosofía y conciencia, donde utiliza el término “Naturaleza espiritual” y donde dice también que el espíritu es el Absoluto].

⁶⁷⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.188.

⁶⁷⁷ Idem.

⁶⁷⁸ Ibid., p.189.

⁶⁷⁹ Ibid., p.190.

⁶⁸⁰ Cf., LAPLACE, Pierre Simon, marquis de, *Ensayo filosófico sobre las posibilidades*, traducción de Pilar Castrillo Criado, Barcelona: Altaya, 1995.

ocultamiento del determinismo dogmático».⁶⁸¹

Aunque la crítica al concepto de causalidad ha abierto una nueva perspectiva sobre el determinismo, no es suficiente para desarticularlo, y tampoco la ciencia podría caer en un dogmatismo en ese sentido. Para Merleau-Ponty, es la fenomenología, con sus descripciones del mundo percibido, la que puede aportar otra perspectiva a este problema, y expresar «positivamente la autocrítica del determinismo».⁶⁸² También la crítica a la métrica euclidiana y, en la física, la relatividad, «nos enseña a romper con la noción común de un espacio y de un tiempo sin referencia a la situación del observador, y nos prepara para dar todo su sentido ontológico a ciertas descripciones del espacio y del tiempo percibidos».⁶⁸³ En la física relativista hay también una crítica de la «simultaneidad absoluta» que, lejos de conducir a las «paradojas de la pluralidad de los tiempos»⁶⁸⁴, posibilita «el reconocimiento de una temporalidad preobjetiva, que es, a su manera, universal».⁶⁸⁵ El tiempo⁶⁸⁶ percibido depende del punto de vista del observador, pero por eso mismo, «es para él la dimensión común a todos los observadores posibles de una misma Naturaleza».⁶⁸⁷

Esto, según Merleau-Ponty, no significa que se le pueda atribuir a los otros solamente un tiempo “dilatado o reducido” respecto al nuestro:

«significa, al contrario, que nuestro tiempo percibido en su singularidad nos anuncia otras singularidades y otros tiempos percibidos, en igualdad de derechos que los nuestros, y funda en principio la simultaneidad filosófica de una comunidad de observadores. En lugar de la objetividad dogmática de

⁶⁸¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.190.

⁶⁸² Idem.

⁶⁸³ Ibid., p.191.

⁶⁸⁴ Idem.

⁶⁸⁵ Idem.

⁶⁸⁶ Esta noción de un tiempo universal a la que se refiere Merleau-Ponty y que pretende demostrar gracias a las investigaciones de la física relativista, se demuestra falta de sentido si nos atenemos a los desarrollos teóricos posteriores y a los últimos descubrimientos que relacionan la física cuántica y la teoría general de la relatividad. Según estas nociones, el tiempo no existe como tal. Las cosas y el tiempo existen en cuanto acontecimiento y relación. Vemos, sin embargo, que estos dos últimos conceptos son muy cercanos a la propia visión ontológica de Merleau-Ponty y que analizaremos con más detalle en las últimas secciones de esta disertación cuando nos adentremos en *Lo Visible y lo Invisible*. Ver: ROVELLI, Carlo, *El orden del tiempo*, Madrid: Anagrama, 2017.

⁶⁸⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.191.

Laplace, se entrevé una objetividad garantizada por la pertenencia de todos los sujetos a un mismo núcleo de ser todavía amorfo, cuya presencia experimentan en la situación que les es propia». ⁶⁸⁸

Lo que llamamos objetividad, no es una objetividad que parte de una perspectiva no situada: es el reconocimiento de los otros como comunidad de observadores, como una red intersubjetiva situada en el mundo, que encuentra en los cuerpos y en su capacidad perceptiva, su anclaje y al mismo tiempo su deriva. El testimonio de los otros, remite a ese ser “amorfo” que experimentan en tanto seres corpóreos.

En el próximo curso, Merleau-Ponty continúa su indagación sobre la Naturaleza, esta vez poniendo el foco en la animalidad, en el cuerpo humano y en el paso a la cultura. Para ello inicia su reflexión de la mano del último Descartes –del cual ya vimos una primera aproximación–, quién, a su entender, intenta hacer compatible y superar la dicotomía entre dos tipos de Naturaleza –como “luz natural” (ontología del objeto), o como “inclinación natural” (ontología de lo existente)– a través del concepto de Dios, que está «más acá de lo posible y de lo actual, de la finalidad y de la causalidad, de la voluntad y del entendimiento, en el “acto simple”». ⁶⁸⁹ Merleau-Ponty sospecha que hay un movimiento entre estas dos concepciones de la Naturaleza que, de hecho, es común a toda la filosofía occidental:

«¿No habrá en toda nuestra filosofía (y en toda nuestra teología) remisión mutua y círculo entre un pensamiento que podría llamarse “positivista” (el ser es, Dios existe por definición; si algo debía ser, no podía ser sino este mundo y esta naturaleza; la nada carece de propiedades) y un pensamiento “negativista” (la primera verdad es la de una duda, lo que es ante todo cierto es un medio entre el ser y la nada, el modelo de lo infinito es mi libertad, este mundo es un puro hecho) que invierte los signos y las perspectivas de aquél, sin poder eliminarlo ni coincidir con él?» ⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ Idem.

⁶⁸⁹ Ibid., p.194.

⁶⁹⁰ Ibid., p.195.

Es decir, parece haber una certeza en la filosofía occidental bajo la cual el ser es, las apariencias son su manifestación pero también su límite, y a la vez son «el canon de todo lo que podemos entender por “ser”, (...) [y] en este sentido el ser en sí toma el aspecto de fantasma inasible y de *Unding*». ⁶⁹¹ Merleau-Ponty se pregunta si esta doble concepción de la ontología, es, en realidad, imposible de reducir a una sola visión, y si ese “vaivén” entre estas dos visiones, no es una incoherencia sino que está fundamentada en el ser, y que por tanto el filósofo debe pensar esa oscilación en lugar de solamente “experimentarla”. La tarea del filósofo consiste pues en describir esta contradicción y en «elaborar un concepto tal del ser que las contradicciones, ni aceptadas, ni “superadas”, encuentren en él su lugar». ⁶⁹² Esto es lo que las filosofías dialécticas modernas, según Merleau-Ponty, no han logrado, «porque la dialéctica en ellas ha permanecido enmarcada dentro de una ontología pre-dialéctica». ⁶⁹³ Solamente lo lograría aquella ontología que «descubriera en el ser mismo un voladizo o un movimiento». ⁶⁹⁴

En el curso, Merleau-Ponty intenta acercarse a esta ontología, partiendo de la observación de las ciencias contemporáneas, en especial la física, que libera al pensamiento no sólo del “mentalismo” como también del “materialismo” y de la filosofía de la Naturaleza: «La Naturaleza es una colección de relaciones que no implican “ni acción ni pasión”»: ⁶⁹⁵

«Lo que se llama Naturaleza no es, por cierto, un espíritu actuante en las cosas para resolver problemas por “las vías más simples”, pero tampoco es la simple proyección de un poder pensante o determinante, presente en nosotros. Es (la naturaleza) *lo que hace*, sencillamente y de una sola vez, que haya estructura coherente de ser. (...) La naturaleza es lo que instaura los estados privilegiados, “los caracteres dominantes” (en el sentido genético de la palabra) que intentamos comprender combinando conceptos –derivación ontológica, puro “paso”, que no es el único ni el mejor posible, y que permanece en el horizonte de nuestro pensamiento como un hecho que no se puede deducir». ⁶⁹⁶

⁶⁹¹ Idem.

⁶⁹² Ibid., p.196.

⁶⁹³ Idem.

⁶⁹⁴ Idem.

⁶⁹⁵ Ibid., p.197.

⁶⁹⁶ Ibid. p.198.

Merleau-Ponty ve una armonía entre las descripciones de la fenomenología y las de la física contemporánea que ponen en duda la metafísica mecanicista. La percepción revela la facticidad de la naturaleza y recupera, bajo la luz de esta nueva ciencia, «su significación ontológica».⁶⁹⁷

En el resto del curso, Merleau-Ponty analiza la noción de “ser de la vida” a partir de las teorías de las ciencias de la vida, que introducen conceptos “operacionales” que deben ser meditados por la filosofía. Uno de estos conceptos que a Merleau-Ponty interesa especialmente es el de comportamiento, que explora de la mano de las perspectivas del biólogo y filósofo alemán J. von Uexküll y los conceptos que este aporta como *Umwelt* (medioambiente), *Merkwelt* (mundo perceptible) y *Wirkwelt* (mundo de efectos)⁶⁹⁸. Esto le lleva a analizar la noción de *Subjektnatur* (sujeto naturaleza) y a relacionar el comportamiento con la morfogénesis y con la fisiología: «los comportamientos inferiores nos ponen, así, en presencia de una cohesión de partes del organismo entre sí, del organismo y el medio circundante, del organismo y el organismo en la especie, que es una especie de pre significación».⁶⁹⁹ Lo que es de especial relevancia para Merleau-Ponty, es esta interrelación entre la morfología y la forma del mundo, entre el comportamiento y la forma de las relaciones con los otros seres vivos:

«Si el ser animal es ya un *hacer*, hay una acción del animal que sólo es una prolongación de su ser. El mimetismo, en el que resulta imposible separar comportamiento y morfología, y que hace ver un comportamiento alojado, por así decir, en un dispositivo morfológico, pone al descubierto una capa fundamental del comportamiento en que el parecido es operante, una “magia natural”, o una indivisión vital, que no es la finalidad, relación de entendimiento y de representación».⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Idem.

⁶⁹⁸ Estos conceptos son desarrollados por el filósofo y biólogo J. von Uexküll principalmente en el libro: *Entorno y mundo interior de los animales*, (1904), considerado el primer libro de biocibernética.

⁶⁹⁹ Ibid., p.200.

⁷⁰⁰ Idem.

Vemos en este análisis muchas de las cuestiones fundamentales en el pensamiento merleau-pontiano que se suman a la idea que extrae de Portman de una “interanimalidad” necesaria para una definición completa de un organismo, tan importante como sus procesos “internos”. Mundo y organismo están en continua interrelación, dándose forma mutuamente por el hecho de estar vivos. Organismos entre organismos, especies entre especies, en su interrelación perceptiva, se moldean, y en esa interacción reconfiguran continuamente la apariencia del mundo. Es esa continua y frágil interdependencia lo que define el ser de la vida.

Otro aspecto que aborda para alcanzar la noción del ser de la vida es el conocimiento en los seres vivos:

«Nos hemos preguntado en qué condiciones podemos atribuir válidamente a un determinado animal uno o varios “sentidos”, un medio asociado a un “territorio”, una relación eficaz con sus congéneres (...) y, en fin, una vida simbólica. (...) Nos ha parecido que supone una *Einfühlung* metódica del comportamiento animal, con participación del animal en nuestra vida perceptiva y con participación de nuestra vida perceptiva en la animalidad».⁷⁰¹

Este concepto de endopatía ofrece un contrapunto al “ultra-finalismo”, “ultra-mecanicismo” del pensamiento darwiniano:

«[este] descansa en el principio ontológico del todo o la nada: un organismo es absolutamente lo que es; si no lo fuera habría sido excluido del ser por las condiciones dadas. Esta manera de pensar tiene como efecto ocultar el carácter más extraño de las homeostasis vitales: la *invariación* en la fluctuación. Ya se trate de los organismos o de las sociedades animales, uno tiene que habérselas, no con cosas sumisas a la ley del todo o nada, sino con equilibrios dinámicos inestables, en los que toda superación recupera actividades ya presentes de recalce y las transfigura descentrándolas».⁷⁰²

De esto resulta que las relaciones entre las especies no deban concebirse

⁷⁰¹ Idem.

⁷⁰² Ibid., p.201.

jerárquicamente, sino como diferentes cualitativamente. Los seres vivos «no están superpuestos unos a otros; la superación de uno a otro es, por así decir, más bien lateral que frontal, y se comprueba todo tipo de anticipaciones y reminiscencias».⁷⁰³

Así, acercándose a la ontogénesis, se puede ver cómo las interpretaciones mecanicistas «dejan escapar una nueva noción de lo posible: lo posible concebido no ya como otro eventual actual, sino como un ingrediente del mundo actual mismo, como realidad general».⁷⁰⁴

Todas estas reflexiones permiten a Merleau-Ponty empezar a dibujar una de sus principales tesis ontológicas: la única forma de sobrepasar los problemas de los enfoques mecanicistas e idealistas es recurrir «al ser bruto tal y como nos lo descubre nuestro contacto perceptivo con el mundo, sólo en el mundo percibido puede comprenderse que toda corporeidad es ya simbolismo».⁷⁰⁵

Más allá del volumen que acabamos de comentar de los cursos en el Collège de France, editado y establecido por Lefort, podemos seguir la indagación sobre la Naturaleza del último Merleau-Ponty en las notas de preparación del curso 1958-1959, del cual tenemos noticia gracias a la transcripción aparecida en 1996 con el título *Notes de cours 1959-1961*, establecida por Stéphanie Ménasé, con prólogo de Claude Lefort. Nos interesa en este punto mencionar este texto porque en él se revela más claramente una reflexión acerca de la crisis de la filosofía contemporánea, a través de la cual contraponen dos posturas: por un lado, la de Marx y la de Nietzsche, pensadores cuyo esfuerzo se centra en una negación de la metafísica, y por otro, la de Husserl y Heidegger, filósofos que vienen a definir la filosofía por «la interrogación misma de su sentido y de su posibilidad»⁷⁰⁶. Esta reflexión viene dictada por la necesidad de Merleau-Ponty de encontrar más medios en la filosofía de sus contemporáneos para pensar y elaborar «une nouvelle ontologie de la nature qui ne fasse plus intervenir les catégories de substance, cause, fin, objet, sujet, en soi, pour

⁷⁰³ Ibid., p.202.

⁷⁰⁴ Idem.

⁷⁰⁵ Idem.

⁷⁰⁶ Cf., DASTUR, Françoise, «La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du Visible et l'Invisible et le cours de 1958-59». En: *Merleau-Ponty, de la nature à l'ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, Paris: Vrin / Milano: Mimesis /Memphis: University of Memphis, 2000, p.377.

soi, qui son celles de la métaphysique classique».⁷⁰⁷ Como vimos en el apartado de este trabajo acerca de la influencia de Heidegger en el pensamiento merleau-pontiano, esta influencia es poco explícita en los textos publicados antes de los 90' del siglo pasado y se revela mucho más explícitamente a partir de la edición de los textos inéditos. Nos interesa señalar esta aparición del pensamiento heideggeriano en los cursos sobre la Naturaleza de los últimos años de la vida de Merleau-Ponty, porque, como veremos y ya hemos apuntado antes, el giro ontológico merleau-pontiano bebe en gran medida de las lecturas del último Heidegger que Merleau-Ponty emprende durante estos años. Para Dastur lo que es interesante es el análisis que hace Merleau-Ponty del cambio de lenguaje en Heidegger entre el primer período y el segundo:

«Ce qui est particulièrement intéressant, c'est la manière dont Merleau-Ponty explique ce changement de langage, qui fait passer de l'idée, exposée en 1929 dans *Vom Wesen des Grundes*, d'une liberté donnant le fondement, et par là même sans fond, à celle du caractère abyssal de l'être lui-même dans *Der Satz vom Grund* en 1957, et d'une définition de l'homme comme *Platzhalter des Nichts*, "lieu-tenant du néant" en 1929 dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* à une définition de l'homme comme "berger de l'être" en 1947 dans *Lettre sur l'humanisme*. Merleau-Ponty le comprend comme le passage, chez Heidegger lui-même, d'une analyse directe à une analyse indirecte (NC 94), ce qui est particulièrement significatif si on se réfère à la critique qu'il adresse à Heidegger à la fin de son cours, celle d'avoir cherché "une expression directe de l'être dont il montre par ailleurs qu'il n'est pas susceptible d'expression directe." (NC 148)».⁷⁰⁸

Dastur muestra cómo no es posible contraponer simplemente la ontología directa de

⁷⁰⁷ Ibid., p.376. Traducción: [una nueva ontología de la naturaleza que ya no implica las categorías de sustancia, causa, fin, objeto, sujeto, en sí, para sí, que son las de la metafísica clásica].

⁷⁰⁸ Ibid., p.378. Traducción: [Lo que resulta especialmente interesante es la forma en que Merleau-Ponty explica este cambio de lenguaje, desde la idea, expuesta en 1929 en *Vom Wesen des Grundes*, de una libertad que da el fundamento y, por tanto, no tiene fondo, hasta la idea del carácter abismal del propio ser en *Der Satz vom Grund*, en 1957, y desde una definición del hombre como *Platzhalter des Nichts*, "lugarteniente de la nada" en 1929 en *Qu'est-ce que la métaphysique?* a una definición del hombre como "pastor del ser" en 1947 en *Lettre sur l'humanisme*. Merleau-Ponty lo entiende como el paso, en el propio Heidegger, de una analítica directa a una indirecta (NC 94), lo que es particularmente significativo si nos referimos a la crítica que dirige a Heidegger al final de su curso: la de haber buscado "una expresión directa del ser, que muestra, por otra parte, que no es susceptible de expresión directa".]

Heidegger a una ontología indirecta en Merleau-Ponty, ya que, esta última se haya ya anticipada en Heidegger. Según esto, el curso sobre la naturaleza de Merleau-Ponty puede ser entendido como una prolongación de la manera en que Heidegger entiende nuestra relación con lo vivo: como una relación indirecta⁷⁰⁹: «comme le dit bien Merleau-Ponty “ce qui les [les vivants] lie à Nous, c’est seulement que nous ne pouvons les atteindre qu’à travers notre existence” (NC 90)». ⁷¹⁰ Este análisis indirecto es comprendido por Merleau-Ponty como:

«le dépassement d’une opposition massive entre Dasein et Sein qui les oppose comme le négatif au positif. Ce dont il s’agit dans ce passage, c’est de l’élimination du négativisme, qui est aussi celle de l’opposition encore dogmatique de l’existence et de l’essence, à laquelle il faut substituer, comme Heidegger le fait dans son texte charnière *Vom Wesen der Wahrheit*, une méditation sur le *Wesen* au sens verbal, qui n’est plus opposé négativement à l’existence, mais indivis avec elle». ⁷¹¹

El objetivo de Merleau-Ponty será pues, y siguiendo el gesto heideggeriano, pensar un Ser que no se contrapone negativamente al *Dasein*, y que no se bifurca en una oposición entre esencia y existencia, sino que más bien “envuelve” al *Dasein* y al mundo. ⁷¹² Esta es la búsqueda de Merleau-Ponty en *Lo Visible y lo Invisible*, texto que prepara en estos mismos años y que se alimenta de su estudio y de su actividad docente.

§

A lo largo de la lectura de los resúmenes de los cursos impartidos por Merleau-Ponty

⁷⁰⁹ Cf., idem.

⁷¹⁰ Idem. Traducción: [lo que les une [a los vivos] a Nosotros es que sólo podemos llegar a ellos a través de nuestra existencia].

⁷¹¹ Idem. Traducción: [la superación de una oposición masiva entre *Dasein* y *Sein* que los opone como lo negativo a lo positivo. Lo que está en juego en este pasaje es la eliminación del negativismo, que es también la eliminación de la oposición todavía dogmática de la existencia y de la esencia, que debe ser sustituida, como hace Heidegger en su texto fundamental *Vom Wesen der Wahrheit*, por una meditación sobre el *Wesen* en el sentido verbal, que ya no se opone negativamente a la existencia, sino que es indivisible de ella].

⁷¹² Cf., Ibid., 379.

entre 1952 y 1960, hemos podido constatar una trayectoria de intereses diversos que forman parte del sustento de su indagación filosófica. Este recorrido lo lleva desde la pregunta por la percepción y la conciencia perceptiva –conciencia encarnada o corporizada–, al problema de la expresión y por tanto también del lenguaje y del habla; a la necesidad de superación, a través de la constatación de la paradoja de la expresión, de los enfoques idealistas o materialistas, científicos o reflexivos⁷¹³; al encuentro con la dialéctica como método para abrazar el vaivén de esa disyuntiva, a, finalmente, la necesidad de una interrogación por el ser, como sustrato de ese mundo vivido, a partir de la comprensión de la Naturaleza.

Vemos cómo el último párrafo del curso sobre la Naturaleza vuelve al inicio: a esa idea de que es la experiencia perceptiva la que nos da pistas sobre el ser, y que toda corporalidad implica ya un universo simbólico. Como resume Escribano⁷¹⁴, hay, en este poner en el centro la experiencia perceptiva y el cuerpo como anclaje en el mundo, una voluntad de volver a ese contacto vivido con la Naturaleza, y esto implica un rechazo a toda ontología dualista, así como a toda teoría del conocimiento como representación. La cuestión vuelve a ser cómo la expresión, nacida en el seno de la intercorporalidad y partiendo de la raíz simbólica que es el cuerpo, puede o no dar cuenta de la alteridad; cómo la expresión, también, procura y, paradójicamente, configura el mundo, en un esbozo eternamente inacabado de un ser indefinidamente en retroceso, en el que, al mismo tiempo, nos hallamos inmersos; cómo la expresión abre nuevas configuraciones del mundo vivido y nos ofrece trayectorias a través de las que seguir interrogándolo. La existencia entre organismos vivos, entre especies, entre humanos, la realidad general del mundo como posible, la diferencia cualitativa, la consistencia que sostiene a estos organismos en los procesos biológicos de *invariación* en la fluctuación, revelan una interdependencia en el mundo de la vida que exige y renueva la expresión. Para el ser humano la expresión artística y lingüística son los campos experimentales donde instituye y destruye sus intuiciones, elaboraciones y sistemas que ponen de relieve, por el solo hecho de su manifestación, la existencia del otro. Lo expresado está ahí para ser visto, para ser escuchado por el

⁷¹³ Sobre el tema de la insuficiencia de la ciencia y de la filosofía reflexiva para dar cuenta del mundo vivido hemos consultado el artículo: TRILLES CALVO, Karina, «M. Merleau-Ponty: la insuficiencia de la ciencia y la filosofía reflexiva para dar cuenta del mundo». En: Revista Laguna, Tenerife: Servicio de Publicaciones Universidad de la Laguna, 2003, vol.12, pp: 127-137.

⁷¹⁴ ESCRIBANO, Xavier, «Maurice Merleau-Ponty: el anclaje corpóreo del mundo». En: *Revista Thémata*, Barcelona: Editorial Thémata, 1999. Vol.22, pp. 67-79.

otro. Y si bien, como señala Karina Trillo-Kalvo⁷¹⁵, para Merleau-Ponty el problema de la alteridad es un problema *occidental*, nacido de la propuesta cartesiana y el dualismo y solipsismo que esta conlleva, no deja de ser una interrogación necesaria que puede albergar también pistas sobre una ontología que devuelva al sintiente a un mundo común, entre otros. La corporalidad será la condición de posibilidad y raíz de una concepción dialéctica del ser que no resuelve ni supera el vaivén entre lo que es y lo que no es, ni termina nunca de desvelar la opacidad intrínseca de la Naturaleza, ya que parecería ser esa su cualidad íntima: la de acontecimiento nacido en la relación.

⁷¹⁵ TRILLES CALVO, Karina, *Alteridad, cuerpo y lenguaje en Merleau-Ponty*, tesis doctoral. València: Universitat de de València, Servei de publicacions, 2002., p.35.

7. VISIÓN

«La operación expresiva realiza o efectúa la significación y no se limita a traducirla».⁷¹⁶

Llegados a este punto de la investigación, nos parece necesario volver al problema de la expresión, a través de la lectura de *El ojo y el espíritu*, obra que fue publicada póstumamente, en 1964, pero escrita precisamente durante los años en que Merleau-Ponty impartía los cursos en el Collège de France. Si en estos hemos visto un interés por el tema de la Naturaleza, nacido a su vez de una preocupación ontológica, también se revela en ellos una interrogación sobre el contacto perceptivo con el mundo –lo cual nos da pistas sobre el ser– y que el cuerpo es ya un sistema simbólico y expresivo que a su vez da forma al mundo, en relación continua con el otro, ya sea humano, ser vivo o cosa. En *El ojo y el espíritu* tratará, precisamente, del problema de la expresión y de la percepción, llevando esta reflexión a la pregunta por el ser. Como señala Waldenfels⁷¹⁷ en esta obra se puede rastrear la influencia de Heidegger, aunque no esté mencionado. Sin embargo, también se esboza una divergencia con este, ya que el proyecto de Merleau-Ponty, como vimos también cuando analizamos la influencia de Heidegger en el pensamiento merleau-pontyano, se dirige hacia una “ontología indirecta” –tal como Klee hacía una “pintura indirecta” – alejándose de la “ontología directa” de Heidegger.⁷¹⁸ Si bien –como expusimos al inicio de esta disertación y siguiendo a Dastur⁷¹⁹– esta distinción no es tan evidente, Waldenfels la utiliza para resaltar la importancia que tiene en Merleau-Ponty el trabajo expresivo, la búsqueda expresiva, como aproximación siempre incompleta al Ser.⁷²⁰

⁷¹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op.cit., p.200.

⁷¹⁷ WALDENFELDS, Bernhard, «Visión plástica. Merleau-Ponty tras las huellas de la pintura». En: *Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario*, monográfico (vol.1) editado por Edición de M^a Carmen López Sáenz y M^a Luz Pintos Peñaranda, Madrid: SEFE, 2008.

⁷¹⁸ Cf., Ibid., p.361.

⁷¹⁹ Cf., DASTUR, Françoise, «La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du Visible et l'Invisible et le cours de 1958-59». En: *Merleau-Ponty, de la nature à l'ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis / Memphis: University of Memphis, 2000, op. cit.

⁷²⁰ WALDENFELDS, Bernhard, «Visión plástica. Merleau-Ponty tras las huellas de la pintura». En *Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario*, monográfico (vol.1) editado por Edición de M^a Carmen López Sáenz y M^a Luz Pintos Peñaranda, Madrid: SEFE, 2008, op. cit., p.361.

Utilicemos el resumen que hace Galen A. Johnson del *Ojo y el espíritu*, para visualizar la estructura de esta obra:

«*L'oeil et l'esprit* has five parts. Parts I and V are brief. Part I is a prelude, arguing that modern painting and sculpture bring us closer to Being, the “there is” (il y a), than does the operationalism of contemporary science. Part V is a postlude, drawing the essay to a close with reflections on the durability of the artistic quest in which, from Lascaux to our own times, there is never “progress” toward a “universal painting” or a totalization of painting. This is not a disappointment or failure, Merleau-Ponty argues, but the endless quest for the confirmation, exaltation, and re-creation of Being. The truly substantive and original parts of *L'oeil et l'esprit* are parts II, III, and IV. Part II discusses the meanings and enigmas of vision, particularly the painter’s vision. Part IV plunges us into the original ontology for which modern art provides the inspiration. Part III is the hinge between the philosophy of vision of Part II and the ontology of Part IV and contains the philosopher’s critique of the philosophy of vision and metaphysics in Descartes’ *Optics*».⁷²¹

Veamos con detalle el contenido de esta obra. Merleau-Ponty comienza por hacer una crítica al positivismo científico por su renuncia a pensar los prejuicios ontológicos en los que se funda. Como muy bien resume Escribano, «se insiste en la necesidad de resituar y arraigar la ciencia, de mostrar y corregir los supuestos filosóficos, en los que se asienta, de no olvidar su carácter derivado y abstracto. Frente a lo originario –

⁷²¹ JOHNSON, A. Galen, «Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)». En: *Handbook of phenomenological aesthetics*, edición de Hans Rainer Sepp y Lester Embree, Dordrecht – Heidelberg - London - New York -: Springer, 2010, p.219. Traducción : [*L'oeil et l'esprit* consta de cinco partes. Las partes I y V son breves. La Parte I es un preludio, en el que se argumenta cómo la pintura y la escultura modernas nos acercan más al Ser, al “hay” (il y a), que el operacionalismo de la ciencia contemporánea. La Parte V es un postludio, que cierra el ensayo con reflexiones sobre la durabilidad de la búsqueda artística, en la que, desde Lascaux hasta nuestros días, nunca hay “progreso” hacia una “pintura universal” o hacia una totalización de la pintura. No se trata de una decepción o de un fracaso, argumenta Merleau-Ponty, sino de la búsqueda incesante de la confirmación, de la exaltación y de la recreación del Ser. Las partes verdaderamente sustantivas y originales de *L'oeil et l'esprit* son las partes II, III y IV. La parte II trata de los significados y enigmas de la visión, en particular de la visión del pintor. La parte IV nos sumerge en la ontología original para la cual el arte moderno proporciona la inspiración. La Parte III constituye la bisagra entre la filosofía de la visión de la Parte II y la ontología de la Parte IV, y contiene la crítica del filósofo a la filosofía de la visión y la metafísica en la *Óptica* de Descartes].

piensa Merleau-Ponty—, el arte, que no es funcional, operativo, va más allá». ⁷²² Para Merleau-Ponty:

«es necesario que el pensamiento de ciencia –pensamiento de sobrevuelo, pensamiento del objeto en general– se vuelva a situar en un “hay” previo, en el sitio, en el suelo del mundo sensible y del mundo trabajado, tal y como está en nuestra vida, para nuestro cuerpo; (...) es necesario que con mi cuerpo se despierten los *cuerpos asociados*, “los otros”, que no son mis congéneres como dice la zoología, pero me acechan y a los que acecho, con los que acecho un solo Ser actual, presente, como nunca un animal ha acechado a los de su especie, a su territorio o a su medio. En esta historicidad primordial el pensamiento alegre e improvisador de la ciencia aprenderá a posarse sobre las cosas mismas y en sí mismo, llegará a ser filosofía». ⁷²³

El arte, y en especial la pintura, según Merleau-Ponty, «abrean en esa napa primaria» ⁷²⁴. El pintor rumia el mundo a través de su mirada y de sus manos, se empeña en ver y dar forma a su visión: «¿Qué es esta ciencia secreta que tiene o que busca el pintor? ¿La dimensión conforme a la cual Van Gogh quiere ir “más lejos”? ¿Eso fundamental de la pintura y quizás de toda la cultura?» ⁷²⁵

Lo esencial del pintor es que aporta su cuerpo: «Es prestando su cuerpo al mundo que el pintor cambia el mundo en pintura. Para comprender esas transustantaciones hay que reencontrar el cuerpo operante y actual, que no es un pedazo de espacio, un fascículo de funciones, sino un entrelazado de visión y movimiento». ⁷²⁶ El movimiento y la visión están íntimamente interconectados: necesito desplazarme para ver y el movimiento propone nuevas visiones, nuevos paisajes. Compongo el mundo con mi mirada y el mundo me mueve:

«Todos mis desplazamientos figuran por principio en un rincón de mi paisaje, son transportados al mapa de lo visible. Todo lo que veo está a mi alcance por

⁷²² ESCRIBANO, Xavier, «El ojo y el espíritu», en revista *Thémata*, vol.23, Barcelona: 1999, p.245.

⁷²³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires/ Barcelona: Paidós, 1986, p.11.

⁷²⁴ Idem.

⁷²⁵ Ibid., p.13.

⁷²⁶ Ibid., P.15.

principio, al alcance de mi mirada al menos, realizado en el mapa del “yo puedo”. Cada uno de los dos mapas es completo. El mundo visible y el de mis proyectos motores son partes totales del mismo Ser». ⁷²⁷

Esta inmersión en el mundo del cuerpo que ve y es visible a un tiempo, hacen imposible concebir la visión como «una operación del pensamiento que levantaría ante el espíritu un cuadro o una representación del mundo, un mundo de la inmanencia y de la idealidad. Sumergido en lo visible por su cuerpo, siendo él mismo visible, el vidente no se apropia de lo que ve: sólo se acerca por la mirada, se abre al mundo». ⁷²⁸ El movimiento no es una decisión del sujeto solipsista desde su retiro del mundo y enfrentado a él: es más bien la consecuencia de una visión. El cuerpo se mueve, el movimiento se despliega en el entrelazamiento de cuerpo y mundo, en su interdependencia: «El enigma reside en que mi cuerpo es a la vez vidente y visible. Él, que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer entonces en lo que ve el “otro lado” de su potencia vidente. Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo». ⁷²⁹ El cuerpo es un “Sí mismo”, por «confusión, narcisismo, inherencia del que ve a lo que ve, del que toca a lo que toca, del que siente a lo sentido; un sí mismo, pues, que está preso entre las cosas». ⁷³⁰

Esta paradoja, nos dice Merleau-Ponty, no dejará de producir otras:

«Visible y móvil, mi cuerpo está en el número de las cosas, es una de ellas, pertenece al tejido del mundo y su cohesión es la de una cosa. Pero, puesto que ve y se mueve, tiene las cosas en círculo alrededor de sí, ellas son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo». ⁷³¹

El cuerpo humano está aquí cuando se da este entrelazamiento, esta no-separación entre tocar y ser tocado, mirar y ser visible, sentir y ser sensible, cuando se dan a la

⁷²⁷ Idem.

⁷²⁸ Idem.

⁷²⁹ Ibid., p.16.

⁷³⁰ Idem.

⁷³¹ Idem.

vez pasividad y actividad, reflectividad y relacionalidad: «un cuerpo humano está aquí cuando, entre vidente y visible, entre quien toca y lo tocado, entre un ojo y el otro, entre la mano y la mano se hace una especie de entrecruzamiento, cuando se alumbra la chispa entre el que siente y lo sensible».⁷³²

Esos son, básicamente, los problemas a los que se enfrenta la pintura. El cuerpo del pintor recibe el eco de lo visible y deja un rastro que manifiesta una visibilidad secreta. El cuadro y la imagen no son una representación, un calco, una “segunda cosa”: «Son el adentro del afuera y el afuera del adentro, que hacen posible la duplicidad del sentir, y sin los cuales nunca se comprenderá la casi-presencia y la visibilidad inminente que constituyen todo el problema de lo imaginario».⁷³³

Lo actual y lo imaginario guardan una relación también paradójica:

«Lo imaginario está mucho más cerca y mucho más lejos de lo actual: más cerca por ser diagrama de su vida en mi cuerpo, su pulpa o su revés carnal por primera vez expuestos a las miradas (...) Mucho más lejos, pues no siendo el cuadro más que un análogo conforme al cuerpo, no ofrece al espíritu una ocasión de repensar las relaciones constitutivas de las cosas, sino a la mirada las trazas de la visión de adentro para que las posea, y a la visión lo que la tapiza interiormente, o sea la textura imaginaria de lo real».⁷³⁴

El pintor, dedicándose a la práctica de mirar y pintar descubre, nos descubre, esta relación de entrelazamiento entre lo imaginario y lo real, lo interior y lo exterior, el cuerpo y el mundo⁷³⁵. El ojo ve el mundo, «es *eso que* se ha conmovido por cierto

⁷³² Ibid., p.18.

⁷³³ Ibid., p.20.

⁷³⁴ Idem.

⁷³⁵ Mauro Carbone describe así cómo el pintor moderno, según Merleau-Ponty, pone en cuestión la distinción entre lo real y lo imaginario: «L'on retrouve ainsi le refus de la conception de l'art comme reflet de la réalité et l'idée de la création artistique comme déploiement visible de ce qui, autrement, resterait enfermé dans l'univers individuel de chacun, que Merleau-Ponty affirmait déjà dès *Le doute de Cézanne*. Mais *L'œil et l'esprit* veut surtout mettre en lumière ici que la vision – contrairement à ce que la *Dioptrique* tend à affirmer en la concevant comme modalité de la pensée – conteste radicalement ce que Merleau-Ponty définit « le clivage du réel et de l'imaginaire » (R.C., p. 69). Elle inaugure un univers magique, “onirique” –l'univers de la réversibilité entre visible et invisible, présence et absence, réel et imaginaire– cet univers que la peinture exhibe justement en ce qu'elle interroge l'énigme de la vision ». En : CARBONE, Mauro, « Le peinture et le narcissisme de l'Être dans l'œil et l'esprit de M. Merleau-Ponty ». En : *La voix des phénomènes. Contributions*, selección y edición de Robert Brisart y Raphaël Célis, Bruselas : Presses de l'Université de Saint-Luis, 1995, p.217.

impacto del mundo y lo restituye a lo visible por los trazos de la mano».⁷³⁶ La pintura «celebra el enigma de la visibilidad»⁷³⁷, «da existencia visible a lo que la visión profana cree invisible».⁷³⁸ Por ello, presupone un mundo en común, presupone una alteridad, una relación con el otro que fundamenta toda experiencia expresiva y toda relación con el Ser: «el ἴστος κόσμος se abre por medio de ella [la visión] a un κοῖνος κόσμος».⁷³⁹ El pintor pide al mundo que desvele los medios visibles por lo que el mundo se hace mundo ante nuestros ojos⁷⁴⁰. Por eso muchos pintores tienen la sensación de que las cosas los miran, y no al contrario:

«Por lo que tantos pintores han dicho que las cosas los miran, y André Marchand siguiendo a Klee: “En un bosque he sentido muchas veces que no era yo quien miraba el bosque. Ciertos días he sentido que eran los árboles los que me miraban, que me hablaban... yo estaba allí, escuchando... Creo que el

Traducción : [Encontramos así el rechazo de la concepción del arte como reflejo de la realidad y la idea de la creación artística como despliegue visible de lo que de otro modo permanecería encerrado en el universo individual de cada uno, que Merleau-Ponty afirmaba ya en *La duda de Cézanne*. Pero *L'œil et l'esprit* quiere sobre todo destacar aquí que la visión –contrariamente a lo que *Dioptrique* tiende a afirmar concibiéndola como una modalidad del pensamiento– impugna radicalmente lo que Merleau-Ponty define como “la escisión entre lo real y lo imaginario” (R.C., p. 69). Inaugura un universo mágico, “onírico” –el universo de la reversibilidad entre lo visible y lo invisible, la presencia y la ausencia, lo real y lo imaginario–, este universo que la pintura exhibe precisamente en la medida en que cuestiona el enigma de la visión].

⁷³⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires/ Barcelona: Paidós, 1986, op. cit., p.21.

⁷³⁷ Ibid., p.22.

⁷³⁸ Idem.

⁷³⁹ Idem.

⁷⁴⁰ Eliane Escoubas resume así esta aparición, en Merleau-Ponty, de lo visible en la tarea del pintor: «Painting makes us see that which we do not ordinarily see—that which we do not see at all: it paints, in each case, the birth of the world in the gaze—that which has always already begun when we begin to see that which there is to see. “The coming to itself of the visible”: the visible coming to itself, what does this mean? “The coming to itself of the visible” is nothing other than the inseparability of the “seeing” and the “seen,” the unique event through which both happen. It is nothing other than their reciprocity—and thus of their reversibility: painters, according to Merleau-Ponty, often affirm that they were being looked at by things. “The coming to itself of the visible” is this inversion by which the seeing is seen and the seen is seeing. This is the intertwining or the chiasm of the seeing and the seen, whose site is the “region”. To paint is thus to be seen by that which we see». ESCOUBAS, Eliane, «Painting». En: *Handbook of phenomenological aesthetics*, edición de Hans Rainer Sepp y Lester Embree, Dordrecht – Heidelberg - London - New York -: Springer, 2010, p.251.

Traducción : [La pintura nos hace ver lo que de ordinario no vemos, lo que no vemos en absoluto: pinta, en cada caso, el nacimiento del mundo en la mirada, lo que siempre ha comenzado cuando empezamos a ver lo que hay que ver. “La llegada a sí de lo visible” : la llegada a sí de lo visible, ¿qué significa? El “venir a sí de lo visible” no es otra cosa que la inseparabilidad del “ver” y de lo “visto”, el acontecimiento único por el que ambos suceden. No es otra cosa que su reciprocidad y, por tanto, su reversibilidad: los pintores, según Merleau-Ponty, afirmaban a menudo que eran mirados por las cosas. “La vuelta a sí de lo visible” es esta inversión por la que el ver es visto y lo visto es visto. Es el entrelazamiento o el quiasmo del ver y de lo visto, cuyo lugar es la “región”. Pintar es, pues, ser visto por lo que vemos].

pintor debe ser traspasado por el universo y no querer traspasarlo... Espero estar interiormente sumergido, amortajado. Quizás pinto para surgir”». ⁷⁴¹

Toda visión es pues un nacimiento. Todo conocimiento es un co-nacimiento. La inspiración, dice Merleau-Ponty, podría tomarse en su sentido literal: «hay verdaderamente inspiración y expiración del Ser, respiración en el Ser, acción y pasión tan poco discernibles que no se sabe más quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado». ⁷⁴² Nacemos verdaderamente cuando somos visibles para los otros, y, por lo tanto, todo acto de expresión es un nacimiento compartido, un conocimiento que se hace común. Todo acto de expresión implica, entonces, un otro, otros, entre quiénes habita y con quiénes se comparte esa claridad recién nacida.

El espejo, para Merleau-Ponty, ha aparecido «en el circuito abierto del cuerpo vidente al cuerpo visible. Toda técnica es “técnica del cuerpo”. Ella figura y amplifica la estructura metafísica de nuestra carne. El espejo aparece porque soy vidente-visible; porque hay una reflexividad de lo sensible, él la traduce y la redobla». ⁷⁴³ El hombre es espejo para el hombre y el espejo «cambia las cosas en espectáculos, los espectáculos en cosas, a mí en otros y a otros en mí». ⁷⁴⁴

La tarea del pintor es, pues, la de trabajar sobre el enigma de lo visible, dar a luz un conocimiento que se revela común, que se dirige al otro antes incluso de hacerse actual. Hacer visible lo que parecía invisible sería una tarea de indagación sobre el ser, porque la visión y lo que es visto forman parte de la misma tela que el ser:

«Esencia y existencia, imaginario y real, visible e invisible, la pintura confunde todas nuestras categorías, desplegando su universo onírico de esencias carnales, de semejanzas eficaces, de significaciones mudas». ⁷⁴⁵

Después de esta reflexión sobre la relación con el ser del mundo por parte de la ciencia y del arte, en especial la pintura, Merleau-Ponty pasa a hacer un análisis del

⁷⁴¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires/ Barcelona: Paidós, 1986, op. cit., p.25.

⁷⁴² Idem.

⁷⁴³ Ibid., p.26.

⁷⁴⁴ Idem.

⁷⁴⁵ Ibid., p.28.

pensamiento cartesiano, como ejemplo del pensamiento dualista que está en la base de ciertas perspectivas científicas, y de esa mirada de “sobrevuelo” que Merleau-Ponty reprocha a las ciencias y también al pensamiento idealista. Para Merleau-Ponty, Descartes⁷⁴⁶ intenta alejarse de esa imposibilidad inherente a la percepción de captar el mundo de forma unívoca y absoluta, pretende alejarse del equívoco, de la multiplicidad, de la intrincada relación del cuerpo con el ser de las cosas y del mundo: «La *Dióptrica* de Descartes (...) es el breviario de un pensamiento que no quiere más acechar lo visible y decide reconstruirlo conforme al modelo que él se da».⁷⁴⁷ Descartes se preocupa por saber “cómo se hace” la visión, cómo entra la luz en nuestros ojos. Para ello se basa en dos o tres comparaciones de las que deduce otras propiedades. La primera comparación que utiliza es la del ciego que se guía, por contacto, por un bastón: la luz actuaría por contacto: «el modelo cartesiano de la visión es el tacto».⁷⁴⁸ Así, Descartes elimina todo el problema de la ubicuidad y de la acción a distancia que es el problema central de la visión. Los reflejos especulares sólo tienen una relación causal con los objetos que reflejan, es el pensamiento el que teje una relación entre ambos. Para el pensamiento cartesiano, la imagen no actúa por semejanza sino que “excita nuestro pensamiento” para “concebir”, como hacen los signos y las palabras «que de ninguna manera se asemejan a las cosas que significan».⁷⁴⁹ Merleau-Ponty critica el “ocasionalismo” de Descartes, que defiende que el grabado «da índices suficientes, “medios” inequívocos para formar una idea de la cosa que no viene del icono, que nace en nosotros en su “ocasión”».⁷⁵⁰ La potencia del cuadro y de la imagen, según Merleau-Ponty, se pierden bajo este punto de vista, ya que «estamos eximidos de comprender cómo la pintura de las cosas en el cuerpo puede hacer que las sienta el alma. (...) De las cosas a los ojos y de los ojos a la visión, no pasa nada más que de las cosas a las manos del ciego y de sus manos a su pensamiento».⁷⁵¹ Así, en el modelo cartesiano no hay promiscuidad entre el vidente y lo visible, no hay, en la pintura, una tarea de acceso al Ser, una tarea metafísica. Para Merleau-Ponty, por el contrario, toda teoría de la pintura es una metafísica. Si

⁷⁴⁶ En esta sección, Merleau-Ponty analiza la *Dióptrica* de Descartes. Hemos utilizado la edición en castellano: *Discurso del método; La dióptrica; Los meteoros; La geometría*, Barcelona : Círculo de Lectores, 1996.

⁷⁴⁷ Ibid., p.29.

⁷⁴⁸ Ibid., p.30.

⁷⁴⁹ Ibid., p.31.

⁷⁵⁰ Idem.

⁷⁵¹ Idem.

Descartes analiza la talla dulce, si se centra en el dibujo, es porque esta muestra el envoltorio de los objetos, muestra signos suficientes de ellos, que representan canónicamente al objeto para ser leído por nuestro entendimiento. Merleau-Ponty, en cambio, reivindica las llamadas cualidades segundas, como el color, que muestran que no hay una relación proyectiva entre ellas y las cosas, y sin embargo somos capaces de captar y comprender lo que muestran, abren una relación con las cosas “sin concepto”: «el murmullo indeciso de los colores puede presentarnos las cosas, los bosques, las tempestades, en fin, el mundo».⁷⁵² Para Descartes, según Merleau-Ponty:

«es una evidencia que no se pueden pintar sino las cosas existentes, que su existencia es la de ser extensas, y que el dibujo hace posible la pintura haciendo posible la representación de lo extenso. Entonces la pintura no es más que un artificio que presenta a nuestros ojos una proyección parecida a la que inscribirían e inscriben las cosas en la percepción común, haciéndonos ver en ausencia del objeto verdadero como se lo ve en la vida, y especialmente haciéndonos ver el espacio donde no lo hay».⁷⁵³

En el pensamiento cartesiano el espacio es el “en sí” por excelencia,

«reposa absolutamente en sí, por todas partes es igual a sí mismo, homogéneo, y sus dimensiones por ejemplo son por definición sustituibles. Como todas las ontologías clásicas esta erige en estructura del Ser a ciertas propiedades de los seres, siendo por ello verdadera y falsa, podría decirse, invirtiendo la frase de Leibniz: verdadera en lo que niega y falsa en lo que afirma».⁷⁵⁴

Es verdadero contra «un pensamiento sujeto a lo empírico que no se anima a construir».⁷⁵⁵ Idealiza el espacio, por el que el pensamiento “sobrevuela” sin punto de vista (sin cuerpo). Su modelo es la perspectiva renacentista, que tendría algo de verdadero si no hubiera «pretendido cerrar la investigación y la historia de la pintura,

⁷⁵² Ibid., p.33.

⁷⁵³ Ibid., p.34.

⁷⁵⁴ Ibid., p.36.

⁷⁵⁵ Idem.

fundar una pintura exacta e infalible». ⁷⁵⁶

«Los pintores sabían por experiencia que ninguna de las técnicas de la perspectiva era una solución exacta, que no hay proyección del mundo existente que lo respete por todos los conceptos y merezca ser la ley fundamental de la pintura, como sabían así mismo que la perspectiva lineal es tan escasamente un punto de llegada como para abrir por el contrario a la pintura a muchos caminos». ⁷⁵⁷

Hay algo en el espacio, dice Merleau-Ponty que «escapa nuestras tentativas de “sobrevolar”» ⁷⁵⁸, y por eso el trabajo del pintor, el lenguaje de la pintura debe “hacerse y rehacerse” continuamente. El sobrevuelo no es posible porque el espacio lo habitamos con el cuerpo, todo lo que pensamos sobre el espacio nace de nuestra experiencia y nuestro anclaje corpóreo al espacio:

«El espacio de su cuerpo no es un modo cualquiera, como éstos aquí y allí, una muestra de la extensión; es el lugar del cuerpo que llama “suyo”, un lugar que habita. El cuerpo que anima el alma no es para ella un objeto entre los objetos, del cual no extrae todo el resto del espacio a título de premisa implicada. Ella piensa conforme al cuerpo, no conforme a sí misma, y en el pacto natural que la une a él están estipulados también el espacio, la distancia exterior». ⁷⁵⁹

Descartes, según Merleau-Ponty, no elimina, sin embargo, el misterio de la visión, sino que lo desdobra: por un lado, la visión sobre la que se piensa, por otra, la visión actual encerrada en el cuerpo que «introduce entre el espacio y el pensamiento el orden autónomo del compuesto de alma y cuerpo. El enigma de la visión no es eliminado: es remitido del «“pensamiento de ver” a la visión en acto». ⁷⁶⁰ Sin embargo, este desdoblamiento no modifica la filosofía cartesiana. El pensamiento unido al cuerpo

⁷⁵⁶ Idem.

⁷⁵⁷ Ibid., p.38.

⁷⁵⁸ Idem.

⁷⁵⁹ Ibid., p.40.

⁷⁶⁰ Ibid., p.41.

no puede dar como resultado verdad alguna: «Si, como la reina Isabel, se quiere a toda costa pensar alguna cosa de ella [de la visión “existida”], hay que retomar a Aristóteles y la Escolástica, concebir el pensamiento como corporal».⁷⁶¹ Pero el orden del mundo existente, del mundo existente, son órdenes que no estamos capacitados para pensar, puesto que están fundados en una Verdad (Dios) que funda «su oscuridad y nuestras luces»⁷⁶²:

«Hasta aquí se puede llegar para encontrar en Descartes algo así como una metafísica de la profundidad: pues no asistimos al nacimiento de esta verdad, el ser de Dios es para nosotros un abismo... temblor rápidamente superado: es tan vano para Descartes sondear ese abismo como pensar el espacio del alma y la profundidad de lo visible. En todos estos temas estamos descalificados por posición. Tal es el secreto del equilibrio cartesiano: una metafísica que nos da razones decisivas para no hacer más metafísica convalida nuestras evidencias al limitarlas, abre nuestro pensamiento sin desgarrarlo».⁷⁶³

La ciencia contemporánea, sin embargo, no hace ni el intento de pensar el “hay” que Descartes sí pensó. La filosofía, por su lado, se mantiene contra el pensamiento operativo «y se hunde en esta dimensión del compuesto alma-cuerpo, del mundo existente, del Ser abisal que Descartes abrió e inmediatamente cerró. Nuestra ciencia y nuestra filosofía son dos continuaciones fieles e infieles al cartesianismo, dos monstruos nacidos de su desmembramiento».⁷⁶⁴

Frente a estas dos posiciones, Merleau-Ponty reivindica una filosofía que emprenda una «prospección del mundo actual»⁷⁶⁵, ya que el ser humano es un compuesto alma-cuerpo, y por tanto es necesario pensar sobre él:

«Aquí el cuerpo ya no es medio de la visión y del tacto, sino su depositario. Lejos de que nuestros órganos sean instrumentos, nuestros instrumentos son por el contrario órganos restituidos. El espacio no es más aquél de que habla

⁷⁶¹ Idem.

⁷⁶² Ibid., p.42.

⁷⁶³ Idem.

⁷⁶⁴ Ibid., p.43.

⁷⁶⁵ Idem.

en la Dióptrica, red de relaciones entre objetos, tal como lo vería un tercer testigo de mi visión, o un geómetra que la reconstruye y la sobrevuela; es un espacio contado a partir de mí mismo como punto o grado cero de la espacialidad». ⁷⁶⁶

El espacio me envuelve, me engloba, hay distancias, la luz ya no actúa por contacto: «la visión retoma su poder fundamental de manifestar, de mostrar más que ella misma». ⁷⁶⁷ Ya no es el espíritu que lee y descifra los impactos de la cosa en el cerebro: «No se trata más de hablar del espacio y de la luz, sino de hacer hablar el espacio y a la luz que están ahí». ⁷⁶⁸ Y esta es una tarea interminable porque «la visión a la cual se dirige es cuestión ella misma». ⁷⁶⁹ Así se reabren todas las cuestiones que parecían cerradas, cuestiones que interrogan directamente al Ser, y que el pintor, en su práctica, medita y reaviva.

Para Merleau-Ponty toda la historia moderna de la pintura tiene, entonces, una dimensión metafísica:

«La metafísica en que pensamos no es un cuerpo de ideas separadas por las que se buscarían justificaciones inductivas en la empiria –hay entre la carne de la contingencia una estructura del acontecimiento, una virtud propia del escenario, que no impiden la pluralidad de las interpretaciones, que aún son la razón profunda de ellas y que hacen del acontecimiento un tema durable de la vida histórica, con derecho a estatuto filosófico». ⁷⁷⁰

Aunque Merleau-Ponty admite que no pretende hacer una indagación histórica del cambio de enfoque entre la pintura clásica y moderna, sostiene la legitimidad de que un profano como él pueda reflexionar sobre algunas obras pictóricas y libros, mostrando cómo generan en él el sentimiento «de que hay una discordancia profunda, una mutación en las relaciones del hombre y el Ser, cuando confronta masivamente un universo de pensamiento clásico con las investigaciones de la pintura moderna». ⁷⁷¹

⁷⁶⁶ Ibid., p.44.

⁷⁶⁷ Idem.

⁷⁶⁸ Idem.

⁷⁶⁹ Idem.

⁷⁷⁰ Ibid. p.47.

⁷⁷¹ Idem.

De este modo, el problema de la profundidad, tan importante en Cézanne, y que parecía clausurado por las soluciones de la pintura clásica, vuelve recurrentemente a ser un tema de meditación para los modernos. El enigma de la profundidad es lo que existe entre los objetos, lo que hay entre ellos:

«La profundidad así comprendida es más bien la experiencia de la reversibilidad de las dimensiones, de una “localidad” global, en la que todo es a la vez, donde altura, ancho y distancia son abstractos, de una voluminosidad que se expresa con una palabra diciendo que una cosa está ahí. Cuando Cézanne busca la profundidad, busca esta deflagración del Ser que se halla en todos los modos del espacio, también en la forma».⁷⁷²

La forma externa, para el cubismo y para Cézanne, son secundarias, no muestran el espacio ni los objetos vividos. El color, la dimensión del color, puede hacer visible, hacer aparecer el corazón de las cosas. Pero no hay recetas para lo visible. El pintor moderno se sabe entre las cosas, con su cuerpo, habitando el mundo, y por ello las cosas dejan de estar frente a él, ya no mira hacia afuera:

«El mundo no está más frente a él por representación: es más bien el pintor que nace en las cosas como por concentración, venido a sí mismo de lo visible, y el cuadro finalmente no se vincula a lo de fuera entre las cosas empíricas sino a condición de ser ante todo “autofigurativo”; es espectáculo de alguna cosa siendo “espectáculo de nada”, reventando “la piel de las cosas” para mostrar cómo las cosas se hacen y el mundo se hace mundo».⁷⁷³

El arte muestra las cosas en formación, en su nacer continuo. No es una construcción, ni una relación con el mundo de afuera: «Es verdaderamente el “grito inarticulado” del que habla Hermes Trimegisto, “que parecía la voz de la luz”. Y una vez ahí, despierta en la visión ordinaria de las potencias durmientes, un secreto de preexistencia».⁷⁷⁴ El esfuerzo de la pintura moderna «no ha consistido en escoger

⁷⁷² Ibid., p.50.

⁷⁷³ Idem.

⁷⁷⁴ Ibid., p.53.

entre la línea y el color; aún entre la figuración de las cosas y la creación de signos, cuanto en multiplicar el sistema de equivalencias, romper su adherencia a la envoltura de las cosas, lo que puede exigir que se creen nuevos materiales o nuevos medios de expresión». ⁷⁷⁵

Es siempre esa búsqueda incesante del Ser, afirma Merleau-Ponty, una presentación sin concepto del Ser universal, lo que subyace a toda la investigación de la pintura moderna, y por extensión a todo el arte moderno. El esfuerzo de expresión requiere la búsqueda de renovación de los lenguajes y de los medios, siempre se manifiesta en un campo común, se dirige a un “otro”, que es condición de posibilidad de toda búsqueda metafísica. Se busca el ser, yendo hacia el otro. O, dicho de otro modo, la existencia del otro es la condición de posibilidad de toda interrogación por el ser.

Muchas veces las investigaciones se renuevan, y hay aspectos que ya se habían vislumbrado con anterioridad. Leonardo da Vinci ya había impugnado la línea en su tratado de pintura, como casi todos los pintores, que descubren:

«que no hay líneas visibles en sí, que ni el contorno de una manzana, ni el límite del campo o de la pradera están acá y allá, que están siempre más acá o más allá del punto en que se los mira, siempre entre o detrás de lo que fijan, indicadas, implicadas y aún muy imperiosamente exigidas por las cosas, pero no siendo cosas ellas mismas». ⁷⁷⁶

Pero dicha impugnación no excluye, como se ve en los cuadros de Klee y Matisse, la línea: se trata de devolverle su “poder constituyente”: «de aquí en adelante, según la frase de Klee, ella no imita más lo visible, ella “torna visible”, ella purifica una génesis de las cosas». ⁷⁷⁷ La línea recobra su poder de visibilidad:

«Figurativa o no figurativa, en todo caso la línea no es más imitación de las cosas, ni cosa ella misma. Es cierto equilibrio dispuesto en la indiferencia del papel blanco, cierto horadamiento practicado en el *en sí*, (...) La línea ya no es, como en la geometría clásica, la aparición de un ser en el vacío del fondo: es

⁷⁷⁵ Ibid., p.54.

⁷⁷⁶ Ibid., p.55.

⁷⁷⁷ Ibid., p.56.

restricción, segregación, modulación de una espacialidad previa, como en las geometrías modernas». ⁷⁷⁸

También el movimiento ha representado un problema y una paradoja para el pintor, aunque de algún modo lo podemos percibir en muchas pinturas porque «la pintura no busca el afuera del tiempo, sino sus cifras secretas (...) La pintura nunca está totalmente fuera del tiempo, porque está siempre en lo carnal». ⁷⁷⁹

La visión no es, pues, «cierto modo del pensamiento o presencia así mismo: es el medio que me es dado para estar ausente de mí mismo, asistir desde dentro la fisión del Ser, al término del cual solamente me cierro a mí». ⁷⁸⁰ Esto es algo que, dice Merleau-Ponty, los pintores han sabido siempre:

«Leonardo invoca una “ciencia pictórica” que no habla con palabras (menos aún con números) sino con obras que existen en lo visible a la manera de las cosas naturales, y que sin embargo se comunica por ellas “a todas las generaciones del universo”. Esta ciencia silenciosa que, dirá Rilke a propósito de Rodin, traslada a la obra las formas de las cosas “no desempaquetadas” viene del ojo y se dirige al ojo. Hay que comprender al ojo como “la ventana del alma”». ⁷⁸¹

El cartesiano puede creer que «el mundo existente no es visible, que la única luz es el espíritu que toda visión se hace en Dios». ⁷⁸² Sin embargo, el pintor no puede admitir que nuestros ojos no nos abran a un mundo:

«Un pintor no puede consentir que nuestra apertura al mundo sea ilusoria e indirecta, que lo que nosotros vemos no sea el mundo mismo, que el espíritu no tenga que ver sino con sus pensamientos o con otro espíritu. Él acepta con todas sus dificultades el mito de la ventana del alma: es necesario que lo que es sin lugar sea sujeto a un cuerpo; aún más, que sea iniciado por él a todos los

⁷⁷⁸ Ibid., p.57.

⁷⁷⁹ Ibid., p.60.

⁷⁸⁰ Ibid., p.61.

⁷⁸¹ Idem.

⁷⁸² Ibid., p.62.

demás cuerpos y a la naturaleza». ⁷⁸³

Todas las impresiones subjetivas (*qualia*) me hacen presente lo que no soy yo mismo:

«Lo hace porque como textura es la concreción de una universal visibilidad, de un Espacio único que separa y reúne, que sostiene toda cohesión. (...) Cualquier cosa visual, todo individuo que es, funciona también como dimensión, pues se da como resultado de una dehiscencia del Ser. Esto quiere decir finalmente que lo característico de lo visible es tener una duplicación invisible en sentido estricto, que lo vuelve presente como una cierta ausencia.
» ⁷⁸⁴

Lo que alcanza al ojo del pintor, lo conmueve, todo lo que pinta es una respuesta a aquello que ha percibido y ha invadido su cuerpo: «La visión es el reencuentro, como en una encrucijada, de todos los aspectos del Ser. (...) Es entonces el Ser mudo mismo que viene a manifestar su propio sentido». ⁷⁸⁵ No importa si es figurativa o no, de hecho, ese dilema carece de significado cuando se habla de la relación de la pintura con el Ser. Toda pintura, según Merleau-Ponty, es una visión del Ser, y toda visión, implica algo no visto, algo invisible. El ser se hace presente mostrando su ausencia. La fórmula ontológica de la pintura podría reflejarse en lo que ya Klee había formulado: «Yo soy inapresable en la inmanencia». ⁷⁸⁶

Precisamente porque el ser, en su inmanencia, es inapresable, el pintor, el artista, nunca termina su tarea. Del mismo modo siempre trabaja e investiga la totalidad, aun cuando parezca que se está dedicando a un detalle, a un aspecto, a uno de los problemas de la pintura.

Todo ese pensamiento mudo de la pintura, parece no ser “suficiente” a un pensamiento «fascinado por la idea clásica de adecuación intelectual, como si lo que ahí aparece fuera una palabra paralizada o abortada». ⁷⁸⁷ Para Merleau-Ponty, esa adecuación, como hemos visto en otros capítulos de esta disertación, no es más que una ilusión a

⁷⁸³ Idem.

⁷⁸⁴ Ibid., p.63.

⁷⁸⁵ Idem.

⁷⁸⁶ Idem.

⁷⁸⁷ Ibid., p.69.

la que se puede contestar «que ningún pensamiento se destaca por completo de un soporte, que el único privilegio del pensamiento parlante es haberse hecho manejable, que no más que las de la pintura las figuras de la literatura y de la filosofía no son verdaderamente adquiridas, no se acumulan en un tesoro estable».⁷⁸⁸ Tan valiosos son los hallazgos del arte como los de la ciencia y de la filosofía, aun cuando se utilicen otros medios de expresión no lingüísticos. Tan inaprensible es el ser en su inmanencia desde unos medios como desde otros:

«¿Es el más alto punto de la razón constatar ese deslizamiento del suelo bajo nuestros pasos, nombrar pomposamente interrogación a un estado de estupor continuo, buscar un camino en círculo, Ser lo que nunca es por completo? Pero esta decepción es la del falso imaginario, que reclama una positividad que colme exactamente su vacío. Es el pesar de no ser todo».⁷⁸⁹

Un pesar que carece de fundamento, puesto que toda obra, futura o pasada contiene en sí todos los problemas, las visiones, los enigmas de su tiempo y de su porvenir:

«si ninguna pintura termina la pintura, si ninguna obra se acaba absolutamente, cada creación cambia, exalta, recrea o crea de antemano todas las otras. Si las creaciones no son adquisiciones, no es sólo porque pasen, como todas las cosas, es también porque tienen casi toda la vida por delante».⁷⁹⁰

8

En el texto «La duda de Cézanne», recogido en *Sentido y sinsentido*, Merleau-Ponty, observando el trabajo del pintor, hace la siguiente afirmación: «La expresión de lo que existe es tarea infinita».⁷⁹¹ En esta oración se encuentra sintetizado gran parte de las ideas que se desarrollan en *El ojo y el espíritu*: lo que existe, el ser de las cosas siempre parece replegarse ante nuestros intentos de alcanzarlo a través de nuestros medios de expresión. Sin embargo, el ser aparece en esa visión, aparece con su duplicado

⁷⁸⁸ Idem.

⁷⁸⁹ Idem.

⁷⁹⁰ Ibid., p.70.

⁷⁹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sentido y sin sentido*, Barcelona: Península, 1977, p.249.

invisible, se hace presente con su ausencia. Y es por la condición carnal de nuestra existencia, también por nuestro cohabitar un mundo entre otros, por la que lo que existe me rodea y me mueve, me conmueve. Hay una implicación existencial en el trabajo del artista: es una búsqueda del Ser mudo a través del trabajo de expresión⁷⁹², un intento de hacer nacer (naissance) una visión, traerla al mundo común, como conocimiento (co-naissance). El cuerpo, como vidente y visible, arraigado al mundo y en movimiento, entrelazado con otros cuerpos y al mismo tiempo a distancia, percibe y piensa a través de las obras que crea, se expande a través del arte en la immanencia que es, a un tiempo, su trascendencia:

«El arte demuestra que el ojo y el espíritu no se oponen, sino que ambos ofrecen la evidencia ontológica del “hay”, de la inherencia que excluye toda duda y toda necesidad de demostración. Como la filosofía, la pintura no es seguridad plena, sino ante todo marcha interrogativa, circularidad que metamorfosea la trascendencia en inmanencia y la inmanencia en trascendencia, y así nos enseña que el ser es lo que nunca está completamente acabado».⁷⁹³

⁷⁹² Dufourcq hace notar el papel de la noción de imaginación en esta investigación ontológica que se desarrolla entre la visión y la expresión: «En Merleau-Ponty, encontramos la institución verdadera que se pregunta explícitamente qué origen de los seres puede explicar la presencia misma de esa sobre-presencia de las cosas misma en las imágenes, sobre todo y de modo paradójico, en las imágenes más lábiles y creativas del arte y del propio arte moderno. Su reflexión sobre lo imaginario se entrelaza así estrechamente con su descubrimiento de la fragilidad de la noción de realidad y de su adopción de un Ser no positivo, más allá de la distinción entre real e imaginario (que se mantiene, aunque como fenómeno de superficie)». DUFOURCQ, Anabelle, «El ser en la apariencia. Estética, imaginario y ontología en las fenomenologías de Husserl y Merleau-Ponty». En: *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* [en línea]. [Bellaterra]: Edicions de la Universitat Autònoma de Catalunya, 2016. Núm. 57, p.130.

⁷⁹³ LÓPEZ-SÁENZ, María del Carmen, «Merleau-Ponty o el arte de la visibilidad». En: *Revista Àgora*, Barcelona: 1998, vol.17/2, p.146.

8. INTERROGACIÓN

«He comenzado a reflexionar, mi reflexión es reflexión sobre un irreflejo, no puede ignorarse a sí misma como acontecimiento, dado que se manifiesta como verdadera creación».⁷⁹⁴

Esta lectura minuciosa que hemos hecho de los *Resúmenes de los cursos del Collège de France* (1952 a 1960) y del opúsculo *El ojo y el espíritu* nos sirve como base para abordar en esta sección la obra inacabada y publicada póstumamente en 1964 por Claude Lefort, *Lo visible y lo invisible*. Como propone Douglas Low en su libro *Merleau-Ponty's Last Vision: a proposal for the completion of the Visible and the Invisible*⁷⁹⁵, en los apuntes para las clases que Merleau-Ponty impartió en esa época y también en *El ojo y el espíritu*, se pueden ver muchos de los temas en los que estaba trabajando hacia el final de su vida y que aparecen en los sucesivos planes de trabajo y esquemas recogidos en *Lo visible y Lo invisible*. Low argumenta que, de hecho, estos dos textos podrían ayudar a completar el contenido de la obra inconclusa. Sin ir tan lejos, nos proponemos desentrañar las ideas que recorren sus páginas, a la luz de estas lecturas previas y teniendo como guía las precauciones que señala De Saint-Aubert:

«Il était tentant de lire ces quatre chapitres comme un livre abouti et autonome, ou encore de sacraliser certaines notes publiées à leur suite comme autant d'aphorismes portant à eux seuls leur vérité, sans voir que ces documents de travail sont encodés par des habitudes d'écriture, que les pensées qu'ils portent ne viennent pas de nulle part, mais constituent des tentatives d'expression, par essais et variations. Dans certains textes particulièrement denses publiés à titre posthume, la pensée de Merleau-Ponty, en dialogue avec elle-même, tente de se ressaisir dans la plus grande unité, en une écriture suggestive, mais aussi trop personnelle et fulgurante pour que le lecteur –à qui ces mots ne s'adressent pas– puisse les comprendre sans l'aide d'un réseau de textes

⁷⁹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op.cit., p.8.

⁷⁹⁵ LOW, Douglas, *Merleau-Ponty's last vision: a Proposal for the completion of the visible and the invisible*, Illinois: Northwestern University Press, 2000.

convergentes. Merleau-Ponty, comme Claude Lefort avait la prudence d'en avertir le lecteur, n'aurait jamais livré ces documents tels quels». ⁷⁹⁶

Y es cierto que *Lo visible y lo invisible* tiene una textura de pensamiento haciéndose, de interrogación en proceso, como también la tenían los resúmenes de los cursos del Collège de France. ⁷⁹⁷ El autor medita acompañando los oleajes de otros pensamientos –Descartes, Husserl, Sartre, Heidegger– como queriendo incorporarlos en su tejido conectivo, hacerlos sonar con su voz, para tener la experiencia de haber transitado con su cuerpo esos caminos reflexivos y de encontrarse con los escollos, las bifurcaciones, los abismos, los senderos sin salida volviendo al inicio de su reflexión con toda esa vivencia resonando en su pensar. Y es así cómo nos adentramos en esta lectura también, con el propósito de sentir el texto y, quizás, hallar esos lugares oscuros, impensados, y también explorar esas preguntas que brotan de la lectura.

Lo visible y lo invisible fue publicado por Claude Lefort, y contiene una primera parte, que es un borrador de un texto acabado –que constituye aproximadamente un cuarto de la primera parte– que corresponde con la última estructura detallada que parece haber establecido Merleau-Ponty, entre noviembre y diciembre de 1960⁷⁹⁸, aunque otras le precedieron:

⁷⁹⁶DE SAINT-AUBERT, Emmanuel (2008), «Relire à Merleau-Ponty a la lumière des inédits». En: *Revue internationale de Philosophie*. [En línea] De Boeck Supérieur, 2008. 2008/2, n°244, pp.123-125. Traducción: [Sería tentador leer estos cuatro capítulos como un libro completo y autónomo, o sacralizar ciertas notas publicadas después de ellos como aforismos portadores de su propia verdad, sin ver que estos documentos de trabajo están codificados por los hábitos de escritura, que los pensamientos que llevan no vienen de la nada, sino que constituyen intentos de expresión, a través de ensayos y variaciones. En ciertos textos particularmente densos publicados póstumamente, el pensamiento de Merleau-Ponty, en diálogo consigo mismo, intenta reencontrarse en la mayor unidad, en una escritura sugestiva, pero también demasiado personal y deslumbrante para que el lector –al que no van dirigidas estas palabras– pueda comprenderlas sin la ayuda de una red de textos convergentes. Merleau-Ponty, como Claude Lefort tuvo el cuidado de advertir al lector, nunca habría entregado estos documentos tal cual].

⁷⁹⁷ Como sugiere Franck en su excelente artículo «Écriture et vérité»: «la pensée en procès est bien la pensée même, une pensée qui se réalise dans son procès de langage et d'écriture, une pensée pour laquelle être en émergence est peut-être le plus fondamental». FRANCK, Robert «Écriture et Vérité». En: *Revue internationale de philosophie* [en línea], De Boeck Supérieur, 2008/2 n° 244, p.150. Traducción: [El pensamiento en proceso es, en efecto, el pensamiento mismo, un pensamiento que se realiza en su proceso de lenguaje y de escritura, un pensamiento para el que estar en emergencia es quizá lo más fundamental].

⁷⁹⁸ LEFORT, Claude, «Prólogo» a la edición de *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

- I. Lo visible y la naturaleza.
 - La interrogación filosófica:
 - interrogación y reflexión;
 - interrogación y dialéctica;
 - interrogación e intuición
 - Lo visible
 - La Naturaleza
 - Ontología Clásica y ontología moderna
- II. Lo invisible y el logos

En la última nota que aparece en la edición de Lefort, con fecha de marzo de 1961, aparece una estructura más general:

«Mi plan:

- I. lo visible
- II. la Naturaleza
- III. el Logos»⁷⁹⁹

Claude Lefort presenta el texto con el contenido, como decíamos, de los borradores de los capítulos acabados, con esta estructura:

Lo visible y la naturaleza: la interrogación filosófica

- 1. Reflexión e interrogación
- 2. Interrogación y dialéctica
- 3. Interrogación e intuición
- 4. El entrelazo: el quiasmo

Como anexos figuran:

El ser preobjetivo: el mundo solipsista

Notas de trabajo

Índice de notas de trabajo

⁷⁹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p.241.

Nuestro plan es abordar el texto tal y como lo establece Lefort, sin perder de vista cuál es el marco general del que estos textos iban a formar parte. Esto es importante para esta disertación porque los temas del lenguaje y lo invisible están íntimamente relacionados, en Merleau-Ponty, con los conceptos de expresión y alteridad. Como sugieren Low, y también Gail Stenstad⁸⁰⁰, podemos encontrar la interrogación sobre estos temas en muchos de los textos previos de Merleau-Ponty, especialmente en los escritos en los diez últimos años de su vida. Por ello, conviene tener como referencia todos los textos hasta ahora desplegados porque nos ayudarán a una mejor comprensión de *Lo visible y lo invisible*.

Es importante, también, tener en cuenta la advertencia que nos hace Claude Lefort en el prólogo: no bastará con leer minuciosamente la primera parte del texto para comprender del todo el proyecto que tenía entre manos Merleau-Ponty. Será importante, también, acompañar esta lectura de las notas seleccionadas por Lefort, que aparecen al final como Anexos. Aun así, una obra inacabada siempre es un misterio y una apertura. Quizás podamos entrever, en este trabajo en proceso, en la cualidad abierta de estos fragmentos, en su textura de esbozo, las entrañas del esfuerzo de expresión. Todo ello también refleja las cuestiones que rastreamos en la obra de Merleau-Ponty: todo esfuerzo de expresión supone al otro, y en estos rastros de escritura, hallamos una interpelación a ser leídos y releídos, más allá de la muerte de quien los escribió.

8.1. Reflexión

En el primer capítulo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty empieza reflexionando sobre la fe perceptiva, aquella actitud natural hacia el mundo que todo ser humano posee: el mundo está ahí, delante de mis ojos y eso es indudable porque nos manejamos diariamente en nuestras vidas bajo ese supuesto. Sin embargo, según Merleau-Ponty, esa fe «tiene algo de extraño», puesto que, al intentar articular qué cosa sea el mundo, qué es ver, qué somos nosotros, se entra en «un laberinto de dificultades y contradicciones».⁸⁰¹ El filósofo intenta una y otra vez pensar y dar

⁸⁰⁰ STENSTAD, Gail, «Merleau-Ponty's Logos: the sens-ing of flesh». En: *Philosophy Today* [en línea]. [London]: Pro-Quest, De Paul University 1993. Vol.37, p.52.

⁸⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, op. cit., p.17.

respuesta a estas cuestiones, creando sistemas sofisticados, internándose en la dificultad de entender el mundo, complejizando así su discurso y alejándose de la mirada del hombre natural, que ya no se reconoce en esos edificios conceptuales. Aunque el filósofo quiera hablar de esa fe perceptiva, de esa «evidencia ingenua del mundo», para hacer semejante tarea tiene que adentrarse en la dificultad de expresar, trabajar arduamente con el lenguaje, a menudo oscureciendo lo que parecía evidente y haciendo más profundo el enigma.

Pues bien, afirma Merleau-Ponty: «esto es así y nadie puede nada contra eso».⁸⁰² Pero es necesario que sea así porque, si bien es cierto que “vemos el mundo” también es cierto que necesitamos “aprender a verlo”, y para ello hay que «igualar esa visión con el saber, tomar posesión de ella, *decir* lo que es *nosotros* y lo que es *ver*, hacer pues como si no supiéramos nada, como si tuviéramos que aprender todo al respecto».⁸⁰³ Para Merleau-Ponty no se trata, sin embargo, de hacer un léxico, la filosofía no se instala “en el orden de lo dicho”, no le interesan las significaciones: «Son las cosas en sí mismas, desde el fondo de su silencio, lo que la filosofía quiere conducir a la expresión».⁸⁰⁴ La tarea del filósofo es interrogar el mundo, y esta interrogación es «la única manera de concordar con nuestra visión, de corresponder a lo que, en ella, nos hace pensar, a las paradojas de la que está hecha; de ajustarse a esos enigmas figurados, la cosa y el mundo».⁸⁰⁵

Interrogar es una tarea que pretende dar cuenta de esa fe perceptiva, que quiere hacer hablar a las cosas mudas, que quiere llevar al camino de la expresión el “hay”.

Merleau-Ponty responde a continuación a ciertas posturas escépticas que postulan que nuestra percepción podría ser una ilusión, una alucinación, un sueño. En primer lugar, dice, los argumentos escépticos siempre presuponen la aceptación de una percepción subsecuente que pone en cuestión a la primera. Para que una percepción sea tenida como falsa (un sueño, alucinación, ilusión) tiene que haber una percepción que se supone verdadera. Aún más, si un sueño o ilusión reemplaza a una percepción verdadera, o es tomada por ser el mundo verdadero, este sueño toma prestada la sensación de existencia del mundo mismo. Cuando el escéptico señala que la percepción puede ser falsa, está de hecho postulando el mundo, pero lo postula en

⁸⁰² Ibid., p.18.

⁸⁰³ Idem.

⁸⁰⁴ Idem.

⁸⁰⁵ Idem.

general y también postula una verdad en sí misma que descalifica las percepciones y las alinea con los sueños y las ilusiones. El argumento del escéptico, orientado precisamente contra la ingenuidad de la actitud natural, resulta ser ingenuo él mismo, y contiene ya un prejuicio ontológico: el de un ser en sí mismo verdadero.

Si, afirma Merleau-Ponty, se quiere rechazar, como intenta el argumento escéptico, el prejuicio de un ser en sí,

«entonces las diferencias intrínsecas, descriptivas del sueño y de lo percibido, toman valor ontológico y esto responde claramente al pirronismo mostrando que hay una diferencia de estructura y por así decir de textura entre la percepción o verdadera visión, que da lugar a una serie abierta de exploraciones concordantes, y el sueño, que no es observable, y al analizarlo son casi todo lagunas».⁸⁰⁶

En segundo lugar, esta primera respuesta no deja zanjado el problema. Más bien lo hace más profundo: si se asume que hay una diferencia entre el sueño y la ilusión y la percepción, ¿cómo podemos estar seguros de que las referencias que aparecen del mundo percibido, y que a menudo aparecen sin nosotros saberlo, sean realmente referencias del mundo percibido y no nuevas ensoñaciones? En efecto,

«si podemos, sin saberlo, retirarnos del mundo de la percepción, nada nos prueba jamás que estemos en él, ni que lo observable lo sea nunca por completo, ni que este se componga de una trama diferente a la del sueño; como la diferencia entre ellos no es absoluta, tenemos el fundamento para ponerlos juntos en la totalidad de “nuestras experiencias”, y es por sobre la percepción misma donde debemos buscar la garantía y el sentido de su función ontológica».⁸⁰⁷

Este es el camino que debe seguir la filosofía reflexiva, la filosofía como interrogación que propone Merleau-Ponty, pero este camino comienza más allá de los argumentos pirrónicos, puesto que el pirronismo, como ha mostrado Merleau-Ponty, se queda en

⁸⁰⁶ Ibid., p.19.

⁸⁰⁷ Idem.

el prejuicio ontológico de un ser en sí enfrentado a una conciencia, a una “vida interior”, y olvida la cuestión fundamental a la que debe dirigirse la filosofía: el problema del mundo. Merleau-Ponty quiere situarse antes de los argumentos que pueden mostrar que nuestra experiencia del mundo puede ser engañosa, quiere recomenzar la reflexión sobre el Ser, sobre el mundo, sobre nuestra experiencia del mundo: «tenemos que reformular los argumentos escépticos fuera de todo prejuicio ontológico y justamente para saber lo que es el ser-mundo, el ser-cosa, el ser imaginario y el ser consciente».⁸⁰⁸

Low resume de forma iluminadora los tres temas que, llegados este punto de la lectura, se dibujan como el centro de la búsqueda en *Lo visible y lo invisible*:

1. El significado del Ser (del mundo, de las cosas, de la conciencia y del lenguaje).
2. La resolución de la paradoja: ¿cómo es que percibo las cosas donde están, pero ocurren en mi interior, en este lado de mi cuerpo?
3. La expresión de la fe perceptiva en una tesis positiva.⁸⁰⁹

Merleau-Ponty continúa con la reflexión sobre la percepción en este sentido: ¿cómo puedo, al mirar, acceder al mundo y, al mismo tiempo, estar alejado de él en mi cuerpo?

«Todo sucede como si mi poder de acceder al mundo y el de recluirme en mis fantasías no existieran uno sin el otro. Más aún: como si el acceso al mundo no fuera sino la otra cara de una evasión, y este exilio al margen del mundo, un acatamiento y otra expresión de mi poder natural de entrar en él».⁸¹⁰

El mundo es aquello que percibimos, aquello en lo que estamos inmersos, pero en cuanto reflexionamos, pensamos, expresamos esta proximidad, se convierte en distancia insalvable:

«El hombre “natural” tiene los cabos bien atados, piensa *a la vez* que su percepción entra en las cosas y que se produce en su cuerpo. Pero, o bien en la cotidianidad de la vida las dos convicciones coexisten sin dificultad, o bien,

⁸⁰⁸ Ibid., p.21.

⁸⁰⁹ Cf., LOW, Douglas, *Merleau-Ponty's last vision: a Proposal for the completion of the visible and the invisible*, Illinois: North-western University Press, 2000, op. cit., p.11.

⁸¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p.21.

reducidas a tesis y enunciados, se destruyen mutuamente y nos dejan inmersos en la confusión». ⁸¹¹

En este punto, Merleau-Ponty se pregunta qué sucedería si tomara en consideración no sólo sus propias percepciones sobre sí mismo, sino también las percepciones de otro sobre sí mismo y sobre él. El propio cuerpo, como hemos visto, ha revelado la quimera de una «coincidencia entre mi percepción y las cosas mismas». ⁸¹² Esto se puede observar en el acto reflexivo de tocarse tocando. El cuerpo, al intentar percibirse percibiendo falla en el último momento en esta empresa:

«Si mi mano izquierda toca mi mano derecha, y quiero de pronto captar con mi mano derecha el trabajo de mi mano izquierda en el acto de tocar, esa reflexión del cuerpo sobre sí siempre aborta en el último instante: en el momento en que siento mi mano izquierda con la derecha, dejo de tocar en la misma medida mi mano derecha con la izquierda». ⁸¹³

Sin embargo, continúa Merleau-Ponty, ese fracaso no quita el «presentimiento que yo tenía de poder tocarme tocando». ⁸¹⁴ Esta es la paradoja del cuerpo y de la percepción: esta emerge «del refugio de un cuerpo» que, aproximándose a las cosas, parece deslizarlas lejos. Del mismo modo en el acto reflexivo, el cuerpo experimenta ese extrañamiento de sí, un *ek-stase*, que a la vez que le revela su realidad, la oculta. Si ya es difícil decir, afirma Merleau-Ponty, que nuestro cuerpo va hacia las cosas mismas, también será imposible afirmar que los otros tienen acceso al mundo. Sin embargo, cuando veo a otro percibiendo algo, la cosa percibida se desdobra: la veo yo, del lado de mi cuerpo, y la ve el otro, supuestamente desde su cuerpo:

«Las cosas verdaderas y los cuerpos que perciben ya no están, esta vez, en la relación ambigua que encontrábamos antes entre *mis* cosas y *mi* cuerpo. Unas y otros están yuxtapuestos en el mundo, y la percepción (...), no está en otra

⁸¹¹ Idem.

⁸¹² Idem.

⁸¹³ Ibid., p.22.

⁸¹⁴ Idem.

parte sino en mi cuerpo como cosa en el mundo». ⁸¹⁵

Parece entonces imposible «persistir en la certeza íntima del que percibe»⁸¹⁶: la percepción parece siempre «deslizarse sobre las cosas» sin tocarlas. Esta observación nos lleva a pensar que lo único que hay son mundos interiores, que la percepción solamente es mi percepción del mundo. Nos devuelve al solipsismo. Sin embargo, ese mundo privado, *ιδιος κοσμος*, no es el mundo: «el único mundo, es decir, el mundo único, sería *κοινος κοσμος*, y no es hacia él que se abren nuestras percepciones». ⁸¹⁷

Los mundos privados no son más que una separación del mundo mismo: es la visión del otro *viendo* la cosa, la que me devuelve al mundo; puedo contar con las cosas del mundo porque el otro también las ve, aunque nunca coincida con la vivencia del otro sobre la cosa: «donde nos encontramos es en el mundo». ⁸¹⁸ El problema de la ciencia es que insiste en el modelo ontológico de la “cosa misma”: «Todo intento de restituir la ilusión de la “cosa misma” es en realidad un intento para volver a mi imperialismo y al valor de MI cosa. Intento que no nos deja, pues, salir del solipsismo». ⁸¹⁹

Ahora la cuestión es saber a qué se abren mis percepciones, porque como veíamos, no se abren a ese mundo común, que es el mundo. La respuesta que da Merleau-Ponty es que mis percepciones se encuentran con las del otro, se abren a las del otro, porque el otro me *conciérne*, porque el otro me mira, me mira mirando. En el diálogo entre nuestros cuerpos, en nuestra danza conjunta al recorrer juntos un lugar, en la experiencia de una conversación en que percibo las inflexiones, los gestos, las modulaciones de la voz, y las palabras dichas por el otro,

«estalla la evidencia de que allí también, minuto a minuto, *la vida es vivida*: en algún lado detrás de esos ojos, o más bien ante ellos, o incluso entorno a ellos, y proveniente de no sé qué doble fondo del espacio, otro mundo privado se hace visible a través de la trama del mío, y por un momento, es en él que yo vivo, ya no soy más que el que responde a esa interpelación que se me hace. (...) Al menos, mi mundo privado ha dejado de ser sólo mío; ahora es el

⁸¹⁵ Idem.

⁸¹⁶ Idem.

⁸¹⁷ Ibid., p.23.

⁸¹⁸ Idem.

⁸¹⁹ Idem.

instrumento con el cual otro actúa, la dimensión de una vida generalizada que se ha injertado en la mía». ⁸²⁰

Es a través del mundo que me encuentro con el otro. Sin embargo, advierte Merleau-Ponty, la cosa misma siempre *es* para mí, es la cosa que yo veo:

«La intervención de otro no resuelve la paradoja interna de mi percepción: le agrega ese otro enigma de la propagación en otro de mi vida más secreta –otra y la misma puesto que, evidentemente sólo a través del mundo puedo salir de mí. Es cierto entonces que los “mundos privados” comunican, que cada uno de ellos se da a su titular como variante de un mundo común. La comunicación hace de nosotros los testigos de un único mundo, como la sinergia de nuestros ojos los suspende de una cosa única. Pero, tanto en un caso como en el otro, la certeza, por más irresistible que sea, permanece absolutamente oscura; podemos vivirla, no podemos pensarla, formularla, ni erigirla en tesis. Todo intento de elucidación nos retrotrae a dilemas». ⁸²¹

Nos ha parecido relevante citar extensamente estos dos fragmentos porque son claves para entender el pensamiento merleau-pontiano. La certeza del mundo y del otro podemos vivirla, pero no podemos formularla. Sin embargo, y he aquí el corazón de la cuestión, esa “certeza injustificable” de un mundo sensible es en nosotros “el fundamento de la verdad”. Y eso es así porque el mundo sensible es anterior a toda construcción del lenguaje, anterior al pensamiento: el niño aprende en un mundo común, un mundo sensible que lo contiene a él y a los otros, en una continuidad indiferenciada.

«A menos que nos instalemos más acá de toda nuestra experiencia, en un orden preempírico donde esta ya no merecería su nombre, el pensamiento no puede ignorar su historia aparente, es necesario que se plantee el problema de la génesis de su propio sentido. El mundo sensible es “más viejo” que el universo de los pensamientos según la estructura y el sentido intrínsecos porque el

⁸²⁰ Idem.

⁸²¹ Idem.

primero es visible y relativamente continuo, y el segundo, invisible y lleno de lagunas, no constituye a primera vista un todo y no tiene su verdad sino a condición de apoyarse en las estructuras canónicas del otro». ⁸²²

Vemos en este párrafo cómo Merleau-Ponty establece esa diferencia entre lo visible, el mundo percibido, el mundo común y lo invisible, el pensamiento. El mundo sensible, lo visible, es la base de nuestras certezas naturales, «nuestra certeza de estar en la verdad es una sola con la de estar en el mundo». ⁸²³ El pensamiento es una apertura, un distanciamiento, «un campo de visión, un campo de futuro y de pasado». ⁸²⁴ Lo importante para Merleau-Ponty es señalar cómo nuestras experiencias son interdependientes y cómo, cuando las intentamos pensar, inevitablemente se efectúa un distanciamiento y una separación. ¿Cómo pensar esa interdependencia de nuestras experiencias sin caer en el solipsismo? ¿Cómo pensar –y expresar– la experiencia muda de las cosas? Las mismas preguntas vuelven una y otra vez, porque la reflexión, la tarea del filósofo, es la interrogación.

Nuestra experiencia de lo verdadero «reluce a través de una experiencia emocional y casi carnal, donde las “ideas” –las de otro y las nuestras– son más bien rasgos de su fisonomía y de la nuestra y más que comprendidas, son acogidas o rechazadas en el amor o en el odio». ⁸²⁵ Aquí Merleau-Ponty habla de este pensamiento salvaje, previo a la elaboración abstracta, en el que, sin embargo, ya funcionan de forma incipiente “categorías abstractas”, como se puede ver en las anticipaciones del niño en la vida adulta, y del adulto, quién, en la acogida a través del diálogo con el otro descubre que puede pensar de un modo del que no se imaginaba capaz: «El pensamiento se construye para nosotros gracias a la estructura del mundo». ⁸²⁶

«Cuando queremos expresar con fuerza la conciencia que tenemos de una verdad, no encontramos nada mejor que invocar un *τοπος νοητος* que sea común a los espíritus como el mundo sensible es común a los cuerpos sensibles». ⁸²⁷

⁸²² Ibid., p.24.

⁸²³ Idem.

⁸²⁴ Idem.

⁸²⁵ Ibid., p.25

⁸²⁶ Idem.

⁸²⁷ Idem.

El τοπος νοητος, el lugar de la experiencia vivida, debe ser un lugar transitado por el otro, un lugar común. Es el lugar donde se componen las experiencias, la mía y la del otro, es el mundo, el mundo sensible que contiene nuestros cuerpos y nuestros espíritus. Sin embargo, cuando se trata de lo visible, nuestra fe en el mundo sensible es apoyada inmediatamente por los hechos: la divergencia de perspectivas y opiniones no impiden una cierta unidad del mundo para todos. Pero cuando se accede a lo invisible –lo verdadero– los hombres se aíslan y el mundo en común parece desvanecerse: «cuando pensamos en la masa de las contingencias que pueden alterar a uno y otro, nada es más improbable que la extrapolación que trate al universo de la verdad también como a un mundo, sin fisuras ni imposibles».⁸²⁸ En el orden práctico, encuentro en lo visible ese ámbito común, el mundo sensible. Es en el orden teórico, de lo invisible, donde se hace difícil poder justificar la fe en el mundo y en el otro.

Ahora bien, la ciencia, nos dice Merleau-Ponty, presupone la fe perceptiva y sin embargo no la esclarece. Basa todo su edificio en ella y actúa ignorando ese prejuicio, en el que se basa. El prejuicio, como hemos visto, es el de la cosa en sí: «El κοσμοθεωρος capaz de construir o reconstruir el mundo existente por una serie de operaciones suyas, muy lejos de disipar las oscuridades de nuestra fe ingenua en el mundo, es por el contrario, su expresión más dogmática, la presupone».⁸²⁹ Durante dos siglos la física ha realizado su tarea sin tener en cuenta la relación del observador con lo observado, pero el propio desarrollo de la física le lleva a reconocer esta relación como un ente físico de pleno derecho y, por tanto, debería poder alejarse de una ontología que separa el observador de lo observado, el sujeto y el objeto, el en sí y el para sí. Pero el físico se sigue situando como “Espíritu Absoluto” enfrentado al “Gran Objeto”, e imponiendo sus propios enunciados al mundo, sin atender a su condición de ser encarnado y situado:

«la fórmula que permite pasar de una perspectiva real sobre los espacios astronómicos a la otra –y que, al estar la verdad en todas ellas, supera la situación de hecho del físico que habla– no la supera hacia un conocimiento

⁸²⁸ Ibid., p.26.

⁸²⁹ Ibid., p.27.

absoluto, pues ella no tiene significación física sino relacionada con observaciones e insertada en una vida de conocimientos que siempre están situados». ⁸³⁰

El conocimiento siempre está situado, todas las visiones, traducidas en fórmulas y teorías, no dejan de ser perspectivas que se entrelazan y que forman parte de un conocimiento común. La ciencia, precisamente por haber logrado observar realidades microscópicas y también espacios astronómicos, a través de instrumentos que modifican la relación del observador con lo observado, debería cambiar su perspectiva sobre el Ser, aplicándose la misma relatividad que establece:

«Las consideraciones en escala, por ejemplo, si se las toma verdaderamente en serio, no deberían hacer pasar todas las verdades de la física por lo “subjetivo”, lo que mantendría los derechos a la idea de una “objetividad” inaccesible, sino refutar el principio mismo de esa escisión y hacer entrar en la definición de lo “real” el contacto entre el observador y lo observado». ⁸³¹

La ciencia está arraigada a la *preciencia* de una forma dogmática y es ajena a la cuestión del *sentido del ser*. Tanto cuando analizamos las inconsistencias del orden subjetivo como las del orden objetivo, la conclusión es siempre la misma: es la relación entre el observador y lo observado y el contexto, el mundo vivido, lo que hay que interrogar para poder emprender una investigación sobre el sentido del ser. En su análisis de la física y la psicología, Merleau-Ponty observa ese mecanismo por el cual la ciencia se sitúa por encima de la pregunta por el ser, y al mismo tiempo presupone una ontología. Aun cuando los propios métodos de la física y de la psicología hacen estallar la ontología cartesiana sobre la que se asientan, se niegan a volver su mirada a la fe perceptiva para rectificar su posición dogmática. De esta situación, surge la necesidad urgente de «comprender si, y en qué sentido, lo que no es naturaleza forma un “mundo”, y, en primer lugar, qué es un “mundo” y, finalmente, si es que hay un mundo, cuáles pueden ser las relaciones entre el mundo visible y el mundo

⁸³⁰ Idem.

⁸³¹ Idem.

invisible»,⁸³² y también de:

«volver a examinar la definición del cuerpo como objeto puro para comprender cómo puede ser nuestro lazo vivo con la naturaleza; no nos establecemos en un universo de esencias, sino que demandamos que se reconsidere la distinción entre el *that* y el *what*, de la esencia y de las condiciones de existencia, tomando como referencia la experiencia del mundo que la precede».⁸³³

Estas son las tareas que Merleau-Ponty se propone emprender –tareas que ya habíamos enumerado anteriormente– y que reaparecen con una nueva formulación: la pregunta por el mundo, por el cuerpo, y por las relaciones entre el mundo (lo visible) y el pensamiento (lo invisible).

Así,

«La filosofía no es ciencia porque la ciencia cree poder sobrevolar su objeto, da por adquirida la correlación entre el saber y el ser, mientras que la filosofía es el conjunto de preguntas donde quien pregunta también es puesto en tela de juicio por la pregunta. Pero una física que aprendió a situar físicamente al físico, una psicología que aprendió a situar al psicólogo en el mundo sociohistórico ha perdido la ilusión del sobrevuelo absoluto: no sólo toleran, ellas imponen el examen radical de nuestra pertenencia al mundo antes de toda ciencia».⁸³⁴

A continuación, Merleau-Ponty despliega su discurso en torno a la relación entre fe perceptiva y reflexión, emprendiendo la tarea antes anunciada. Los métodos de la ciencia, afirma, no permiten comprender qué es la fe perceptiva porque la ciencia, como veíamos, se encuentra ya instalada en el mundo, asentada sobre esta fe. Además, esos métodos de conocimiento nada pueden con la fe perceptiva, precisamente porque es una fe,

⁸³² Ibid., p.36.

⁸³³ Ibid., p.37.

⁸³⁴ Idem.

«una adhesión que se sabe más allá de las pruebas, no necesaria, hecha de incredulidad, a cada instante amenazada por la no-fe. La creencia y la incredulidad están aquí tan estrechamente ligadas que siempre encontramos una en la otra y, en especial, un germen de no-verdad dentro de la verdad: la certeza que yo tengo de estar aferrado al mundo por mi mirada me promete ya un pseudo mundo de fantasías si lo dejo errar».⁸³⁵

Si cerramos los ojos, nos dice Merleau-Ponty, para no ver un peligro, en realidad, lejos de no creer en el mundo, lejos de creer sólo en el mundo privado, esta acción revela nuestra creencia en que nuestra visión va a “las cosas mismas”. Es creer absolutamente en el mundo:

«Quizás tal experiencia nos enseña, (...) lo que es la presencia perceptiva del mundo: no afirmación y negación de la misma cosa en la misma relación, juicio positivo y negativo o, (...) creencia o incredulidad (...); ella es, más acá de la afirmación, más acá del juicio –opiniones críticas, operaciones ulteriores–, nuestra experiencia, más vieja que cualquier opinión, de habitar el mundo a través de nuestro cuerpo, la verdad a través de nosotros mismos en nuestra totalidad, sin tener que elegir, ni siquiera distinguir entre la seguridad de ver y la de ver lo verdadero, porque en principio son la misma cosa –por lo tanto, fe y no-saber, puesto que el mundo no está aquí separado de nuestro accionar en él, puesto que es, más que afirmado, tomado como de suyo, y más que develado, no disimulado, no refutado».⁸³⁶

El filósofo debe comprender esta ambivalencia de nuestra apertura inicial al mundo: a la vez que se da en nosotros una apertura al mundo, hay una ocultación. La filosofía debe comprender cómo hay apertura sin exclusión de la ocultación: «cómo no se anulan esas dos posibilidades que la fe perceptiva contiene juntas una contra otra».⁸³⁷ Pero para ello debe renunciar a la estructura de la ontología cartesiana, debe renunciar a situarse en el nivel de las dos perspectivas, ora diciendo que «mi visión corresponde

⁸³⁵ Idem.

⁸³⁶ Ibid., p.38.

⁸³⁷ Idem.

a la cosa misma», ora que «mi visión es mía o en mí»:

«debe renunciar a esas dos ópticas, abstenerse tanto de una como de la otra, apelar a esas dos posibilidades, pues son imposibles en su literalidad; (...) en una palabra, debe *reflexionar*. Ahora bien, apenas lo hace, (...) más allá del ser en sí y el ser para nosotros, parece abrirse en una tercera dimensión donde la discordancia se elimina. Por la conversión reflexiva, percibir e imaginar no son más que dos maneras de *pensar*». ⁸³⁸

La actividad reflexiva ⁸³⁹ es aquella que se sitúa en otro lugar, suspendida, acogiendo y a la vez renunciando al en-sí y al para-sí, escuchando a un tiempo su apertura hacia las cosas y su ocultación. En la reflexión emergen modos del pensar. Ahora bien, si, como dice Merleau-Ponty, el percibir y el imaginar son maneras de pensar, ¿significa eso que el pensar está acogido en el cuerpo, situado en el mundo, implicado en los otros?

Merleau-Ponty desarrolla esta noción de reflexión diciendo que lo que se retiene del

⁸³⁸ Idem.

⁸³⁹ Marc Richir describe la relación circular entre fe perceptiva y reflexión en *Lo visible y lo invisible* de este modo: «En un sens la position de l'attitude réflexive est inexpugnable: elle consiste à déclarer que, par ses multiples paradoxes, la foi perceptive s'annule, et que, tout au moins, l'écheveau enchevêtré de ses fils ne peut être démêlé que depuis le lieu d'adéquation à soi, donc de vérité, qu'elle semble instituer. Par-là elle constitue un moment nécessaire du mouvement qui doit nous ouvrir au champ de la phénoménologie. Mais en un autre sens, si l'on ne fait que s'y tenir, on rencontre aussitôt une autre antinomie qui lui est propre, et qui permet de déjouer l'illusion qui en est constitutive. Il y a en effet dans la réflexion un nécessaire *point aveugle* en ce que, d'une part, dans l'homogénéisation qu'elle effectue, elle vient toujours *après coup*, *a posteriori*, après l'énigme du monde qu'il s'agit d'interroger, et que, d'autre part, dans le même mouvement, elle prétend expliquer *a priori* cette même énigme avec les moyens mêmes que lui offre son institution *a posteriori*, remonter pour ainsi dire en régime de pensée ou d'idéalité la constitution *a priori* du monde qui, toujours déjà, s'est effectuée avant elle et sans elle». RICHIR, Marc, «Le sens de la phénoménologie dans *Le Visible et l'Invisible*». En: *Esprit.presse.fr*. [en línea]. *Esprit presse*, 1982, p.129.

Traducción : [En cierto sentido, la posición de la actitud reflexiva es inexpugnable: consiste en declarar que, a través de sus múltiples paradojas, la fe perceptiva se anula a sí misma, y que, como mínimo, la enmarañada red de sus hilos sólo puede desenredarse desde el lugar de adecuación a uno mismo, y por tanto de verdad, que parece instituir. De este modo, constituye un momento necesario en el movimiento que debe abrirnos al campo de la fenomenología. Pero en otro sentido, si sólo nos atenemos a ella, nos encontramos inmediatamente con otra antinomia que le es propia, y que nos permite desbaratar la ilusión que le es constitutiva. En efecto, hay un punto ciego necesario en la reflexión en la medida en que, por una parte, en la homogeneización que lleva a cabo, siempre llega después del hecho, a posteriori, después del enigma del mundo que cuestiona, y que, por otra parte, en el mismo movimiento, pretende explicar *a priori* este mismo mundo, pretende explicar *a priori* este mismo enigma con los propios medios que le ofrece su institución *a posteriori*, para remontarse, por así decirlo, en un régimen de pensamiento o de idealidad, a la constitución *a priori* del mundo que, siempre ya, ha tenido lugar antes de ella y sin ella].

percibir es lo que lo “anima”, «el puro pensamiento de ver y sentir» y es posible «describir tal pensamiento, mostrar que está hecho de una correlación rigurosa entre mi exploración del mundo y las respuestas sensoriales que ella suscita».⁸⁴⁰ El imaginario se puede analizar del mismo modo: el pensamiento del que está hecho «no es, en su sentido exacto, pensamiento de ver o de sentir, sino más bien la posición tomada de no aplicar, e incluso de olvidar, los criterios de verificación, y de tomar como “bueno” lo que no se ve y no puede ser visto».⁸⁴¹ Es así como las “antinomias de la fe perceptiva” parecen eliminarse: «es verdad, claramente, que percibimos la cosa misma, puesto que la cosa no es nada más de lo que vemos, pero no por el poder oculto de nuestro ojos: estos ya no son sujetos de la visión, han pasado al número de las cosas vistas, y lo que se llama visión concierne al poder de pensar. (...) La percepción es el pensamiento de percibir cuando es plena o actual».⁸⁴² La percepción, en este sentido, como pensamiento, es nuestra y a la vez alcanza las cosas. La imaginación como pensamiento también es plenamente nuestro, pero es un pensamiento a medias, que no busca “la prueba”, “la plenitud”. En este sentido, Merleau-Ponty nos dice que lo real es lo correlativo del pensamiento y que lo imaginario son las cosas a medio pensar, lo impensado.

Vistas así las cosas,

«la reflexión conserva todo de la fe perceptiva: la convicción de que hay algo, que hay el mundo, la idea de la verdad, la idea verdadera dada. Simplemente, la reflexión lleva a esta convicción bárbara de ir a las cosas mismas –que es incompatible con el hecho de la ilusión–, a lo que ella quiere decir o significa, la convierte en su verdad, descubre allí la adecuación y la anuencia del pensamiento al pensamiento, la transparencia de lo que pienso, para mí que lo piensa».⁸⁴³

Mi fe ingenua en el mundo, que suponía un ser para-sí y al mismo tiempo lo ocultaba, por la conversión reflexiva se transforma en aparición. El ser del mundo es aparecer, por lo tanto, aparecerse al espíritu. A través de la reflexión, podemos salir de todos

⁸⁴⁰ Idem.

⁸⁴¹ Idem.

⁸⁴² Idem.

⁸⁴³ Ibid., p.39.

los equívocos de la fe perceptiva:

«A partir de entonces, todo parece claro: la mezcla de dogmatismo y escepticismo, las convicciones borrosas de la fe perceptiva se convierten en duda; ya no creo ver con mis ojos las cosas exteriores a mí que veo: sólo son exteriores a mi cuerpo, no a mi pensamiento, que los sobrevuela tanto como ellas». ⁸⁴⁴

En este punto Merleau-Ponty desarrolla el camino hacia el idealismo que las filosofías reflexivas a menudo han tomado y que han terminado por sustituir al sujeto encarnado por un sujeto trascendental. Según Merleau-Ponty, este desarrollo de la reflexión no es suficientemente radical, porque toma como base la experiencia de la fe perceptiva, una experiencia situada, encarnada, abandonándola en cuanto se ha instalado en el pensamiento, desistiendo de su objetivo original que era pensar nuestro lazo vivo con el mundo. Merleau-Ponty señala que eso es así porque el movimiento reflexivo es convincente y puede llevar fácilmente a este alejamiento idealista de la cuestión: «Puesto que la fe perceptiva es paradójica, ¿cómo permanecería yo en ella? Y si permanezco allí, ¿qué puedo hacer, sino volver a entrar en mí y buscar allí la morada de la verdad?» ⁸⁴⁵ Vemos aquí el razonamiento cartesiano, kantiano y también husserliano, a los que Merleau-Ponty se refiere para desarrollar su propia propuesta que busca salir de la ontología mecanicista:

«La interrogación filosófica y la explicitación que resulta de ella son practicadas por la filosofía reflexiva en un estilo que no es el único posible. Ella mezcla allí presuposiciones que debemos examinar y que finalmente se revelan contrarias a la inspiración reflexiva. No piensa poder comprender nuestro lazo originario con el mundo sino *deshaciéndolo* para *rehacerlo*, constituyéndolo, fabricándolo». ⁸⁴⁶

Como consecuencia, la filosofía reflexiva necesita «reubicarnos más acá de nuestra

⁸⁴⁴ Idem.

⁸⁴⁵ Ibid., p.40.

⁸⁴⁶ Ibid., p.41.

situación de hecho»⁸⁴⁷, convertirnos en naturaleza naturante, en condición de posibilidad, en «la cuna del mundo»⁸⁴⁸. Pero ese camino de la reflexión de retorno a las cosas mismas, constituyéndolas, «esas operaciones segundas de reconstitución y de restauración no pueden, por principio, ser la imagen en espejo de su constitución interna ni de su instauración. (...) La reflexión recupera todo salvo a ella misma como esfuerzo de recuperación, esclarece todo menos su propia función».⁸⁴⁹ Este tipo de reflexión, y el pensamiento kantiano es uno de sus ejemplos más radicales, no es falsa, es aún ingenua porque «para constituir el mundo, hay que tener noción del mundo como preconstituido».⁸⁵⁰ A las alegaciones que pueden alzarse según las cuales las propias filosofías reflexivas son conscientes de este problema, como se ve «en Spinoza en referencia a la verdadera idea dada o, en Kant, la referencia muy consciente a una experiencia precrítica del mundo, pero que el círculo de lo irreflexivo y de la reflexión es en ellas deliberado, que se comienza por lo irreflexivo porque hay que comenzar por algún lado»⁸⁵¹, Merleau-Ponty contesta que si esto es así, la filosofía reflexiva deja, de hecho, de existir: «ya no hay filosofía reflexiva, pues ya no hay originario ni derivado, hay un pensamiento en círculo donde la condición y lo condicionado, la reflexión y lo irreflexivo, están en relación recíproca, si no simétrica, y en el que el fin está en el comienzo tanto en el comienzo en el fin. No decimos otra cosa».⁸⁵² No se trata, para Merleau-Ponty, de sustituir lo reflexivo por lo irreflexivo (a lo que sólo podemos llegar a través de la reflexión):

«No se trata de poner la fe perceptiva en lugar de la reflexión sino, por el contrario, de hacer valer la situación total, que implica *remisión* entre una y otra. Lo que es dado no es un mundo macizo y opaco, o un universo de pensamiento adecuado, es una reflexión que se vuelve hacia la espesura del mundo para iluminarla, pero que *a posteriori* sólo le devuelve su propia luz».⁸⁵³

⁸⁴⁷ Idem.

⁸⁴⁸ Idem.

⁸⁴⁹ Ibid., p.42.

⁸⁵⁰ Idem.

⁸⁵¹ Idem.

⁸⁵² Ibid., p.43.

⁸⁵³ Idem.

No podemos, para salir de la paradoja de la fe perceptiva, guiarnos solamente por la experiencia perceptiva del mundo, ni tampoco remitirnos al pensamiento sobre el objeto. Este siempre será incompleto. Merleau-Ponty busca otro tipo de relación con el mundo, «más sigilosa», a la que llama *apertura* al mundo, que se pierde en cuanto el esfuerzo de reflexión trata de captarla, y que, sin embargo, nos muestra los motivos por los que la reflexión falla en esa tarea y cuál es el camino para lograr realizarla. En el modelo cartesiano, dice Merleau-Ponty, para comprender mi experiencia perceptiva del mundo, tengo que suspenderla. Sin embargo, la duda metódica de Descartes se anula a sí misma en el momento en que reemplaza lo visto y lo sentido por el pensamiento seguro e inmanente del ver y el sentir:

«Reducir la percepción al pensamiento de percibir, con el pretexto de que sólo la inmanencia es segura, es contratar un seguro contra la duda cuyas primas son más onerosas que la pérdida de la cual debe indemnizarnos: pues implica renunciar a comprender el mundo efectivo y pasar a un tipo de certeza que nunca nos dará el “hay” del mundo». ⁸⁵⁴

En definitiva, Merleau-Ponty reitera la necesidad de otro tipo de “operación” distinta a la “conversión reflexiva”, «una especie de *sobrerreflexión*» ⁸⁵⁵ que:

«se consideraría también a sí misma y a los cambios que ella introduce en el espectáculo, que de tal modo no perdería de vista la cosa y la percepción en bruto y que finalmente no las borraría, no cortaría, por una hipótesis de inexistencia los lazos orgánicos entre la percepción y la cosa percibida, y se impondrá la tarea, por el contrario, de pensarlas, de reflexionar sobre la trascendencia del mundo como trascendencia, de hablar de ellas no según la ley de significaciones de palabras inherentes al lenguaje dado, sino por un esfuerzo, quizás más difícil, que las utiliza para expresar, más allá de ellas mismas, nuestro contacto mudo con las cosas, cuando todavía no son cosas dichas». ⁸⁵⁶

⁸⁵⁴ Ibid., p.44.

⁸⁵⁵ Ibid., p.45.

⁸⁵⁶ Idem.

En definitiva, esa *sobrerreflexión* tiene que ser hecha desde un introducirse en el mundo, y no desde una dominación del mundo, desde una interrogación situada, desde una escucha de lo que el mundo, el silencio del mundo, quiere decir. También desde una búsqueda en el propio lenguaje, que también necesitará de una apertura y de una expansión para aventurarse en semejante tarea de expresión. Merleau-Ponty advierte que no sabe hacia dónde puede llevar semejante propósito, pero «la elección es entre este emprendimiento y un dogmatismo de la reflexión del que sabemos demasiado adónde va».⁸⁵⁷ En esta propuesta podemos leer dos aspectos importantes del pensamiento merleau-pontiano: en primer lugar, la noción de un pensamiento situado, desde una conciencia encarnada que busca comprender la experiencia del mundo, entendiendo que su situación también debe ser tenida en cuenta en esa reflexión, entendiendo que su perspectiva modifica necesariamente su visión y el mundo, pero que ese mundo, que comparte con los otros, lateralmente, situados juntos en el mismo suelo, es anterior a él, y así también es anterior su experiencia de él al pensamiento. En segundo lugar, empezamos a ver que la relación del pensamiento con la palabra es una relación pregnante, que para hablar “del silencio de las cosas”, hace falta expandir el lenguaje, como el pintor expande su relación con el color o con el trazo, o el bailarín con el gesto. El lenguaje debe ser algo vivo, transformador, conquistador de nuevas formas, porque así lo exige la tarea.

El dogmatismo no nos hace «comprender nuestra propia oscuridad»⁸⁵⁸, y la propuesta cartesiana falla estrepitosamente en sus propósitos:

«una filosofía reflexiva, como duda metódica y reducción de la apertura al mundo de los “actos espirituales”, a las relaciones intrínsecas entre la idea y su *ideat*, es tres veces infiel a lo que ella se propone esclarecer: al mundo visible, a quien lo ve y a sus relaciones con los otros “visionarios”».⁸⁵⁹

Merleau-Ponty pasa a analizar la diferencia entre lo imaginario y lo real, puesto que son dos conceptos que emergen inmediatamente en todo acto de reflexión: cuando

⁸⁵⁷ Ibid., p.46.

⁸⁵⁸ Idem.

⁸⁵⁹ Idem.

quiero dar cuenta del mundo, ya lo hemos visto, puedo engañarme con percepciones que al final eran ilusiones o imaginando cosas que no encuentran su correlato en la visión de los otros sobre el mundo. Para Merleau-Ponty, «lo real es coherente y probable porque es real, y no es real porque sea coherente; lo imaginario es incoherente o improbable porque es imaginario, y no es imaginario porque sea incoherente».⁸⁶⁰ Así, lo real, no puede reducirse a lo más probable o lo menos improbable, vamos ampliando nuestro saber a partir de desilusiones: «la desilusión es la pérdida de una evidencia sólo porque es la adquisición de otra evidencia».⁸⁶¹ Así pues, “la realidad”,

«no pertenece a ninguna percepción en particular, que en ese sentido, ella está siempre más lejos, pero eso no me autoriza a romper ni a dejar de decir el lazo que reúne las percepciones, una tras otra con lo real, un lazo que no puede romperse con una sin haberse establecido antes con la siguiente, de modo que no hay *Schein* (apariencia) sin *Erscheinung* (fenómeno), que todo *Schein* es la contrapartida de una *Erscheinung* y que el sentido de “lo real” no está reducido al de “lo probable”, y que, por el contrario “lo probable” evoca una experiencia definitiva de lo “real” cuyo plazo de prescripción sólo es diferido».⁸⁶²

Aquí, como Low señala⁸⁶³, Merleau-Ponty adopta una teoría de la verdad revelada (disclosure theory of truth), en la que las percepciones se despliegan y conducen progresivamente a una aprehensión mayor de la cosa percibida. Cada percepción, si se quiere, es una opinión, pero «lo que cada percepción, aunque falsa, verifica, es la pertenencia de cada experiencia al mismo mundo, su misma forma de manifestarlo a título de *posibilidades del mismo mundo*».⁸⁶⁴ Cada percepción, es una perspectiva, no una hipótesis sobre el Ser:

«Si una toma tan bien el lugar de la otra –a tal punto de no encontrar ninguna huella de la primera al momento siguiente de la ilusión– es precisamente

⁸⁶⁰ Ibid., p.47.

⁸⁶¹ Idem.

⁸⁶² Idem.

⁸⁶³ LOW, Douglas, *Merleau-Ponty's last vision: a Proposal for the completion of the visible and the invisible*, Illinois: Northwestern University Press, 2000, op. cit., p.15.

⁸⁶⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p.48.

porque ellas no son hipótesis sucesivas acerca de un Ser incognoscible, sino perspectivas acerca del mismo Ser familiar del que sabemos que no puede excluir una sin incluir otra y que, en cualquier caso, él está fuera de contexto». ⁸⁶⁵

La fragilidad de las percepciones, esta sustitución sucesiva de unas por otras nuevas, según Merleau-Ponty demuestra no que todas son falsas, y que ninguna lleva el indicio de la realidad, sino que todas son verdaderas: «no [son] fracasos repetidos en la determinación del mundo, sino (...) enfoques progresivos». ⁸⁶⁶ En esta teoría de la verdad vemos que el tiempo también forma parte de este desarrollo del conocimiento de la realidad:

«Cada percepción encierra la posibilidad de su reemplazo por otra y , por lo tanto, de una especie de negación de las cosas, pero esto quiere decir también: cada percepción es la culminación de un enfoque, de una serie de “ilusiones” que no eran sólo simples “pensamientos”, en el sentido restrictivo del Ser-por-sí y del “nada más que pensado”, sino posibilidades que habrían podido ser, resplandores de ese mundo único que “hay”...—y que, por eso mismo, no vuelven jamás a la nada ni a la subjetividad, como si nunca hubieran aparecido, sino que son más bien, como dice Husserl, “borradas” o “tachadas” por la “nueva” realidad». ⁸⁶⁷

El camino a la adecuación, la búsqueda de una verdad, «de la que dan testimonio los hechos de des-ilusión,» ⁸⁶⁸ no es ni un «volver en sí de un Pensamiento adecuado» ni un «progreso ciego de la probabilidad, fundada en el número de signos y concordancias» ⁸⁶⁹, sino que «es la preposesión de una totalidad que está allí antes de que uno sepa cómo y porqué». ⁸⁷⁰ Esto conduce a la cuestión de la pasividad, puesto que si:

⁸⁶⁵ Idem.

⁸⁶⁶ Idem.

⁸⁶⁷ Idem.

⁸⁶⁸ Idem.

⁸⁶⁹ Idem.

⁸⁷⁰ Idem.

«para salvar lo que hay de original en el “mundo” como un tema preobjetivo, uno se niega a hacer el correlativo inmanente de un acto espiritual, la luz natural, la apertura de mi percepción sobre el mundo ya no puede resultar más que una preordenación de la que yo registro los resultados».⁸⁷¹

Quizás, dice Merleau-Ponty, lo que hay que establecer es otro inicio para la reflexión filosófica, ya que, como vemos, tomemos el camino que tomemos en el análisis reflexivo, siempre terminamos en las antinomias inherentes a la estructura sujeto-objeto. Las filosofías reflexivas, al oponer una subjetividad, un para-sí, al en-sí, al mundo, al cual no pueden penetrar; al vincular la pasividad con un trascendente o alternativamente, con un pensamiento inmanente, se quedan siempre o del lado de un sujeto que funda al mundo, o del lado de una realidad de la cual estamos desarraigados y que sobrevolamos e instrumentalizamos. La filosofía reflexiva pierde el “mundo” al sustituirlo por “el ser pensado”. Lo que propone Merleau-Ponty, no es detener la filosofía reflexiva una vez está iniciada, sino encontrar un nuevo inicio.

Merleau-Ponty insiste en su crítica a la filosofía reflexiva:

«no sólo reprochamos a la filosofía reflexiva que transforma el mundo en noema, sino también que desfigura el ser del “sujeto” que reflexiona concibiéndolo como “pensamiento” y (...) vuelve impensables las relaciones con otros sujetos en el mundo que les es común».⁸⁷²

Es la estructura de la representación la que está aquí criticando Merleau-Ponty y su incapacidad para pensar por un lado, la relación paradójica con el mundo que la fe perceptiva pone de manifiesto y, por el otro, la intersubjetividad. Y es incapaz porque la filosofía reflexiva transforma «el mundo efectivo en campo trascendental, se limita a devolverme al origen de un espectáculo que nunca habría podido tener si no fuera porque, sin saberlo, yo lo organizaba».⁸⁷³ Una vez iniciados en la reflexión filosófica, es imposible salir de ella, porque cualquier fisura es tenida como no-pensamiento. Lo que se trata es de dismantelar la mentira sobre la que se basa la reflexión filosófica

⁸⁷¹ Ibid., p.49.

⁸⁷² Ibid., p.50.

⁸⁷³ Idem.

para poder partir de otro lugar. El análisis reflexivo parte de la idea de adecuación «de mi pensamiento a lo que yo pienso»⁸⁷⁴, puesto que si no fuera así el «yo pienso tendría siempre que retrotraerse a un “yo pienso que yo pienso” *ad infinitum*. Además, «la investigación sobre las condiciones de posibilidad es por principio *posterior* a una experiencia actual»⁸⁷⁵ por lo que nunca podrá ser lo que «positivamente funda esa experiencia».⁸⁷⁶ Puesto que la reflexión es un volver sobre sí misma, un reanudar, no puede coincidir con un principio constitutivo ya activo en el mundo:

«La reflexión se encuentra, pues, en la extraña situación de exigir y de excluir a la vez un proceso inverso de constitución. Lo exige en cuanto a que, a falta de ese movimiento centrífugo, ella debería de verse como construcción retrospectiva; y lo excluye en cuanto a que, al venir por principio después de una experiencia del mundo o de lo verdadero que ella busca explicitar, se establece por eso mismo en un orden de la idealización y del “*a posteriori*” que no es aquel, en el que el mundo se hace».⁸⁷⁷

Así, la reflexión deja intacto el problema de «la génesis del mundo existente y de la génesis de la idealización reflexiva».⁸⁷⁸ Es necesaria una *sobrerreflexión* en que se aborden estos problemas, en que se pueda pensar la imbricación «del mundo en el espíritu y del espíritu en el mundo».⁸⁷⁹ Sin la experiencia previa de estar en el mundo, junto a los otros, nunca habría podido iniciar la reflexión: «Yo no pude cuestionarme el mundo y los otros, y tomar el camino de la reflexión, sino porque primero yo estaba fuera de mí, en el mundo, junto a los otros, y a cada instante esa experiencia sigue nutriendo mi reflexión».⁸⁸⁰ Esa es la doble polaridad de la reflexión que la filosofía tendrá que admitir para dar cuenta de la experiencia del mundo y de los otros.

⁸⁷⁴ Ibid., p.51.

⁸⁷⁵ Idem.

⁸⁷⁶ Idem.

⁸⁷⁷ Idem.

⁸⁷⁸ Ibid., p.52.

⁸⁷⁹ Idem.

⁸⁸⁰ Ibid., p.54.

8.2. Hiperdialéctica

En el siguiente capítulo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty se propone hacer un examen sobre la relación entre interrogación y dialéctica –que ya vimos en parte cuando analizamos los apuntes para sus clases en el Collège de France– y empieza con una crítica al pensamiento dialéctico⁸⁸¹, que, según Merleau-Ponty, no está exento de los problemas que analizaba en la filosofía reflexiva.

La filosofía reflexiva no logra dar cuenta de las contradicciones de la fe perceptiva – su forma de abordarlas es dejarlas en suspenso– para así «develar los motivos que la sostienen».⁸⁸² Aunque este proceso parecía inevitable y legítimo, «se revela falaz en cuanto a que transforma la fe perceptiva, la que se trata de comprender, en cuanto a que hace de ella una creencia entre otras, fundada como otra en razones –las razones que tenemos de *pensar que hay un mundo*».⁸⁸³ Si se buscan las razones, argumenta Merleau-Ponty, es porque las *desilusiones* ponen en duda la evidencia de la percepción. Sin embargo, «postular que ella se confunde con las razones que tenemos de devolverle algún valor una vez que ha sido quebrantada es postular que la fe perceptiva siempre ha sido resistencia a la duda, y lo positivo, negación de la negación».⁸⁸⁴

Como ya hemos ido viendo, la crítica a la filosofía reflexiva se basa en la idea de que al recurrir a la interioridad del yo, se sitúa fuera del mundo, y convierte “la fe en el mundo” en una creencia, una afirmación hecha en el ámbito de lo dicho, «y tenemos la clara sensación de que tal “explicitación” es transformación sin retorno, que se apoya en sí misma, en la fe perceptiva de la que pretende darnos el contenido y la medida: creo en el orden y en la conexión de mis pensamientos porque primero creo en el mundo y en las cosas».⁸⁸⁵ Esta crítica es aplicable a la dialéctica hegeliana:

⁸⁸¹ Judith Butler señala la enorme importancia de la lectura de Hegel por parte de los fenomenólogos y de los existencialistas franceses entre los años 30 y 60 del s.XX: «Hacia 1946 (...), la situación de los estudios hegelianos en Francia había cambiado de manera considerable: ese año, Merleau-Ponty habría de asegurar, en el prefacio a su *Fenomenología de la percepción*, que “todas las grandes ideas filosóficas del siglo pasado -las filosofías de Marx y de Nietzsche, la fenomenología, el existencialismo alemán y el psicoanálisis-tuvieron su comienzo en Hegel” (Merleau-Ponty, *Sentido y sin sentido*)». BUTLER, Judith, *Los sentidos del sujeto*, Barcelona: Herder, 2016, op. cit., p.106. También : Cf., DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra, 1988.

⁸⁸² Ibid., p.55.

⁸⁸³ Idem.

⁸⁸⁴ Idem.

⁸⁸⁵ Idem.

también esta transforma «la apertura del mundo en consentimiento consigo mismo, la institución del mundo en idealidad del mundo, la fe perceptiva en actos o actitudes de un sujeto que no participa en el mundo».⁸⁸⁶ Para evitar esta primera «mentira de la que no se vuelve»⁸⁸⁷, hay que volver a pensar «el Ser-sujeto y el Ser-mismo, concentrando nuestra atención en el horizonte del mundo, en los confines del universo reflexivo».⁸⁸⁸ La respuesta de Sartre, que en este momento Merleau-Ponty se dispone a analizar, propone «una frecuentación ingenua del mundo, y que el Sí al cual vuelve está precedido por un Sí alienado o en ek-stasis en el Ser».⁸⁸⁹ Para Sartre, en efecto, hay que ir al mundo mismo, a lo que es en-sí, sin que haya ninguna mediación de nuestro pensamiento:

«Si buscamos lo que quiere decir para nosotros “la cosa”, encontramos que es lo que está en sí misma, que es exactamente lo que es, en pleno acto, sin ninguna virtualidad ni potencia, que es por definición “trascendente”, afuera, absolutamente extraña a cualquier interioridad».⁸⁹⁰

Para Sartre, según Merleau-Ponty, el que sea percibida por alguien, no constituye a “la cosa”, que es indiferente, idéntica a sí misma, en-sí puro. Para que la apertura al Ser se dé, y podamos «salir efectivamente de nuestro pensamiento»⁸⁹¹ habrá que vaciar también al “Ser-sujeto”:

«Si debo estar en ek-stasis en el mundo y las cosas, es necesario que nadie me retenga en mí mismo lejos de ellas, ninguna “representación”, ningún “pensamiento”, “imagen”, ni tampoco esa calificación de “sujeto”, de “espíritu” o de “Ego” por la cual el filósofo quiere distinguirme absolutamente de las cosas».⁸⁹²

En definitiva, para «asegurar mi acceso a las cosas mismas»⁸⁹³, tengo que:

⁸⁸⁶ Ibid., p.56.

⁸⁸⁷ Idem.

⁸⁸⁸ Idem.

⁸⁸⁹ Idem.

⁸⁹⁰ Idem.

⁸⁹¹ Idem.

⁸⁹² Idem.

⁸⁹³ Idem.

«purificar completamente mi noción de “subjetividad” o de “Ego”, la conciencia no tiene “habitante”, es necesario que la libere totalmente de las percepciones segundas que hacen de ella el reverso de un cuerpo, (...) y que yo la descubra como la “nada”, el “vacío”, que es capaz de la plenitud del mundo o, más bien, que necesita de él para cargar con su inanidad». ⁸⁹⁴

Es así como Sartre quiere dar cuenta de «nuestro acceso primordial a las cosas» ⁸⁹⁵: otorgando al Ser «una absoluta positividad» ⁸⁹⁶ y una «plenitud absoluta» y al sujeto, una «negatividad absoluta» ⁸⁹⁷, una nada,

«a partir del momento en que yo me concibo como negatividad y el mundo como positividad, ya no hay interacción, yo voy con mi todo por delante de un mundo macizo; entre él y yo no hay punto de encuentro ni punto de contradicción, puesto que él es el Ser y yo no soy nada. Somos y permanecemos estrictamente opuestos y estrictamente confundidos porque en efecto no somos del mismo orden». ⁸⁹⁸

Sin embargo, para pensar esa negatividad absoluta, es necesario no situarla al costado del ser, porque eso le quita su pureza, la contamina de positividad. Hay que verla:

«sesgadamente como el único *borde* del ser, implicado en él como lo que le faltaría si algo puede faltar a lo pleno absoluto –más precisamente, que apela al ser para no ser una nada y, en ese sentido, llamado por el ser como el único suplemento de ser que sea concebible, a la vez falta de ser, pero falta que se constituye ella misma en falta, por lo tanto, *fisura* que se abre en la misma medida en que se colma». ⁸⁹⁹

El no-ser caracterizado como *fisura* que se colma con la positividad del ser, hace que

⁸⁹⁴ Ibid., p.57.

⁸⁹⁵ Idem.

⁸⁹⁶ Idem.

⁸⁹⁷ Idem.

⁸⁹⁸ Idem.

⁸⁹⁹ Ibid., p.58.

yo no este separado de las cosas, este en ellas mismas. Pero, se objetará que;

«puesto que yo tengo ante mí *esto*, no soy una nada absoluta, soy una nada determinada: no soy este vaso, ni esta mesa, ni esta habitación; mi vacío no es cualquiera y en esa medida, al menos, se colma o se anula mi nada. En realidad, esa pseudopositividad de mi presente no es más que una negación más profunda, o multiplicada».⁹⁰⁰

De tal modo,

«colmar la fisura es en realidad abrirla, puesto que el presente que uno vuelca en ella sólo niega las negaciones que han sido o serán en su tiempo y no las desplaza sino exponiéndose a la misma suerte inminente. La plenitud misma del presente se revela al examinarla como un segundo poder de nuestro vacío constitutivo».⁹⁰¹

Para Sartre, el fundamento de la negación es la negación de la negación, la nada se abre y se colma en la totalidad del mismo movimiento. Para Merleau-Ponty, la propuesta sartreana está más allá del monismo y del dualismo, «puesto que el dualismo ha sido llevado tan lejos que los opuestos, que ya no compiten, están descansando uno del otro, coextensivos uno a otro».⁹⁰² Así pues,

«desde el punto de vista de una filosofía de la negatividad absoluta –que es también positividad absoluta– todos los problemas de la filosofía clásica se volatilizan, pues eran problemas de “mezcla” y de “unión”, y mezcla y unión son imposibles entre lo que es y lo que no es, pero, por la misma razón que hace imposible la mezcla, una no podría pensarse sin la otra. Así desaparece la antinomia entre el idealismo y el realismo: es verdad a la vez que el “conocimiento” como anulación sólo se sostiene por las cosas mismas en las cuales se funda, que él no puede afectar al ser, que no le “agrega nada” ni

⁹⁰⁰ Idem.

⁹⁰¹ Idem.

⁹⁰² Ibid., p.59.

“nada le quita”, (...) y que, al mismo tiempo, también como nihilización y en tanto la nada es absolutamente desconocida del ser, él le da esa determinación negativa, pero original, de ser». ⁹⁰³

Las cosas, según esta óptica, son ya siempre distintas de todo objeto del pensamiento, «de todo estado de conciencia», trascendentes,

«y que la conciencia que las conoce se define por su presencia ante ella misma, por su inmanencia, por la identidad, rigurosa en ella, del aparecer y del ser: la conciencia es inmanencia porque es anulación, vacío, transparencia; y está abierta a cosas trascendentes porque ese vacío por sí mismo no sería nada, porque la conciencia existente está siempre rebosante de cualidades, hundida en el ser que ella anula y sobre el cual ella no tiene, por así decir, ningún poder motor, pues es de otro orden». ⁹⁰⁴

Veamos cómo esta filosofía negativista considera la otra certeza de la fe perceptiva: la de la existencia de los otros. Todas mis percepciones no son mías, de mi mundo privado: las cosas son ellas mismas, forman parte del ser y no de mí mismo: lo que es mío, en mi percepción, son “las lagunas” que las cosas mismas producen como tales: «para constituir la cara “subjetiva” de la percepción, no queda más que la duplicación secundaria de la cosa, que expresamos diciendo que la vemos *tal cual es*». ⁹⁰⁵ La mirada del otro sobre las cosas no es, desde esta perspectiva, ninguna de las relaciones que ofrece el análisis solipsista: ni la que conduce a una posición idealista, ni la que desemboca en un realismo. La mirada del otro sobre las cosas, «no es una nada para mí» ⁹⁰⁶, que lo miro desde afuera, yo, que sí que soy una nada. La mirada del otro:

«no tiene el poder que yo tengo de llevar las cosas hasta su verdad o su sentido ni de captarlas “tal cual son”. La percepción que los otros obtienen del mundo me da siempre la impresión de una palpación ciega. (...) Y correlativamente, las cosas, al final de la mirada del otro, no apelan a ella como una confirmación

⁹⁰³ Idem.

⁹⁰⁴ Ibid., p.60.

⁹⁰⁵ Ibid., p.61.

⁹⁰⁶ Idem.

de su ser, como lo que las hace cosas verdaderas o comprobadas. Siempre son mis cosas las que los otros miran y el contacto que toman con ellas no lo incorporan a un mundo que sea suyo». ⁹⁰⁷

Merleau-Ponty muestra cómo esta posición negativista conduce otra vez al solipsismo, un solipsismo en este caso trascendental, cuando pretendía eludirlo:

«La percepción del mundo por los otros no puede entrar en competencia con la que yo tengo de él: mi caso no es asimilable al de los otros, vivo mi percepción desde dentro y, desde el interior, ella tiene un poder incomparable de ontogénesis». ⁹⁰⁸

Es ese “poder de ontogénesis” lo que me constituye como diferencia. Sin embargo, la presencia del otro, del “espectador extraño”, «no deja intacta mi relación con las cosas». ⁹⁰⁹ Es la intuición de otro, que mira, que siente, la intuición de otra vida privada:

«la que pone a prueba mi entrega al ser, cuestiona el derecho que yo me arrogaba de pensarlo por todos, cree en mi generosidad, me conmina a mantener las promesas que hice cuando admití que yo no era nada y que era superado por el ser. La mirada de los otros hombres sobre las cosas es el ser que reclama lo que se le debe y me ordena que admita que mi relación con él pasa por ellos». ⁹¹⁰

Mi esfera solipsista, como único testigo de la ontogénesis, se ve cuestionada por una segunda apertura, que es la mirada del otro:

«Esta apertura que yo soy, es un signo de interrogación con respecto a la esfera *solipsista*, es la posibilidad de una distancia entre la nada que soy y el ser. Yo soy el único *ipse*; el otro, mientras no hable, permanece como un habitante de

⁹⁰⁷ Idem.

⁹⁰⁸ Idem.

⁹⁰⁹ Idem.

⁹¹⁰ Ibid., p.62.

un mundo, pero me recuerda muy imperiosamente que el *ipse* es nada, que este anónimo no hace el espectáculo para sí mismo, que lo hace para X, para todos los que, presuntamente, querrían formar parte de él. Se impone una sola condición para su entrada en escena: que puedan presentarse como otras fuentes de negatividad». ⁹¹¹

No se puede asegurar la aparición del otro, pero es cierto que todo lo que hago y pienso lo hago bajo esta hipótesis: que el otro aparecerá. Y no lo hará como una cosa más entre las cosas, delante de mí; aparece a mi lado, como un desdoblamiento. ¿Pero cómo podría desdoblarse una nada? ¿Cómo se distinguirán las nadas entre sí?

«La cuestión no es saber cómo se discernirá una nada de otra, pues decir que yo no soy nada en el sentido de la identidad es decir que soy en el sentido activo de mi cuerpo y mi situación y, llevado a sus verdaderos términos, el punto es saber si puede haber más de un cuerpo y más de una situación». ⁹¹²

No se puede demostrar a partir de mi situación y de mi cuerpo, la existencia de la de los otros. Sin embargo, podemos asumir como propia nuestra situación, asumir el “lazo especial” que con ella tenemos, «que ella restrinja la universalidad de mi mirada (...) y que, más allá de lo que veo, este marcado un lugar para lo que otros ven si llegan a ser». ⁹¹³

«Ahora bien, esto está incluido en la propia noción de situación y en la neguintuición de la nada: si no soy nada y si, para venir al mundo, me apoyo especialmente en una parte del ser, como no por ello esta deja de estar *afuera* ni de obedecer a las acciones que atraviesan el mundo, y como no estoy advertido de todas esas acciones, es evidente que deberé asumir las consecuencias de ese apoyo como hechos en bruto; mi situación es opaca a mis propios ojos, presenta aspectos que se me escapan y sobre los cuales una mirada exterior, si fuera posible, daría más luz». ⁹¹⁴

⁹¹¹ Idem.

⁹¹² Ibid., p.63.

⁹¹³ Idem.

⁹¹⁴ Idem.

En realidad, lo que soy «desborda de mí mismo, mi universalidad de nada no es sino una presunción de mi parte, y como ella es operante a través de mi situación, una mirada exterior que la envolvería, mi situación envolvería a esta mirada».⁹¹⁵ Aunque ya vimos que la experiencia del otro, en este marco, no es posible, quedan sentadas las bases para entender «la experiencia de mi pasividad en el interior del ser, no porque este pueda por sí solo encerrarse en mi nada, sino porque engloba al menos todos los atributos con los que, de hecho, mi nada se adorna».⁹¹⁶ Y con estos atributos me identifico porque «son mi situación, puesto que el ser es y la nada no es en la medida en que estoy expuesto, amenazado».⁹¹⁷ Esta exposición se demuestra por la experiencia de la vergüenza o del pudor, también porque mi situación es visible: «No hay experiencia posible de otro, pero hay una experiencia de mi ser como compromiso en la parte visible de mí mismo».⁹¹⁸ Por la vía del pensamiento reflexivo, como hemos ido viendo, no podíamos llegar a la noción de un mundo en común, a la noción de intersubjetividad. Por el camino de la “neguintuición” podemos comprender:

«cómo nuestro ser trascendental y nuestro ser empírico son el anverso y el reverso uno del otro, que por esa vía somos visibles, no somos causa adecuada de todo lo que somos, que el mundo no es solamente el límite de nuestra ontogénesis privada, sino lo que nos contiene mientras lo recorremos con una mirada que, a su manera, forma parte de él».⁹¹⁹

Así recuperamos el mundo común, a partir de las nociones de situación, de apertura y de pasividad, que tienen como consecuencia una situación de compromiso. Estar comprometidos es estar situados y expuestos, en nuestra pasividad radical.

En resumen:

«una filosofía rigurosa de la neguintuición da cuenta de los mundos privados sin encerrarnos en ellos: no hay intermundo propiamente dicho, cada uno

⁹¹⁵ Idem.

⁹¹⁶ Idem.

⁹¹⁷ Idem.

⁹¹⁸ Ibid., p.64.

⁹¹⁹ Idem.

habita sólo el suyo, sólo ve según su punto de vista, no entra en el ser sino a través de su situación; pero puesto que no es nada y que su relación con su situación y su cuerpo es una relación de ser, su situación, su cuerpo, sus pensamientos no constituyen un obstáculo entre él y el mundo, son por el contrario el vehículo de una relación con el Ser en el cual pueden intervenir terceros testigos».⁹²⁰

Mientras que una filosofía de la conciencia o de la reflexión:

«sólo puede justificar la fe perceptiva en la unicidad del mundo reduciéndola a la conciencia de la identidad del mundo, y haciendo de la ilusión una simple privación, una filosofía de la negatividad ratifica completamente la pretensión de la fe perceptiva de abrirnos un mundo numéricamente uno, común a todos, a través de las perspectivas que son nuestras, porque el *solus ipse*, como negación fundamental, está abierto de antemano a un mundo subyacente que sobrepasa todas sus perspectivas».⁹²¹

Para la filosofía reflexiva se le hace imposible comprender «cómo una conciencia constituyente puede plantear otra que le sea igual, y por lo tanto, también constituyente».⁹²² Sin embargo, para una filosofía de la negatividad, «es por el contrario la definición exacta del *ipse* el hecho de adherir a una situación de hecho o de mantenerla como su lazo con el Ser».⁹²³ De ese modo, «ese afuera lo confirma en su particularidad, lo hace visible como ser parcial a la mirada de los otros y, a la vez, lo conecta con el todo del Ser».⁹²⁴

También la filosofía de la negatividad, al contrario de la reflexión, logra dar cuenta de aquello que la fe perceptiva reclama como mundo. El mundo es el terreno común donde se encuentran las conciencias situadas y a la vez mezcladas con los otros: «sólo hay Ser: cada uno se siente destinado a un cuerpo, a una situación, al ser a través de ellos, y lo que sabe de sí mismo pasa completamente a otro en el mismo instante, en

⁹²⁰ Idem.

⁹²¹ Ibid., p.65.

⁹²² Idem.

⁹²³ Idem.

⁹²⁴ Idem.

el que él comprueba su poder paralizante. Cada uno se sabe, y sabe a los otros inscritos en el mundo». ⁹²⁵ Todo lo que sentimos, vivimos y soñamos cada uno de nosotros, por nuestra condición de nada constitutivas, es *ser*, «tiene consistencia, orden, sentido y hay manera de comprenderlo». ⁹²⁶ Las ilusiones, los sueños, también forman parte del mundo, su crítica simplemente les muestra su lugar en él. Como nada constitutiva exige una totalidad, un ser unitario, y «todo lo que es parcial debe ser reintegrado». ⁹²⁷ El ser-sí-mismo, el ser-otro, el ser-en-sí son fragmentos de un solo ser, «toda negatividad es en realidad determinación». ⁹²⁸ Así, Merleau-Ponty entiende el negativismo como una forma de positivismo: «El negativismo, aunque es riguroso, absoluto, es una especie de positivismo. El movimiento mismo por el cual en mi vida se pronuncia un *esto*, o en el mundo esta vida, no es sino el colmo de la negación, negación que se destruye a sí misma». ⁹²⁹ La nada, absolutamente nada, exige al mismo tiempo un ser todo:

«El célebre problema ontológico, el “por qué hay algo en lugar de nada” desaparece con la alternativa: no hay algo en lugar de nada, la nada no puede tomar el lugar del algo o del ser: la nada inexiste (en sentido negativo) y el ser es, y el ajuste de uno en otro ya no deja lugar a una pregunta. Todo es oscuro cuando no se ha pensado lo negativo, todo es claro cuando se lo ha pensado como negativo. Pues entonces, lo que llamamos negación y lo que llamamos posición, aparecen como cómplices e incluso en una especie de equivalencia». ⁹³⁰

El pensamiento de lo negativo, parece entonces resolver lo que se buscaba, puesto que lo que la filosofía buscaba era el contacto con el ser previo a la reflexión y que este la hace posible:

«Para quien piensa lo negativo en su pureza, no hay dos movimientos: el abandono del mundo y el recogimiento reflexivo; no hay dos actitudes: una

⁹²⁵ Ibid., p.66.

⁹²⁶ Idem.

⁹²⁷ Idem.

⁹²⁸ Idem.

⁹²⁹ Idem.

⁹³⁰ Idem.

natural, de atención a las cosas, y otra filosófica, de atención a la significación de las cosas, donde cada una conserve como al margen la posibilidad de transformarse en la otra; hay una percepción del ser y una impercepción de la nada que son coextensivas una a la otra, que hacen uno. (...) En tanto que son absolutamente opuestos, el Ser y la Nada son indiscernibles».⁹³¹

Una vez recorrido el camino del pensamiento de la negatividad hasta sus últimas consecuencias y de haber visto en qué se diferenciaba de la filosofía reflexiva y cuáles eran sus importantes aportaciones, Merleau-Ponty se dispone a descubrir sus límites. En la aparente invulnerabilidad del pensamiento de lo negativo, Merleau-Ponty ve, precisamente, su debilidad. Porque el pensamiento de la negatividad «comienza por oponer absolutamente el ser y la nada, y termina mostrando que la nada es de algún modo interior al ser, que es el único universo. ¿Cuándo hay que creerle?»⁹³² Una respuesta, la respuesta del pensamiento de la negatividad, podría sugerir que ambos movimientos son lo mismo. Sin embargo, Merleau-Ponty ve diferencias entre el Ser por el cual se comienza y el Ser, en el que se termina:

«Hay un [diferencia] entre el Ser en sentido restringido, por el cual comienza, que es toda su extensión absolutamente exclusiva de la nada, y del cual nada se necesita si debe poder nombrarse, y el Ser en sentido amplio al que se arriba, que contiene de algún modo a la nada, que apela a ella para devenir plenamente ser, para devenir el Ser “tal cual es”. Los dos movimientos, aquel por el cual la nada apela al ser y aquel por el cual el ser apela a la nada, no se confunden: se cruzan».⁹³³

En el primer movimiento, «el ser es negación de la negación, tiene una infraestructura de nada, es un atributo de conocimiento».⁹³⁴ Según el segundo, «la nada es finalmente posición reiterada, posición de la posición, tiene una infraestructura de ser, y el conocimiento es un atributo del ser. En la primera relación, el ser es considerado desde el punto de vista de la nada. En la segunda, la nada lo es desde el punto de vista del

⁹³¹ Ibid., p.67.

⁹³² Ibid., p.68.

⁹³³ Idem.

⁹³⁴ Idem.

Ser».⁹³⁵ Pese a que en los dos casos «se llega a una identificación, en el primero esta tiene lugar en beneficio de la nada, en el segundo ocurre en beneficio del ser, y las dos relaciones no son idénticas».⁹³⁶ A continuación, Merleau-Ponty se dispone a examinar estas dos relaciones entre el ser y la nada. En primer lugar «se puede pensar a partir del puro negativo. Se muestra que, yo, que me interrogo por el ser, no soy nada».⁹³⁷ Así, «soy lo que no tiene naturaleza, soy una nada».⁹³⁸ Este es un primer momento del análisis que llevará a una conclusión opuesta:

«Al plantear que la nada no es, que el no-ser es su manera de ser, que es de punta a rabo no-ser, ella se condena a definir el ser como plenitud y proximidad absolutas, plantea que el ser es. Puesto que quien interroga sobre los seres es una nada, es necesario que todo este absolutamente fuera de él, lejos, y no se puede concebir ni más ni menos en ese distanciamiento que es de principio. Quien interroga, habiéndose definido de una vez por todas como *nada*, se instala en el infinito, desde allá percibe todo con una equivalencia absoluta: ante lo que no es, ellas son todas del ser, sin ninguna graduación, pleno y positivo absolutos. Puesto que lo negativo es fundador, el ser fundado es positividad absoluta».⁹³⁹

Si se piensa desde la negatividad absoluta, el pensamiento se instala en un pensamiento de la identidad, puesto que el negativo que funda ese orden, si al final de sí mismo, acabará negándose, y por tanto «se pronunciará entonces bajo la forma de un acontecimiento del ser puro».⁹⁴⁰ Y aquí está la “trampa” del pensamiento de lo negativo: «si decimos que es, destruimos su negatividad, pero si sostenemos estrictamente que no es, lo elevamos también a una especie de positividad, le conferimos una especie de ser, puesto que de cabo a cabo y absolutamente, es nada».⁹⁴¹ De este modo se puede concluir que «un pensamiento negativista es idéntico a un pensamiento positivista»⁹⁴², porque, cuando se parte del “vacío de la nada” y de

⁹³⁵ Idem.

⁹³⁶ Idem.

⁹³⁷ Idem.

⁹³⁸ Idem.

⁹³⁹ Idem.

⁹⁴⁰ Ibid., p.69.

⁹⁴¹ Idem.

⁹⁴² Idem.

“la plenitud del ser”, el pensamiento «ignora (...) la consistencia, la profundidad, la pluralidad de los planos, los mundos subyacentes (...) compensa una abstracción con una contra-abstracción».⁹⁴³ En definitiva, «sólo en apariencia se reconcilia la conciencia inmanente y la trascendencia del ser por una analítica del Ser y la Nada: no es que el ser sea trascendente, soy yo que lo esgrime por una especie de abnegación; no es que el mundo sea consistente, soy yo que soy ágil para hacerlo ser allí».⁹⁴⁴ En el pensamiento de la negatividad sartreano, no hay, como en Hegel, una transformación en el proceso dialéctico. El resultado de este pensamiento de la negatividad lleva a una identidad –sin transformación ni síntesis– entre la nada y el ser: «la apelación del Ser a la nada es en *realidad* apelación de la nada al Ser, autonegación».⁹⁴⁵ La nada y el ser, en este sentido, «siempre son absolutamente otros, es precisamente su aislamiento lo que los une».⁹⁴⁶ Y la inversión del uno en el otro no supera la antítesis inicial, la renueva: «El pensamiento de lo negativo puro o de lo positivo puro es pues un pensamiento que sobrevuela, que opera en la esencia o en la pura negación de la esencia, en términos cuya significación ha sido fijada y que él tiene en su poder».⁹⁴⁷ Al final del *Ser y la Nada*, esta oposición se mantiene intacta, es ella «la que justifica su inversión, la que triunfa en su derrota».⁹⁴⁸ El único espectador que es testigo de este progreso, de la «pasión del Para-sí, que se sacrifica para que el ser sea»⁹⁴⁹ no está «inmerso en el movimiento y que, en esa medida el movimiento es ilusorio».⁹⁵⁰ En suma, «un pensamiento negativista o positivista coincide con el postulado de la filosofía reflexiva de que ningún resultado de la reflexión puede retroactivamente comprometer a quien la opera ni cambiar la idea que nos hacemos de él».⁹⁵¹ Es decir, siguen siendo discursos, en los que no se incluye la posición de quien observa como variable que determina el resultado de la observación. El pensamiento negativista o positivista «establece entre la nada y el ser una cohesión máxima, a la vez rígida y frágil: rígida porque finalmente son indiscernibles, frágil porque siguen siendo opuestos absolutos hasta el final. Su relación es, como dicen los

⁹⁴³ Idem.

⁹⁴⁴ Idem.

⁹⁴⁵ Ibid., p.70.

⁹⁴⁶ Idem.

⁹⁴⁷ Idem.

⁹⁴⁸ Ibid., p.71.

⁹⁴⁹ Idem.

⁹⁵⁰ Idem.

⁹⁵¹ Idem.

psicólogos, lábil».⁹⁵² Esto se hace evidente cuando se intenta comprender «cómo la nada recibe al ser en ella», cómo soy un ser encarnado, «cómo asumir la visión que otro tiene de mí o, finalmente, nuestra común pertenencia al mundo».⁹⁵³ Como veíamos anteriormente, el Para-sí, en el pensamiento de la negatividad, no tiene experiencia del otro en sentido fuerte, no puede admitir su existencia, ya que, el Para-sí como pura negatividad asume su posición en el mundo, se hace cargo de su cuerpo y «de la mirada de otro que veo puesta en ese afuera que es yo».⁹⁵⁴ Así, «no hay para mí actividad y presencia de otro, hay de mi parte experiencia de una pasividad y de una alienación que reconozco que me conciernen, pues al no ser nada, debo ser mi situación».⁹⁵⁵ Al final, entonces, la relación queda entre «yo como nada y yo como hombre, no tengo que enfrentarme a los otros (...). Soy extraído de mí mismo por la mirada del otro, pero su poder sobre mí es en la medida exacta al consentimiento que yo he dado a mi cuerpo, a mi situación; sólo hay fuerza alienante si yo me alieno a mí mismo».⁹⁵⁶ Para Sartre, en efecto, el otro es un hecho, pero es un hecho para mí, que soy nada, y no modifica nada de lo que soy ni viene a añadir algo, salvo la evidencia que hay un afuera, que hay un ser, en el que yo ya me sabía dentro, «solamente aprendo que alrededor de mi universo hay un afuera en general como aprendo por la percepción que las cosas que está esclarece vivían antes en la noche de la identidad. Otro es una de las formas empíricas de la inserción en el Ser...»⁹⁵⁷ El Para-sí, sólo “vive su vida”, encerrado en un solipsismo que esta estructura de relación con el otro confirma. Con todo, llegado a este punto, Merleau-Ponty se cuestiona si realmente esta variante empírica de la relación con el otro es lo esencial o el todo. La mirada del otro me envuelve, “ser y nada” y eso es lo que aporta de nuevo:

«Eso es lo que, en la relación con el otro, no depende de ninguna posibilidad interior, y lo que le obliga a decir que aquella es un puro hecho. Sin embargo, aunque tal relación forme parte de mi facticidad, aunque sea un encuentro que sólo puede deducirse a partir del para-sí, no deja de otorgarme un sentido; no es una catástrofe indecible que me deja pasmado, es la entrada en escena de

⁹⁵² Idem.

⁹⁵³ Idem.

⁹⁵⁴ Idem.

⁹⁵⁵ Idem.

⁹⁵⁶ Idem.

⁹⁵⁷ Ibid., p.72.

alguien más». ⁹⁵⁸

Si quién me mira es un animal, la experiencia es distinta. ¿Qué es lo que hace distinta la mirada del otro? ¿Qué es lo que hay en ella que la señala como mirada del otro? Estas son las cuestiones que Merleau-Ponty plantea y que extienden los límites tanto de la filosofía reflexiva como del pensamiento de la negatividad y del positivismo. Para Merleau-Ponty,

«es menester que algo me haga saber que estoy implicado completamente, ser y nada, en esta percepción que toma posesión de mí, y que otro me percibe en alma y cuerpo. Por lo tanto, no se evita, haciendo de la relación ambivalente la forma canónica de la relación con otro ni poniendo en primer plano la objetivación que yo sufro, tener que reconocer una percepción positiva de la ipseidad por una ipseidad exterior: la relación ambivalente remite a ella como a su condición». ⁹⁵⁹

El pensamiento negativista, si quiere pensar el ser como un mundo común al cual todos apuntamos, un mundo «repleto de otros que se perciben entre sí»⁹⁶⁰, si quiere pensar más allá –o más acá– de mi «relación con el Ser solipsista y con el otro»⁹⁶¹, se encuentra otra vez ante la alternativa: «o permanecer fiel a la definición de yo como nada y del Ser como positividad pura»⁹⁶² o «incorporar al ser una cantidad de atributos negativos, y las transiciones, y el devenir, y lo posible». ⁹⁶³ El pensamiento negativista oscila entre estas dos alternativas,

«sin poder sacrificar una de ellas ni unir las, es la ambivalencia misma, es decir, la contradicción absoluta y la identidad del ser y de la nada, el pensamiento de “ventrílocuo” que decía Platón, pensamiento que siempre afirma o niega en hipótesis lo que niega o afirma en tesis, que desmiente como pensamiento de

⁹⁵⁸ Idem.

⁹⁵⁹ Ibid., p. 73.

⁹⁶⁰ Idem.

⁹⁶¹ Idem.

⁹⁶² Idem.

⁹⁶³ Idem.

sobrevuelo la injerencia del ser en la nada y de la nada en el ser».⁹⁶⁴

Merleau-Ponty insiste en que ni la filosofía reflexiva ni el pensamiento de la negatividad logran acceder a aquello que las precede, al mundo, los otros y la propia realidad de ser cuerpo. Su interrogación, en el caso de la filosofía reflexiva, desemboca en la inmanencia de lo irreflexivo, precisamente porque el acceso al ser es llevado a cabo por una *res cogitans*, por una cosa que piensa; es llevada a cabo desde la reflexión. Por otro lado, el pensamiento de la negatividad, la analítica del Ser y la Nada, deja una “inquietud”: si bien este logra hacer un retrato de las estructuras fundamentales que operan en nuestro contacto con el ser, asimismo logra describir esa experiencia, sin embargo se mantiene en el plano de la abstracción «y es en el terreno de la experiencia donde se las debe discutir».⁹⁶⁵ Estas descripciones consiguen expresar, en efecto, la experiencia de la visión ⁹⁶⁶, cuando el En-sí coincide totalmente con la mirada y «se instala de verdad en la posición de vidente». Pero –se pregunta Merleau-Ponty «¿es ésta toda la verdad, y puede por ende formularse diciendo que hay un En-sí como posición y que el Para-Sí inexistente como negación?»⁹⁶⁷ Para Merleau-Ponty:

«esta fórmula es evidentemente abstracta: si se la toma al pie de la letra, haría imposible la experiencia de la visión, pues si el ser es todo en sí, sólo es él mismo en la noche de la identidad, y mi mirada, que lo extrae de ella, lo destruye como ser; y si el Para-sí es negación pura, ni siquiera es Para-sí; se ignora por falta de algo que *haya en él* por saber. Al ser nunca lo tengo como es, lo tengo sólo interiorizado, reducido a su sentido de espectáculo. Y para colmo, tampoco tengo la nada, que está totalmente destinada al ser, y que, es verdad, nunca lo alcanza: pero este fracaso repetido no devuelve su pureza al no-ser».⁹⁶⁸

Si se reduce la visión a la nada, el En-sí es lo visto y el Para-sí está situado, encarnado:

⁹⁶⁴ Ibid., p.74.

⁹⁶⁵ Ibid., p.75.

⁹⁶⁶ Idem.

⁹⁶⁷ Idem.

⁹⁶⁸ Idem.

«como nada operante mi visión es a la vez presencia de ubicuidad en el mundo mismo, puesto que es sin inercia y sin opacidad, e irremediamente distinta de lo que ve, del que está separada por el vacío que le permite ser visión».⁹⁶⁹ Volvemos a encontrar en este análisis de la experiencia, lo que ya veíamos en la “dialéctica del ser y la nada”:

«Si nos atenemos realmente a su oposición –si ver es no ser y lo que es visto es el ser– se comprende que la visión sea presencia inmediata en el mundo, pero no se entiende cómo la nada que yo soy podría al mismo tiempo separarme del ser. Si lo hace, si el ser es trascendente a la visión es que entonces hemos dejado de pensarla como puro no-ser y, por otra parte, hemos dejado de pensar el ser como puro En-sí. O bien la analítica del ser y de la nada es un idealismo y no nos da el ser en bruto o prerreflexivo que buscamos o si es otra cosa es que supera y transforma las definiciones iniciales».⁹⁷⁰

La relación entonces entre «yo que veo y lo que veo», no es de «contradicción inmediata o frontal», es más bien de «complicidad».⁹⁷¹ En relación al ser, «yo ya no puedo definirlo como un núcleo duro de positividad bajo las propiedades negativas que le vendrían de mi visión: ya no queda nada por ver si se las retira todas, y nada me permite dejarlas a cargo del Para-sí, que por otra parte está, él mismo hundido en el Ser».⁹⁷² Por tanto, todas las atribuciones, deformaciones, desviaciones, que desde un punto de vista realista o idealista eran algo extrínseco al ser, ahora hay que reintegrarlas al Ser «que en consecuencia está ordenado en profundidad, se oculta al mismo tiempo que se devela, es abismo y no plenitud».⁹⁷³ Si bien la analítica del Ser y la Nada «extendía sobre las cosas una impalpable película: su *ser para mí*, que nos dejaba verla en sí mismas»⁹⁷⁴, se olvidaba del cuerpo del En-sí, cuerpo, en el que la visión “se hunde”, y que hace que del lado de las cosas haya «una abundancia de perspectivas que no son una nada y que me obligan a decir que las cosas están siempre más allá».⁹⁷⁵ Para Merleau-Ponty, en definitiva,

⁹⁶⁹ Ibid., p.76.

⁹⁷⁰ Idem.

⁹⁷¹ Idem.

⁹⁷² Idem.

⁹⁷³ Idem.

⁹⁷⁴ Idem.

⁹⁷⁵ Idem.

«La analítica del Ser y la Nada es el vidente que olvida que tiene un cuerpo y que lo que ve está siempre bajo lo que ve, que trata de forzar el paso hacia el ser puro y la nada pura instalándose en la visión pura, que se hace visionario, pero que es devuelto a su opacidad de vidente y a la profundidad del ser. Si logramos describir el acceso a las cosas mismas, sólo será a través de esa opacidad y esa profundidad, que no cesan jamás».⁹⁷⁶

La cosa nunca es plenamente observable, siempre hay aspectos que quedan por ver, que quedan en la oscuridad; sin embargo, para «decir que la cosa está ahí, no esperamos haberla observado; por el contrario, es su aspecto de cosa lo que nos convence inmediatamente de que sería posible observarla».⁹⁷⁷

Tanto para el realismo como para el idealismo, tanto para la filosofía reflexiva como para la analítica del ser y la nada, filosofías todas que desembocan en una mirada⁹⁷⁸ de sobrevuelo, «no puede haber encuentro con el otro: pues la mirada domina, no puede sino dominar cosas, y si se topa con hombres, los transforma en maniqués que sólo se mueven por resortes».⁹⁷⁹ Y ¿cuándo deja de ser solipsista la visión? Para Merleau-Ponty, la visión desde lo alto no está inserta en las cosas, a la altura del mundo y de los otros:

«La visión sólo deja de ser solipsista cuando se acerca, cuando el otro vuelve contra mí el haz luminoso en que yo lo había captado, cuando concreta ese vínculo corpóreo que yo presentía en los movimientos ágiles de sus ojos, cuando amplía desmesuradamente ese punto ciego que yo adivinaba en el centro de mi visión soberana, y, al invadir mi campo desde todas las fronteras, me atrae a la prisión que yo había preparado para él y me vuelve, mientras está allí, incapaz de soledad. En todo caso, tanto en el solipsismo como en la alienación, ¿Cómo podríamos encontrar al final de nuestra mirada un espíritu, un invisible? O, si el otro también es visión pura, ¿cómo veríamos su visión? Tendríamos que ser él. El otro no puede introducirse en el universo del vidente

⁹⁷⁶ Ibid., p.77.

⁹⁷⁷ Idem.

⁹⁷⁸ Idem.

⁹⁷⁹ Idem.

sino por la fuerza, como un dolor y una catástrofe».⁹⁸⁰

El otro no puede surgir delante del vidente, sino que surge lateralmente «como un cuestionamiento radical».⁹⁸¹ El vidente no puede encontrar al otro, porque es visión pura y el otro se reduce a cosa vista: «si sale de sí, sólo será por una inversión sobre él mismo de la visión; si encuentra al otro, sólo será como su propio ser visto. No hay percepción del otro por mí; bruscamente, mi ubicuidad de vidente es desmentida, me siento visto, y el otro es aquel X allá que no tengo más remedio que pensar para dar cuenta del cuerpo visible que súbitamente siento tener».⁹⁸² Es decir: mi condición corpórea, de ser visible, de ser visto, mi pasividad, es lo que el otro me revela bruscamente con su mirada, abriendo una brecha en lo que parecía ser mi condición de vidente, mostrándome que soy visible por mi cuerpo, como lo es el otro, al que no percibo, sino que más bien irrumpe a mi lado y cuestiona mi posición:

«En apariencia, esta manera de introducir al otro como la incógnita es la única que mantiene y da cuenta de su alteridad. Si hay otro, yo no puedo por definición instalarme en él, coincidir con él, vivir su vida misma: yo sólo vivo la mía. Si hay otro, nunca es a mis ojos un Para-sí, en el sentido preciso y dado que lo soy para mí».⁹⁸³

Según esta perspectiva, aparentemente, para que haya alteridad, no puedo percibir al otro, el otro tiene que ser invisible a mis ojos, el otro debe ser «mi negación o mi destrucción».⁹⁸⁴ De este modo, garantizo su alteridad y aparentemente salgo del solipsismo. Pero las dificultades no se terminan aquí. Si se sostiene la tesis anterior «que el otro no puede ser para mí, y por lo tanto solo puede ser mi ser visto»⁹⁸⁵, ese «agnosticismo que alcanza al ser para sí de otro, que parecía garantizar su alteridad, aparece súbitamente como la peor de las usurpaciones a ella».⁹⁸⁶ Y esto es así porque «quién lo anuncia implica que es aplicable a todos los que lo escuchan».⁹⁸⁷ De forma

⁹⁸⁰ Idem.

⁹⁸¹ Idem.

⁹⁸² Idem.

⁹⁸³ Idem.

⁹⁸⁴ Ibid., p.78.

⁹⁸⁵ Idem.

⁹⁸⁶ Idem.

⁹⁸⁷ Idem.

dogmática quien anuncia esta tesis, pretende tener el poder de hablar por todos, en general, no de su propia experiencia particular, cuando precisamente esta tesis sostiene que el Para-sí solamente puede hablar desde sí mismo: «solo aparentemente, entonces, me atengo a mi experiencia –a mi ser para mí y a mi ser para otro– y respeto la originalidad radical del para sí del otro y de su ser para mí». ⁹⁸⁸ La mirada del otro abre una brecha con su mirada sobre mí, sacándome de mi solipsismo y eso hace que «ya no es una dicotomía lo que tengo ante mí –la del Para-Sí y la del Para-Otro–, es un sistema de cuatro términos: mi ser para mí, mi ser para otro, el para sí de otro, y su ser para mí». ⁹⁸⁹ Por consiguiente:

«El vacío que yo quería disponer en el horizonte de mi universo para alojar allí al autor de mi vergüenza y la imagen inconcebible que de mí se hace, no es, aunque yo lo piense, un vacío, no es la negación simple o inmediata de mí mismo y de mi universo: por el solo hecho de que yo lo circunscribo, aun en forma velada, coincide con mi universo, hay una intersección de mi universo y del de otro». ⁹⁹⁰

Ciertamente no hay una simetría en la relación del yo con el otro, pero si afirmamos dogmáticamente la negación absoluta, estamos afirmando la afirmación absoluta de los opuestos, y por tanto, arrebatándole, de hecho, la especificidad de la posición del Para-sí concreto: «Tiene que haber pasaje del otro en mí y de mí en el otro, precisamente para que yo y los otros no seamos puestos dogmáticamente como universos por principio equivalentes, y que para el privilegio del Para-Sí para sí sea reconocido». ⁹⁹¹

Merleau-Ponty propone que, si la relación es realmente una relación “de ser”, el otro tiene que efectivamente tener un valor de Para-sí, que me otorga, también, un valor de Para-sí puro, tengo que estar situado, como nada constitutiva y finalmente,

«el otro yo, en vez de ser dos Para-sí paralelos, afectados ambos por el mismo mal mortal –la presencia del otro que nos aplasta sucesivamente en medio de

⁹⁸⁸ Idem.

⁹⁸⁹ Idem.

⁹⁹⁰ Ibid., p.79.

⁹⁹¹ Idem.

nuestro propio universo de En-sí-, seamos unos para otros un sistema de Para-sí, sensibles el uno al otro, en el que uno sabe al otro, no sólo en lo que padece por su parte, sino más generalmente como un testigo, él mismo recusable por ser también acusado». ⁹⁹²

Las ideas de sistema y de intersección, que veíamos más arriba, así como la introducción del plural (el problema no es el otro, sino que hay otros, en plural), son las que resuelven las dicotomías y el solipsismo, pero ¿comprometen la alteridad, la diferencia radical del otro?

«Para que el otro sea verdaderamente otro, (...) es necesario y suficiente que tenga el poder de descentrarme, de oponer su centración a la mía, y no puede hacerlo no sólo porque no somos dos reducciones a la nada instaladas en dos universos de En-sí, incomparables, sino dos entradas hacia el mismo Ser, cada una accesible sólo a uno de nosotros, pero apareciendo al otro como *accesible en derecho*, por formar parte del mismo Ser». ⁹⁹³

¿Significa esto que el otro, los otros, para que sean radicalmente otros, tienen que hacerme salir de mi centro, de mi lugar de visión, que en esta imagen parece ser un universo encerrado en sí mismo, opuesto a otro, y que por tanto no están interconectados ni forman parte del mismo universo? Pero si, como propone Merleau-Ponty, en realidad somos entradas a un Ser que compartimos (y somos), cada una situada en un lugar, pero que percibimos como accesos al Ser, ¿no le falta a esta imagen el movimiento, tan importante para Merleau-Ponty, como clave para entender que de hecho el otro me descentra porque esos accesos al ser que somos, también son cambiantes y móviles, se transforman, porque forman parte del tiempo, y, por tanto, que los otros aun siendo radicalmente otros, en el sentido de que nunca podré usurpar su posición, aun así, forman parte de un mismo sistema compartido que es el mundo? Tal es la cuestión central para esta disertación: ¿hay en la idea de intersubjetividad merleau-pontiana un acceso a la alteridad? ¿Se puede pensar un mundo común, un terreno compartido, una intercorporalidad, que sustente la posibilidad del otro, de los

⁹⁹² Ibid., p.80.

⁹⁹³ Idem.

otros, como radicalmente otros? ¿Se puede pensar a partir de ahí que la expresión, como proceso de interrogación, como proceso de trabajo, de modelado de la forma, de transformación, de disrupción, incluso, es lo que, como una llamada, invoca a lo otro, al otro, a su diferencia radical, y que, por eso mismo, nunca se acaba y siempre está en proceso, y, a la vez, es el alimento y el sustrato de nuestro acceso al mundo y a los otros? Iremos viendo cómo Merleau-Ponty va modelando su pensamiento entorno a estas preguntas, porque como ya se ha puesto de manifiesto, en este texto nada parece darse por sentado, podemos escuchar el nacimiento de las ideas en los largos desarrollos con avances y retrocesos, con reiteraciones, que, como oleajes, van abriendo paso a sus ideas. Vemos como Merleau-Ponty hace lo que dice en su texto: interroga al pensamiento a través de un esfuerzo expresivo que encuentra, poco a poco, como perlas, palabras nuevas que abren otras dimensiones al mismo problema. Pero sigamos escuchando atentamente el texto.

En el siguiente párrafo, Merleau-Ponty, efectivamente, señala que para que el otro sea efectivamente otro en su alteridad radical,

«es necesario y suficiente que el cuerpo del otro que yo veo, su palabra que yo oigo, que me son dados, como inmediatamente presentes en mi campo, me presenten a su manera aquello que nunca presenciare, que siempre me será invisible, de lo que jamás seré directamente testigo, una ausencia, pues, pero no cualquiera, cierta ausencia, cierta diferencia según dimensiones que de entrada nos son comunes, que predestinan al otro a ser espejo de mí como yo lo soy de él, que hacen que nosotros mismos no tengamos, de alguien y de nosotros, dos imágenes juntas sino una sola imagen, en la que ambos estamos implicados, que mi conciencia de mí y mi mito de otro sean, no dos contradicciones, sino el reverso una del otro».⁹⁹⁴

Detengámonos un momento a releer este fragmento: en él, Merleau-Ponty especifica cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que el otro, los otros, puedan ser vistos por mí como alteridad, aun formando parte del mismo Ser. Lo que el otro me brinda, nos dice Merleau-Ponty, es la posibilidad de ver lo invisible para mí. Es el

⁹⁹⁴ Ibid., p.80.

testigo de algo que yo no puedo ver, por lo tanto, es el testigo de una ausencia para mí. Este punto es de vital importancia, porque el pensamiento reflexivo, y también la analítica del Ser y la nada, acaban siempre, en el análisis de Merleau Ponty, entendiendo el ser en su presencia. Como vimos, por mucho que el pensamiento de la negatividad haga de mí una nada y establezca una oposición radical entre el Ser y la Nada, todo acaba en una positividad del Ser, en el Ser como presencia. Aquí Merleau-Ponty está señalando que la posición del otro me ofrece el testimonio de aquello a lo que yo no tengo acceso, al ser como ausencia. Es precisamente esto lo que hace que el otro, pese a compartir un sistema, pese a estar interconectados y a formar parte del mismo Ser, es testimonio de la diferencia, en cuanto ausencia e invisibilidad, y por lo tanto es radicalmente otro, porque ve lo que yo no estoy en condiciones de ver. Desconcierta un poco la imagen del espejo que a continuación utiliza Merleau-Ponty para describir cómo el otro es el reverso de mí, porque formamos parte de un suelo común, y la diferencia que el otro trae, es una diferencia dentro de un marco que compartimos. Si yo soy la imagen especular del otro, ¿cómo puedo diferenciarme de él? ¿Busca Merleau-Ponty una suerte de integración de la diferencia en el mismo Ser, en la identidad? Si el otro me ofrece “aquello que nunca presenciare”, no es esta condición suficiente, como él mismo dice, para que el otro se muestre como otro, ¿radicalmente otro? ¿Por qué de pronto reaparece en el discurso merleau-pontiano una dicotomía (la del yo y el otro, el yo y el mundo), cuando con la introducción del plural, y de la aparición de la ausencia, parecía que surgía una multiplicidad, un entorno de perspectivas que compartían un mundo en común? ¿No es la imagen especular un ejemplo dualista en que el reflejo en poco difiere de lo reflejado y poca agencia se le puede atribuir? ¿Puede el reflejo “ver”? ¿Es el reflejo diferente de lo reflejado? En cualquier caso, Merleau-Ponty parece tomar esta metáfora a partir del contexto en el que está desplegando su razonamiento, que es el contexto de una crítica al pensamiento reflexivo y a la analítica del Ser y la nada y lo hace navegando desde sus propias aguas, situándose en la hipótesis que plantea este pensamiento y acompañándola para encontrar sus escollos. Desde ese punto de vista, la imagen del espejo aún es útil:

«Quizá sea todo eso lo que se quiere decir cuando se dice que el otro es responsable X de mi ser-visto. Pero entonces, habría que añadir que sólo puede

serlo porque yo veo que me mira, y que sólo puede mirarme a mí, el invisible, porque pertenecemos al mismo sistema del ser para sí y del ser para otro, somos momentos de la misma sintaxis, integramos al mismo mundo, pertenecemos al mismo Ser». ⁹⁹⁵

El escollo que aquí encuentra Merleau-Ponty es que esto último no tiene sentido para la filosofía reflexiva ni para el pensamiento de la negatividad, que entienden el hombre como visión pura y, por tanto,

«tiene una clara convicción de ir a las cosas mismas; pero, sorprendido en el acto de ver, se vuelve súbitamente una de ellas, y no hay paso de una de las visiones a la otra. Puro vidente, se vuelve cosa vista por una catástrofe ontológica, por un acontecimiento puro que es para él lo imposible». ⁹⁹⁶

Si puede comprenderla, afirma Merleau-Ponty, solamente será «volviendo sobre la ubicuidad pretendida de la visión, renunciando a ser todo, es decir, a no ser nada, aprendiendo a conocer, en la visión misma, una especie de palpación de las cosas, en el sobrevuelo mismo, una injerencia (*empiètement*)». ⁹⁹⁷

La visión tiene sus límites y su alcance, no puede acceder a un ser puro “hasta el infinito”, «las cosas que ella nos da no son puras cosas, idénticas a sí mismas y todas positivas» ⁹⁹⁸, vemos a lo lejos, y también en la cercanía y cada distancia se nos presenta de diferente manera: como un fondo y un horizonte, generales, o como un contorno figural, delineado en la cercanía.

De lo que se trata, en definitiva, es saber si nuestra vida pasa por una relación del Ser delante del Para-Sí y de la Nada enfrente al En-sí y la tarea para nosotros, «incomprensible e imposible de devolver al Ser en forma de pensamientos y acciones, todo lo que hemos tomado de él, es decir, todo lo que somos» ⁹⁹⁹ o, y este es el camino que parece proponer Merleau-Ponty,

⁹⁹⁵ Ibid., p.81.

⁹⁹⁶ Idem.

⁹⁹⁷ Idem.

⁹⁹⁸ Idem.

⁹⁹⁹ Idem.

«si toda relación de mí con el Ser (...), no es una relación carnal, con la carne del mundo, en que el ser puro sólo se transparenta en el horizonte, en una distancia que no es una nada, que no está desplegada por mí, que es algo, que por lo tanto pertenece a él, que es, entre el ser “puro” y yo, la consistencia de su ser para mí, de su ser para los otros, y que es causa finalmente de que lo que merece el nombre de ser no sea el horizonte de ser “puro”, sino el sistema de perspectivas que en él introduce, que el ser integral esta no ante mí, sino en la intersección de mis visiones y en la intersección de mis visiones con las de los demás, en la intersección de mis actos y en la intersección de mis actos con los de los demás, que el mundo sensible y el mundo histórico son siempre intermundos». ¹⁰⁰⁰

Lo que merece el nombre de ser no es, para Merleau-Ponty, el ser puro de la filosofía reflexiva o del pensamiento de la negatividad sino el sistema de perspectivas que introduce en el horizonte del ser puro. Hay un ser que no es generado por mí, que existe como horizonte, en el que se da un sistema de perspectivas. El ser integral está «no ante mí, sino en la intersección de mis visiones, de mis actos, con las visiones y los actos de los demás». ¹⁰⁰¹ Y todo esto es posible por la relación carnal que tengo con el mundo. Somos y tenemos cuerpo, y es a través de este y del cuerpo del mundo que son posibles las intersecciones y las perspectivas. Porque hay una situación móvil del cuerpo, y el mundo lo contiene, se da una interacción entre cuerpos, entre cosas, entre el yo encarnado y las cosas, una intersección y un sistema de perspectivas, un intermundo.

Así,

«Lejos de acceder a la luz enceguecedora del Ser puro, o del Objeto, nuestra vida tiene, en el sentido astronómico del término una atmósfera: está constantemente envuelta en esas brumas que llamamos mundo sensible o historia (...), como conjunto confuso de los cuerpos y de las mentes/espíritus, promiscuidad de los rostros, de las palabras, de las acciones, con esa cohesión que no se puede negar entre todos ellos, puesto que son todas diferencias,

¹⁰⁰⁰ Ibid., p.82

¹⁰⁰¹ Idem.

alejamientos extremos de un mismo algo».¹⁰⁰²

Con respecto a esta «implicación inextricable»¹⁰⁰³, Merleau-Ponty apunta dos maneras erróneas de tratarla: negarla como ilusión o como contraria a la libertad, o convertirla en un a-priori, en un orden trascendental. Merleau-Ponty insiste: «La apertura al mundo natural e histórico no es una ilusión y no es un a priori, es nuestra implicación en el Ser».¹⁰⁰⁴ Esta es la relación fundamental que guarda el Para-sí con el En-sí y con los otros: la de estar implicados mutuamente: «Sartre lo expresaba diciendo que el Para-Sí está necesariamente acosado por un En-sí-para-sí imaginario. Nosotros decimos solamente que el En-sí-para-sí es más que un imaginario».¹⁰⁰⁵ Es decir, para Sartre hay una ilusión de mutua implicación del Para-Sí y el En-sí, hay un mito imaginario que los implicaría en un En-sí-para-sí. Pero, ante la conciencia filosófica, el En-sí-para-sí:

«se disgrega para dejar lugar al Ser que es, y a la Nada que no es, el pensamiento riguroso de una Nada que necesita el Ser, que lo alcanza siendo negación de sí, y que realiza así la afirmación silenciosa de sí que era inmanente al Ser. La verdad del En-sí-para-sí sartreano es la intuición del Ser puro y la negintuición de la Nada».¹⁰⁰⁶

Lo que hay que reconocerle a Sartre, según Merleau-Ponty, es haber señalado ese imaginario del En-sí-para-sí como «una ilusión operante que forma parte de nuestra institución».¹⁰⁰⁷ Merleau-Ponty tendrá que desentrañar cómo se puede pensar en esa implicación, no como una ilusión o un a priori, un orden trascendental, sino como el sistema de perspectivas que forman el Ser mismo.

La filosofía de la negatividad,

«que pone al principio de su investigación la nada en tanto nada (y, por consiguiente, el ser en tanto ser), piensa esos invisibles en su pureza y admite,

¹⁰⁰² Idem.

¹⁰⁰³ Idem.

¹⁰⁰⁴ Idem.

¹⁰⁰⁵ Idem.

¹⁰⁰⁶ Idem.

¹⁰⁰⁷ Ibid., p.83.

al mismo tiempo, (...) que la nada sólo es accesible bajo formas bastardas, incorporada al ser. Es indisolublemente lógica y experiencia».¹⁰⁰⁸

Hay algo en común

«entre las descripciones concretas [de la experiencia] y el análisis lógico –más aún: lo que en una filosofía de lo negativo identifica la distinción absoluta del ser y la nada y la descripción de la nada hundida en el ser– es que son dos formas de pensamiento inmediato: por un lado, se busca el ser y la nada en estado puro (...), se practica un pensamiento “esencialista”, que se refiere a significaciones allende la experiencia, y se construyen así nuestras relaciones con el mundo. Y al mismo tiempo, uno se instala en nuestra condición de vidente, coincide con ella, ejerce por sí mismo la visión de la que habla, no dice nada que no venga de la visión misma vivida desde adentro».¹⁰⁰⁹

Pensar y vivir coinciden porque ambas son siempre un “identificarse o reducirse a la nada”:

«Si una filosofía de lo negativo es a la vez fijación de las esencias y coincidencia con lo vivido, no es por casualidad, inconsecuencia o eclecticismo, sino porque la espontaneidad consiste en ser la manera de no-ser, la crítica reflexiva, en ser la manera del ser, y porque esas dos relaciones forman un circuito que es nosotros».¹⁰¹⁰

Nosotros somos un circuito entre el no-ser y el ser: vivir como no-ser, pensar como ser. Es interesante ver como Merleau-Ponty, en este punto introduce la figura del Nosotros. Ya no habla en primera persona del singular, sino que habla de un “Nosotros” plural que ya había introducido en su crítica a la singularidad del “otro”. El nosotros es introducido aquí porque parece prefigurar ese sistema de relaciones y perspectivas que es el Ser: ya no se tratará de un Para-sí y un En-sí singulares, sino

¹⁰⁰⁸ Idem.

¹⁰⁰⁹ Idem.

¹⁰¹⁰ Ibid., p.84.

que ese sistema de interconexiones requerirá un nosotros. La cuestión es dirimir cómo este “nosotros” se da, no como la negación de la diferencia radical del otro, sino, precisamente, como el lugar de su aparición. Para Merleau-Ponty, el “nosotros” es una «fuerza centrífuga e impalpable», a la vez «trascendencia como acceso al Ser y huida de Sí»¹⁰¹¹ y esta fuerza, nosotros, «preside la aparición del Ser, y a partir del Sí, por éxtasis o alienación, es que se produce el “hay”».¹⁰¹² Es decir, el nosotros, que es fuerza centrífuga, preside la aparición del Ser. No es desde una singularidad, no es desde el Yo, es desde un Nosotros, desde una pluralidad, desde un sistema de perspectivas, de interconexiones, a través del doble movimiento de ir hacia el mundo, y de salida de sí, se produce el “hay”: «El ser tiene al hombre, pero porque el hombre se entrega a él».¹⁰¹³ La “inquietud” que veíamos que Merleau-Ponty sentía respecto a la filosofía de la negatividad, se vuelve a manifestar: porque si bien esta logra describir con más cercanía “nuestra situación de hecho”, sigue haciéndolo desde una mirada de “sobrevuelo”: «cuanto más se describe la experiencia como una mezcla del ser y la nada, más se confirma su distinción absoluta, más se adhiere el pensamiento a la experiencia, y más a distancia este la mantiene. Tal es el sortilegio del pensamiento de lo negativo».¹⁰¹⁴ Esta mirada de sobrevuelo que Merleau-Ponty reprocha al pensamiento de lo negativo, viene dada porque no se tiene en cuenta la posición del filósofo que habla. No se tiene en cuenta la situación del observador respecto a lo observado. El filósofo sale del paisaje, como si pudiera sobrevolarlo con su pensamiento. Así, el pensamiento negativo, no solamente hay que tomarlo en lo que afirma, sino también en lo que deja de lado:

«la situación del filósofo que habla como distinta de aquello de lo que habla en tanto afecta lo que dice con cierto contenido latente que no es el contenido manifiesto, en tanto que implica una separación entre las esencias que fija y la vivencia a la que se aplica, entre la operación de vivir el mundo y las entidades y negatividades en que lo expresa. Si se tiene en cuenta ese residuo, ya no hay identidad entre lo vivido y el principio de no-contradicción».¹⁰¹⁵

¹⁰¹¹ Idem.

¹⁰¹² Idem.

¹⁰¹³ Idem.

¹⁰¹⁴ Idem.

¹⁰¹⁵ Idem.

Es el residuo de la vida y la posición de quien habla, su implicación en lo dicho, su perspectiva, la que enturbia la pureza del pensamiento lógico. No se puede aplicar el principio de no-contradicción a la vida, porque esta, siempre se declara insumisa:

«El pensamiento, justamente como pensamiento, ya no puede jactarse de dar todo lo vivido: lo guarda todo, salvo su consistencia y su peso. Lo vivido ya no puede reencontrarse a sí mismo en las idealizaciones que de él extraemos. Entre el pensamiento o fijación de las esencias, que es sobrevuelo, y la vida, que es injerencia (*empiètement*) en el mundo o visión, reaparece una separación que prohíbe al pensamiento proyectarse anticipadamente en la experiencia y lo invita a retomar la descripción con más detalle. Para una filosofía consciente de sí misma como conocimiento, como fijación segunda de una experiencia previa, la fórmula: *el ser es, la nada no es*, es una idealización, una aproximación a la situación total, que conlleva, además de lo que decimos, la experiencia muda de donde lo extraemos».¹⁰¹⁶

Tras el análisis de la filosofía y del pensamiento de la negatividad, volvemos a encontrarnos en el mismo punto de partida: «Y así como somos invitados a reencontrar tras la visión, como presencia inmediata al ser, la carne del ser y la del vidente, también debemos reencontrar el medio común en que el ser y la nada que no son sino *λεκτα*, trabajan uno contra otro».¹⁰¹⁷ Es decir, hay que reencontrar la condición corpórea de quien mira y del mundo, la intercorporalidad, y el medio en que se articulan el ser y la nada, que no son sino términos dichos. La propuesta de Merleau-Ponty es abandonar el ámbito de lo dicho –ámbito desde el que empezaban la filosofía reflexiva y el pensamiento de la negatividad– y empezar por el decir, por el verbo, por expresar, por το *λεγειν*, por dar sentido, en una relación dinámica, no estática, que es el propio movimiento de interrogación:

«Nuestro punto de partida no será: *el ser es, la nada no es* –tampoco *sólo hay ser*–, fórmula de un pensamiento totalizador, de un pensamiento de

¹⁰¹⁶ Idem.

¹⁰¹⁷ Ibid., p.85.

sobrevuelo, sino: hay ser, hay mundo, hay algo; en el sentido fuerte en que el griego habla de το λεγειν, hay cohesión, hay sentido».¹⁰¹⁸

Vale la pena detenernos en esta propuesta. Merleau-Ponty utiliza aquí dos nociones de la lingüística estoica¹⁰¹⁹ λεκτα, y το λεγειν. λεκτα es aquello dicho, una proposición, mientras que λεγειν es el verbo, que etimológicamente significa hablar y elegir. Esta distinción es crucial porque mientras el ser y la nada son cosas dichas, lo que propone Merleau-Ponty es situarse en el verbo, en el ámbito de la acción y del tiempo, de la historicidad. No en el ámbito del sustantivo –el Ser, la Nada–, sino en el ámbito predicativo: Hay algo, hay ser, hay mundo. Decir, λεγειν, es un quehacer ligado al tiempo, a la historicidad propia del “hay”. Es un quehacer que busca dar cohesión, crear sentido, leer el mundo. Decir es también un proceso, un camino, que no se recorre en solitario, se recorre en un mundo compartido, es recorrido más bien por un nosotros cuyas perspectivas e interrelaciones nos comprometen e implican en esta interrogación. El esfuerzo de expresión, como veremos, no es más, ni menos, que ese recorrido que interroga al ser y al propio decir, ampliando y transformando a su vez, el ser del mundo. Partir de la afirmación “hay un mundo”, “hay algo”, “hay ser”, es también no hacer partir el ser de la nada:

«No se hace partir el ser de la nada, *ex nihilo*, se parte de un relieve ontológico y nunca puede decirse que el fondo no sea nada, es un campo de apariencias, cada una de las cuales, tomadas separadamente, acaso estallará o será borrada a continuación (es la parte de la nada), pero de la que sólo sé que será reemplazada por otra que será la verdad de la primera, porque hay mundo, porque hay algo, que para ser no tiene que anular primero la nada».¹⁰²⁰

Para Merleau-Ponty empezar diciendo que la nada no es, es convertir la nada en «una especie de esencia», es invertir las posiciones con la filosofía reflexiva «que ponía todo lo positivo adentro y trataba el afuera como simple negativo, definiendo al

¹⁰¹⁸ Idem.

¹⁰¹⁹ Cf., BRÉHIER, Emile, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1987; Cf., BASTOS, Natasha, «Ética y persuasión en la retórica estoica». En: *Tópicos: Revista de Filosofía*. México: Universidad Panamericana, 2012. Vol. 42 (1):145-172.

¹⁰²⁰ Idem.

contrario el espíritu como lo negativo puro que sólo vive de su contacto con el ser exterior». ¹⁰²¹ Con ese gesto, la filosofía de lo negativo, «una vez más, aunque por razones opuestas, vuelve imposible esa apertura al ser que es la fe perceptiva». ¹⁰²² No hay apertura al ser porque ni en la filosofía reflexiva ni en la filosofía de la negatividad, hay distancia con el ser: «El pensamiento está demasiado cerrado sobre sí, pero la nada está demasiado fuera de sí para que pueda hablarse de apertura al ser, y, bajo esa relación, inmanencia y trascendencia no se distinguen». ¹⁰²³

La solución podría ser, entonces, partir de la apertura. Pero ello implica recurrir a la negatividad, salir del ser como plenitud: «¿no es necesario, para que haya verdaderamente apertura, que salgamos del pleno metafísico, que aquél que está abierto al ser y que ve sea laguna absoluta de ser, y finalmente que sea negativo puro? de no ser así ¿no somos devueltos, como el relativismo vulgar, de la apariencia a la apariencia, sin que jamás tengan lugar la apariencia absoluta, o conciencia, ni el ser en sí?» ¹⁰²⁴ Pero esta objeción, en realidad,

«postula lo que está en tela de juicio, a saber, que no se puede pensar sino entes (...) o conciencias absolutamente ajenas a la existencia como cosa. Ella anuncia el retorno a las dicotomías reflexivas de un pensamiento que, más que superarlas, las ha incorporado de antemano a la vida espontánea». ¹⁰²⁵

Merleau-Ponty plantea entonces que quizás hay que sustituir «la intuición del ser y la neguintuición de la nada por una dialéctica». ¹⁰²⁶ El pensamiento dialéctico es el que permite acciones recíprocas o interacciones, por tanto, transformación, movimiento, superación:

«El pensamiento dialéctico admite, por ende, que la relación global entre un término A y un término B no puede expresarse en una sola proposición, que recubre varias otras que no se pueden superponer, que incluso son opuestas, que definen otros tantos puntos de vista lógicamente imposibles y

¹⁰²¹ Idem.

¹⁰²² Idem.

¹⁰²³ Idem.

¹⁰²⁴ Idem.

¹⁰²⁵ Ibid., p.86.

¹⁰²⁶ Idem.

realmente reunidos en él; más aún: cada uno de los cuales conduce a su opuesto o a su propia inversión, y lo hace por su propio movimiento».¹⁰²⁷

Esto hace posible que el Ser se pueda comprender como:

«un sistema de varias entradas, que no puede ser contemplado desde afuera y en lo simultáneo, sino que debe ser efectivamente recorrido; que, en esa transición, las etapas pasadas no son simplemente pasadas, como la porción de ruta que transité, ellas convocaron o exigieron las etapas presentes por lo que ellas tienen de nuevo y desconcertante, ellas continúan pues estando en estas, lo que también significa que son retroactivamente modificadas por estas».¹⁰²⁸

Merleau-Ponty describe el movimiento de la dialéctica como aquello que se estaba buscando para poder salir de la dicotomía del En-sí y el Para sí, del Ser y la Nada y poder abordar las paradojas que la fe perceptiva planteaba. Sin embargo, Merleau-Ponty no había aún introducido este término porque, para él, en ninguna de sus manifestaciones en la historia de la filosofía, la dialéctica se ha mantenido fiel a su inestabilidad: siempre que se ha querido «formular en tesis, se ha desnaturalizado».¹⁰²⁹ En efecto, «el género de ser al que ella se refiere (...) no es efectivamente susceptible de designación positiva».¹⁰³⁰ Como veíamos en la lectura de las notas del curso sobre dialéctica en el Collège de France, que hicimos en el capítulo 6 de esta disertación, para Merleau-Ponty, la potencia de la dialéctica es su capacidad crítica, su inestabilidad, su práctica, más que su conversión en principio explicativo:

«Una de las tareas de la dialéctica, como pensamiento de situación, pensamiento en contacto con el ser, es eliminar las falsas evidencias, denunciar las significaciones escindidas de la experiencia del ser, vaciadas, y criticarse a sí misma en la medida en que se vuelve una de ellas. Y corre el peligro de hacerlo, en cuanto se enuncia en tesis, en significaciones unívocas, en cuanto

¹⁰²⁷ Idem.

¹⁰²⁸ Idem.

¹⁰²⁹ Ibid., p.88.

¹⁰³⁰ Idem.

se aparta de su contexto ante-predicativo».¹⁰³¹

Hay para Merleau-Ponty una buena dialéctica y una mala dialéctica:

«La única buena dialéctica es la hiperdialéctica. La mala dialéctica es la que no quiere perder su alma para salvarla, que quiere ser dialéctica inmediatamente, se autonomiza, y desemboca en el cinismo, en el formalismo, por haber eludido su propio sentido. Lo que llamamos hiperdialéctica es un pensamiento que, por el contrario, es capaz de verdad, porque encara sin restricción la pluralidad de relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad».¹⁰³²

Es decir, la mala dialéctica es aquella que, dogmáticamente, quiere resolver en tesis, antítesis y síntesis la complejidad del mundo, la buena dialéctica sabe que toda tesis es idealización:

«el punto a notar es este: que la dialéctica sin síntesis, de la que hablamos, no por ello es el escepticismo, el relativismo vulgar, o el reino de lo inefable. Lo que nosotros rechazamos o negamos no es la idea de superación que reúne, es la idea de que ella desemboque en un nuevo positivo, en una nueva posición».¹⁰³³

En la vida, en el pensamiento y en la historia, estos procesos no son ordenados ni hay un progreso lineal, de superación y conservación a un tiempo (*aufheben*), ni una integración en el espíritu absoluto, como proponía Hegel, ni un fin de la historia como lo hacía Marx. Como mucho hay «soluciones excluidas a la larga».¹⁰³⁴

«En otros términos, lo que nosotros excluimos de la dialéctica es la idea de lo negativo puro, lo que buscamos es una definición dialéctica del ser, que no puede ser ni el ser para sí ni el ser en sí –definiciones rápidas, frágiles, lábiles, y que, como bien lo dijo Hegel, nos reconducen una a otras–, ni el En-sí-para-

¹⁰³¹ Idem.

¹⁰³² Ibid., p.90.

¹⁰³³ Idem.

¹⁰³⁴ Idem.

sí que lleva al colmo la ambivalencia, una definición que debe reencontrar el ser antes de la escisión reflexiva, alrededor de él, en su horizonte, no fuera de nosotros y no en nosotros, sino allí donde ambos movimientos se cruzan y “hay” algo». ¹⁰³⁵

Esta es la hiperdialéctica que se dispone a desplegar Merleau-Ponty, una dialéctica que interroga la fe perceptiva fuera de la lógica dualista del En-sí y el Para-sí, también del Ser y la Nada, en el cruce entre nosotros y el mundo. Según Michael Berman ¹⁰³⁶, la hiperdialéctica sería el punto de partida de su ontología indirecta, de la carne (*chair*), caracterizada por su interrogación a la fe perceptiva, por la reversibilidad y la temporalidad.

Merleau-Ponty vuelve a situarse en el inicio de la investigación después de haber hecho el recorrido junto al pensamiento reflexivo y al pensamiento de la negatividad y haber encontrado sus límites en cuanto a las paradojas que la fe perceptiva pone de manifiesto. Llegados a este punto, Merleau-Ponty ve necesario reformular la pregunta primera: la pregunta que se debe formular no es tanto si el mundo existe sino lo que es para el mundo existir. Sin embargo, esta cuestión no le parece suficientemente radical. Porque esta pregunta puede entenderse como una cuestión que se dirime en el ámbito del lenguaje. Para Merleau-Ponty, sin embargo, «no se puede reducir la filosofía a un análisis lingüístico sino suponiendo que el lenguaje tiene su evidencia en sí mismo, que la significación de la palabra “mundo” o “cosa” no presenta en principio dificultad alguna» ¹⁰³⁷, que las palabras tienen una significación unívoca. Esta idea es desmentida por la propia lingüística que entiende que más allá de una significación unívoca, la palabra está viva a través de los usos que le van confirmando nuevos significados, lo que hace de ella y de su significación “un enigma”:

«Lejos de detentar el secreto del mundo, el lenguaje es él mismo un mundo, él mismo un ser –un mundo y un ser a la segunda potencia, puesto que no habla

¹⁰³⁵ Idem.

¹⁰³⁶ Hemos consultado los siguientes documentos para ampliar el análisis del concepto de la hiperdialéctica: BERMAN, Michael, «The hyperdialectics in Merleau-Ponty's Ontology of the flesh». En: *Philosophy Today* [en línea]. [Virginia]: De Paul University, 2003, vol.47/4, p.404-420. También: KAUSHIK, Rajiv, *Art, Language and Figure in Merleau-Ponty: Excursions in Hyper-dialectic*, London: Bloombury Publishers, 2013.

¹⁰³⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, op. cit., p.92.

en el vacío, habla del ser y del mundo, y duplica pues su enigma en vez de hacerlo desaparecer».¹⁰³⁸

La interrogación filosófica, entonces, no puede consistir en «trasladarse del mundo a lo que de él decimos, puesto que se reitera en el interior del lenguaje».¹⁰³⁹ El mundo en bruto es igual de enigmático que el mundo de las palabras y estas no se adecuan, no son transparentes respecto al mundo:

«Filosofar no es cuestionar las cosas en nombre de las palabras, como si el universo de las cosas dichas fuera más claro que el de las cosas en bruto, como si el mundo efectivo fuera un cantón del lenguaje, la percepción, una palabra confusa y mutilada, la significación de las palabras, una esfera de positividad perfectamente tranquilizadora. Y esta observación no afecta solamente a un positivismo del lenguaje: afecta a todo intento de buscar la fuente del sentido en las puras significaciones».¹⁰⁴⁰

La cuestión radical es saber si hay un campo de ser en bruto y de espíritu en bruto del que todas nuestras construcciones, significaciones y objetivaciones, emergen y del que «no dan cuenta».¹⁰⁴¹

Como hemos ido viendo a través del análisis merleau-pontiano de las filosofías reflexivas (Descartes y también Husserl) y de la negatividad (Sartre), la cuestión de cómo pensar nuestra relación con el ser en bruto, no la logran resolver ni el idealismo ni el realismo, ni un “vaivén” entre uno y otro. Hay que empezar por la apertura al mundo para poder comprender el ser y la nada. Y esa apertura es interrogación infinita, siempre renovada: «[la filosofía] sigue siendo pregunta, interroga al mundo y a la cosa, retoma, repite o imita su cristalización ante nosotros. Porque esa cristalización por una parte se nos da hecha, por otra parte, nunca termina, y podemos ver así cómo se hace el mundo».¹⁰⁴² La filosofía entonces, a través de la palabra, apunta a un mundo preexistente, apunta a un mundo de coexistencia, en el que ya estábamos, de partida,

¹⁰³⁸ Idem.

¹⁰³⁹ Idem.

¹⁰⁴⁰ Idem.

¹⁰⁴¹ Ibid., p.93.

¹⁰⁴² Ibid., p.95.

arrojados. La forma de preguntar de la filosofía «no es la del conocimiento», tampoco «la de una toma de conciencia»:

«La filosofía no descompone nuestra relación con el mundo en elementos reales, ni siquiera en referencias ideales que harían de él un objeto ideal, pero en él discierne articulaciones, en él despierta relaciones reguladas con preconceptos, recapitulación, franqueamiento, que están como dormidas en nuestro paisaje ontológico, que sólo subsisten allí en forma de rastros, y que sin embargo continúan funcionando, instituyendo novedad».¹⁰⁴³

Así,

«El ser efectivo, presente, último y primero, la cosa misma, son por principio aprehendidos por transparencia a través de sus perspectivas, sólo se ofrecen pues a alguien que quiere, no tenerlos, sino verlos».¹⁰⁴⁴

La interrogación filosófica no es, pues, colonizadora ni imperialista: no quiere poseer el ser de las cosas, no quiere imponerle su punto de vista, no quiere inmovilizarlo ni sostenerlo “entre las pinzas”, quiere simplemente «dejarlo ser y asistir a su ser continuado»¹⁰⁴⁵. El Para-sí que interroga, no es una nada, es precisamente «pregunta otorgada al ser poroso que ella interroga y del que no obtiene *respuesta* sino confirmación de su asombro».¹⁰⁴⁶ Merleau-Ponty señala que toda su discusión sobre lo negativo, lo que revela es otra paradoja de la filosofía: que es «acceso a lo lejano como lejanía, también es pregunta hecha a lo que no habla».¹⁰⁴⁷ Sin embargo, la filosofía dice lo que encuentra en nuestra experiencia del ser, aun sabiendo que lo que diga será provisional, un artefacto cultural más:

«Si esta paradoja no es una imposibilidad, y si la filosofía puede hablar, es porque el lenguaje, no es sólo el depósito de significaciones fijas y adquiridas, porque su poder acumulativo resulta él mismo de un poder de anticipación o preconcepto, porque uno no habla solamente de lo que sabe, como para

¹⁰⁴³ Idem.

¹⁰⁴⁴ Ibid., p.96.

¹⁰⁴⁵ Idem.

¹⁰⁴⁶ Idem.

¹⁰⁴⁷ Idem.

ostentarlo –sino también de lo que no sabe, para saberlo– y porque el lenguaje, al hacerse, expresa, al menos lateralmente, una ontogénesis de la que forma parte». ¹⁰⁴⁸

La filosofía, pues, interroga la fe perceptiva, sin esperar respuesta, «porque el mundo existente existe en modo interrogativo. La filosofía es la fe perceptiva que se interroga a sí misma. Puede decirse de ella, como de toda fe, que es fe porque es posibilidad de duda, y ese infatigable recorrido de las cosas que es nuestra vida es también interrogación continua». ¹⁰⁴⁹ Lo que tenemos no es

«una conciencia constituyente de las cosas, como cree el idealismo, o un preordenamiento de las cosas en la conciencia, como cree el realismo (son indiscernibles en lo que aquí nos interesa, porque ambos afirman la adecuación de las cosas y de la mente/espíritu); tenemos, con nuestro cuerpo, nuestros sentidos, nuestra mirada, nuestro poder de comprender la palabra y hablar, *elementos medidores* para el Ser, dimensiones con las cuales podemos relacionarlo, pero no una relación de adecuación o inmanencia». ¹⁰⁵⁰

Merleau-Ponty entiende esa interrogación como una práctica, una práctica a través de estos elementos medidores, con los que podemos relacionar el Ser. La relación con el Ser nunca es una relación de adecuación o inmanencia.

A continuación, Merleau-Ponty se dispone a indagar la relación entre esa práctica interrogativa y la intuición.

8.3. Dehiscencia

Y ¿cómo encontrar una pregunta que sea lo suficientemente radical, en el sentido de que toque y abra, acompañe y expanda nuestro asombro ante el mundo? ¿Cuál es esa pregunta más radical que la pregunta sobre el Ser o sobre el No-ser, que toca nuestra experiencia del “hay”? ¿Qué pregunta es aquella que no se agota, que no supone ni

¹⁰⁴⁸ Idem.

¹⁰⁴⁹ Ibid., p.97.

¹⁰⁵⁰ Idem.

espera una respuesta —que llenaría lagunas— sino que abre camino a nuevas preguntas? Para Merleau-Ponty, como veíamos, la filosofía es una interrogación desde el «interior de nuestra vida y nuestra historia»¹⁰⁵¹, las preguntas, que “nacen y mueren allí” encuentran respuestas provisionales en el seno de esa misma vida e historia, que, a su vez, transforman:

«La filosofía no considera dado el contexto, se vuelve sobre él para buscar el origen y sentido de las preguntas y de las respuestas, y sobre la identidad de quien pregunta; y de ese modo accede a la interrogación, que anima todas las preguntas de conocimiento, pero es diferente de ellas».¹⁰⁵²

Tanto la pregunta natural que nos hacemos en la cotidianidad para situarnos, «¿dónde estoy?», «¿qué hora es?» como la pregunta filosófica y más general sobre la existencia del espacio y del tiempo, reposan ambas en un campo más amplio: la fe en el “hay”. Incluso cuando lo negamos todo o ponemos en práctica una “epojé”, cuando se ha retirado todo, «uno se instala en lo que queda, sensaciones, opiniones; y lo que queda no es una nada, (...) son fragmentos mutilados de la vaga *omnitudo realitatis* contra la cual se ejercía la duda, y ellos la regeneran bajo otros nombres —apariencia, ensueño, Psyché, representación».¹⁰⁵³ Se pone en duda la realidad “sólida”, en nombre de estas “realidades flotantes”: «No salimos del algo, y la duda como destrucción de las certezas, no es duda».¹⁰⁵⁴ Incluso en la duda metódica de Descartes, hay un “quizás”, una posibilidad, y esa posibilidad es precisamente a lo que le damos peso, reprimiéndolo en la duda. Al dudar de la realidad fáctica, ya se la está reconociendo como realidad:

«Así, la duda metódica, la que es conducida a la zona voluntaria de nosotros mismos, se refiere al Ser, puesto que resiste a una evidencia de hecho, reprime una verdad involuntaria cuya presencia allí confiesa y en la que se inspira el proyecto mismo de una evidencia absoluta. Si sigue siendo duda, sólo puede ser renovando los equívocos del escepticismo, omitiendo mencionar lo que

¹⁰⁵¹ Idem.

¹⁰⁵² Ibid., p.99.

¹⁰⁵³ Idem.

¹⁰⁵⁴ Idem.

toma del Ser o evocando una falsedad del Ser, un Gran Engañador, un Ser que activamente se oculta (...), como si ese Ser elusivo no fuese nada». ¹⁰⁵⁵

La generalización de la duda no es para Merleau-Ponty el gesto radical que la filosofía debe hacer para ir al «fondo de sí misma» ¹⁰⁵⁶. Para ser realmente radical, la filosofía tiene que interrogar, precisamente, esa relación que nos une al mundo, «tendría que tomar como tema ese lazo umbilical que siempre la liga al Ser, ese horizonte inalienable que ya la tiene engañada». ¹⁰⁵⁷ La filosofía debe «dejar de negar, incluso dejar de dudar, retroceder solamente para ver el mundo y el Ser, o también ponerlo entre comillas como se hace con las palabras de otro, dejarlas hablar, ponerse a escuchar». ¹⁰⁵⁸

La filosofía debe ponerse a escuchar. He aquí una de las claves de la forma que tiene Merleau-Ponty de entender el quehacer filosófico. Escuchar lo que es «el mundo, y la verdad y el ser, en los términos de la complicidad que tenemos con ellos». ¹⁰⁵⁹ La interrogación filosófica debe renunciar tanto a la duda, que nos lleva a un idealismo, como a la afirmación de un “afuera absoluto”, que nos conduce a un realismo, porque ambos caminos, cómo hemos ido viendo, no dan cuenta de nuestra condición de seres corpóreos inmersos en el mundo, no dan cuenta de nuestra experiencia viva del mundo. La filosofía debe volverse hacia «ese Ser que duplica en toda su extensión nuestros pensamientos, puesto que estos son pensamientos de algo y que por lo tanto es sentido, y sentido del sentido». ¹⁰⁶⁰ La pregunta ya no es la del *an sit*, –si el ser es, si hay la posibilidad del Ser– sino, la del *quid sit*, –qué es el Ser–, la pregunta es qué es ese “hay” que se extiende como horizonte de todas mis negaciones, mis dudas, mis imaginaciones, mis sueños. Al cambiar el *an sit* por el *quid sit*, la filosofía «logra desprenderse de todos los entes, porque los cambia en su sentido» ¹⁰⁶¹, paso que ya la ciencia hace y que sin embargo no termina: «[la ciencia] no desprende completamente sus esencias del mundo, las mantiene bajo la jurisdicción de los hechos, que mañana pueden demandar otra elaboración». ¹⁰⁶² El saber científico no va al fondo de la

¹⁰⁵⁵ Ibid., p.100.

¹⁰⁵⁶ Idem.

¹⁰⁵⁷ Idem.

¹⁰⁵⁸ Idem.

¹⁰⁵⁹ Idem.

¹⁰⁶⁰ Ibid., p.101.

¹⁰⁶¹ Idem.

¹⁰⁶² Idem.

cuestión, del *quid sit*, «porque en él se superponen verdades de hecho y verdades de razón, y porque el recorte de los hechos como la elaboración de las esencias, se maneja bajo presuposiciones que aún falta interrogar».¹⁰⁶³ La filosofía tomaría como suya la tarea de ir hasta el fondo de la cuestión sobre nuestro contacto con el Ser y el Mundo y la Naturaleza y la Historia.

Cuando la filosofía ha tomado los derroteros de la filosofía reflexiva o los del pensamiento de la negación, ha tenido que enfrentarse al tema de las esencias. Al poner la duda como inicio de la reflexión, al negar todo lo existente, ha tenido que definir ese algo que queda. Para Merleau-Ponty, sin embargo, la pregunta sobre la esencia no sería suficientemente originaria, porque primero hay un saber más originario, que es el de la experiencia que tenemos del mundo:

«El ser de la esencia no es primero, no descansa en sí mismo, no es él quién puede enseñarnos lo que es el Ser, la esencia no es la respuesta a la pregunta filosófica, la pregunta filosófica no está planteada en nosotros por un puro espectador: es primeramente la de saber cómo, sobre qué fondo, se establece el puro espectador, de qué fuente más profunda la extrae».¹⁰⁶⁴

Para Merleau-Ponty, las esencias no determinan el mundo, no son lo que dan el sentido primitivo del Ser, son más bien su «estilo»¹⁰⁶⁵, son «el *Sosein* y no el *Sein*»¹⁰⁶⁶, es decir son su carácter, su manera de ser, se refieren a objetos ideales con sentido y no a lo existente. Si las esencias tienen valor universal es porque pertenecen a nuestra experiencia del mundo, porque «entran en comunicación con nosotros»:

¹⁰⁶³ Idem.

¹⁰⁶⁴ Ibid., p.102.

¹⁰⁶⁵ Hemos leído paralelamente tres artículos recientes sobre el concepto de estilo en Merleau-Ponty: como noción clave para comprender los problemas de la constancia perceptiva y de la presencia perceptiva ver MATHERNE, Samantha, «Merleau-Ponty on style as the key to perceptual presence and constancy». En: *Journal of the History of Philosophy* [en línea]. Johns Hopkins University Press, 2017. Vol. 55, no. 4, pp. 693–727; Para entender el concepto de estilo en relación con la creación artística, como modo de ser-en-el mundo y revelador de una identidad cambiante: SONNET, Valentin, «La prose du monde: le style comme universalité dans la partialité». En: *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [en línea]. Presses universitaires de Caen, 2021. Vol. 58, p.63-96. [consulta: 8 de mayo de 2022]; Para entender el origen del concepto de estilo en la filosofía de Husserl: MEACHAM, Darian, «What goes without saying: Husserl's concept of style». En: *Research in Phenomenology*, Philosophy Collection [en línea]. Brill publishers, 2013. Vol. 43, 1; pp. 3-26.

¹⁰⁶⁶ Idem.

«Le pertenece entonces a la experiencia el poder ontológico último; y las esencias, las necesidades de esencia, la posibilidad interna o lógica, por sólidas e incuestionables que sean a ojos de la mente, finalmente sólo tienen su fuerza y elocuencia porque todos mis pensamientos, y los pensamientos de los demás, están sujetos en el tejido de un solo Ser».¹⁰⁶⁷

Tanto si se habla de hechos, como de esencias, incluso cuando se deja la duda y uno se adhiere a la fe en el mundo, como revelación, la filosofía abre un campo que está efectivamente «hecho de significaciones y esencias, pero no se bastan a sí mismas; (...) abiertamente se refieren a nuestros actos de ideación y son extraídas por ellos de un ser en bruto, en el que se trata de reencontrar en estado salvaje a los garantes de nuestras esencias y de nuestras significaciones».¹⁰⁶⁸ Antes de toda ideación, soy un “campo de experiencias”, en el que se “esbozan”, como “estilo común”, constelaciones o “familias” de cosas: cosas materiales, palabras y abstracciones: «para pasar de allí a las esencias tengo que intervenir activamente, hacer variar las cosas y el campo, no por alguna manipulación, sino sin tocarlos».¹⁰⁶⁹ La esencia emerge de esta acción que tengo que hacer para distinguir lo que puedo suprimir de las cosas sin que ellas dejen de ser lo que son: la esencia no es un «ser positivo», es una «invariante: aquello cuyo cambio o ausencia alteraría o destruiría la cosa».¹⁰⁷⁰

Una esencia pura «que en nada fuera contaminada ni perturbada por los hechos, sólo podría resultar de un ensayo de variación total».¹⁰⁷¹ Aquí, Merleau-Ponty analiza el método de la variación eidética husserliano, para encontrar sus límites. En efecto,

«Para reducir verdaderamente una experiencia a su esencia, tendríamos que tomar una distancia suficiente que la pusiera completamente bajo nuestra mirada con todos los sobreentendidos de sensorialidad o pensamiento que juegan en ella, hacerla pasar y hacernos pasar enteros a la transparencia de lo imaginario, pensarla sin el apoyo de suelo alguno, en resumen, retroceder hasta el fondo de la nada. Sólo entonces nos sería dado saber qué momentos hacen

¹⁰⁶⁷ Ibid., p.103.

¹⁰⁶⁸ Idem.

¹⁰⁶⁹ Idem.

¹⁰⁷⁰ Ibid., p.104.

¹⁰⁷¹ Idem.

positivamente el ser de esa experiencia. ¿Pero ¿seguiría siendo una experiencia, ya que yo la sobrevolaría?»¹⁰⁷²

Por otra parte, esa ideación se realiza en un “espacio de existencia”, se inserta en el tiempo de una vida, de la vida de quien la piensa, y de la vida que comparte con los otros. Así, la transparencia de la esencia está enraizada en el tiempo, en la corporalidad de ser situado en un mundo, en una existencia intercorporal.

«Tengo campo suficiente para reemplazar por otros tales momentos de mi experiencia, para comprobar que eso no la suprime, por ende, para determinar lo inesencial. Pero lo que queda después de esas eliminaciones, ¿pertenece necesariamente al Ser del que se trata? Para afirmarlo, tendría que sobrevolar mi campo, suspender (...) todos los pensamientos sedimentados que lo rodean y, en primer lugar, mi tiempo, mi cuerpo –lo cual no sólo es imposible de hecho, sino que además me privaría precisamente de esa cohesión consistente del mundo y del Ser, sin la cual la esencia es locura subjetiva y arrogancia».¹⁰⁷³

Determinar lo inesencial de la esencia de forma absoluta no es posible. Solamente se puede circunscribir negativamente lo que “no es inesencial”, lo “no imposible” de la esencia. El problema de esta lógica para Merleau-Ponty es que si seguimos pensando en términos de esencias, aún sin poder definir las positivamente, aún sólo definiéndolas negativamente, como principio, opuesto a los hechos, es que, con la excusa de evitar un relativismo, sigue alejándose de la experiencia del mundo e incluso de un verdadero pensamiento de la esencia: «El hecho de haber comenzado en la antítesis del hecho y de la esencia, (...) nos lleva finalmente a tratar la esencia como una idea límite, es decir, a hacerla inaccesible».¹⁰⁷⁴ Eso sucede si se entiende la relación entre hecho y esencia como “bifurcación”, desde una mirada de sobrevuelo, fuera de la experiencia. Si, como propone Merleau-Ponty, entendemos esta antítesis, como formando parte del “corazón de la experiencia”, «de ese enroscamiento de la experiencia sobre la experiencia»¹⁰⁷⁵, quizás se podría redefinir la esencia haciéndola

¹⁰⁷² Idem.

¹⁰⁷³ Idem.

¹⁰⁷⁴ Ibid., p.105.

¹⁰⁷⁵ Idem.

accesible.

Desde el punto de vista del *Kosmotheoros*, las cosas son vistas a una distancia, delante de sí,

«como individuos absolutos, con un emplazamiento local y temporal único. Puesto que ellas participan desde su lugar en las mismas significaciones, nos vemos llevados a concebir, transversal a esa plana multiplicidad, otra dimensión, el sistema de significaciones sin localidad ni temporalidad».¹⁰⁷⁶

El problema entonces es el de religar estos dos órdenes en nosotros, y así es como aparece el problema de la intuición de las esencias. La cuestión para Merleau-Ponty es que no somos *Kosmotheoros*, es decir no podemos contemplar las esencias desde un punto fijo. El problema es que somos seres corporales y temporales, y que, por tanto, todas nuestras visiones caen en la trama del tiempo, muriendo y naciendo en una continuidad. Pero lo cierto es que hacemos abstracciones, vemos identidades, podemos asir cierta esencia con nuestra mirada. La cuestión es que ese “presente visible” no está ni fuera ni dentro del tiempo y el espacio. Tampoco está solo, hay más:

«Exactamente: [el presente visible] obstruye mi visión, o sea, me oculta a la vez que el tiempo y el espacio se extienden más allá y que están *detrás* de él, en profundidad, a escondidas. Lo visible así no puede llenarme y ocuparme, sino porque yo, que lo veo, no lo veo desde el fondo de la nada sino desde el medio de él mismo, yo el vidente, también soy visible».¹⁰⁷⁷

El vidente es visible, ve las cosas desde lo visible mismo. El vidente, el sujeto sensible, que toca, ve y siente el peso de las cosas del presente y del mundo se “siente emerger” de las cosas «por una especie de enroscamiento o de repetición, fundamentalmente homogéneo a ellos que es lo sensible mismo viniendo a sí, y que recíprocamente lo sensible es para mí su doble o una extensión de su carne».¹⁰⁷⁸ Hay un pliegue, una

¹⁰⁷⁶ Idem.

¹⁰⁷⁷ Ibid., p.106.

¹⁰⁷⁸ Idem.

reflexividad, de lo sensible sobre sí mismo en la experiencia del presente visible:

«El espacio, el tiempo de las cosas, son jirones de él mismo, de su especialización, de su temporalización, ya no una multiplicidad de individuos distribuidos sincrónica y diacrónicamente, sino un relieve de lo simultáneo y de lo sucesivo, una pulpa espacial y temporal en que lo individuos se forman por diferenciación». ¹⁰⁷⁹

Las cosas, ya no están en sí, separadas de mi cuerpo, sino que forman parte de la misma consistencia sensible de la que mi cuerpo es parte, brillan, pesan y son visibles en mi cuerpo, «su solidez no es la de un objeto puro al que sobrevuela la mente: es experimentada por mí desde adentro en tanto yo estoy entre ellas, y en tanto ellas comunican a través de mí como cosa que siente». ¹⁰⁸⁰ Así los hechos y las esencias ya no pueden ser separados:

«Hecho y esencia no pueden ser distinguidos no porque, mezclados en nuestra experiencia, sean en su pureza inaccesibles y subsistan como ideas-límites más allá de ella, sino porque, al no estar más *el Ser ante mí*, sino rodeándome y, en un sentido, atravesándome, y al no hacerse mi visión del Ser desde otra parte sino desde el medio del Ser, los pretendidos hechos, los individuos espacio-temporales, se encuentran desde el inicio montados sobre los ejes, los pivotes, las dimensiones, la generalidad de mi cuerpo; y las ideas, por ende, ya incrustadas en sus articulaciones». ¹⁰⁸¹

Todo lugar y todo tiempo, depende también de los otros, los individuos son “representativos” de una “familia” o “especie de seres”, y cada individuo tiene su manera de ser, “su estilo”, un «determinado *Wesen* en el sentido, dice Heidegger, que tiene la palabra cuando se la emplea como verbo». ¹⁰⁸²

En definitiva, no hay esencias que no dependan de la historia y de la geografía, de los otros. Porque somos experiencias que experimentamos «el peso del espacio y del

¹⁰⁷⁹ Idem.

¹⁰⁸⁰ Idem.

¹⁰⁸¹ Idem.

¹⁰⁸² Ibid., p.107.

tiempo»¹⁰⁸³, porque pensamos en el Ser mismo, desde la experiencia promiscua con el Ser, porque nunca tenemos el Ser ante nosotros, sino que el Ser nos envuelve, la distinción entre hecho y esencia no nos sirve para dar cuenta de la experiencia del Ser, que es anterior a cualquier distinción. Al rechazar esa distinción, nos situamos en el «medio mismo de nuestra vida y de nuestra vida de conocimiento».¹⁰⁸⁴ Merleau-Ponty se propone analizar entonces «los mitos de la inductividad y de la *Wesensschau*»¹⁰⁸⁵, la intuición de las esencias husserliana. La solidez del Ser no se encuentra en el “cielo de las ideas”, ni en un “fondo de sentido”: «ella no está ni encima ni debajo de las apariencias, sino en su articulación. Es claro también que la inductividad pura es un mito».¹⁰⁸⁶ Ninguna investigación fecunda en relación con el cuerpo y con el hombre es inductividad pura:

«la psicología, la etnología, la sociología, sólo nos han hecho saber algo poniendo la experiencia mórbida o arcaica, o simplemente otra, en contacto con nuestra experiencia, esclareciendo una por otra, criticando una por otra, organizando el *Ineinander*, y finalmente practicando esa variación eidética que Husserl reservó primero (...) a la visión solitaria del filósofo, cuando ella es el soporte y el lugar mismo de esa *opinio communis* que se llama ciencia».¹⁰⁸⁷

Por ese camino, dice Merleau-Ponty, se alcanza una objetividad que se encuentra no en un En-sí cerrado en sí mismo, sino que se desvela en la interrelación entre los datos externos y «el doble interno que de él tenemos en cuanto percibidores sensibles, arquetipos y variantes de la humanidad y de la vida, en tanto que somos interiores a la vida, al ser humano y al Ser».¹⁰⁸⁸ Es decir, una objetividad que se produce en el “entre sí” o “cruce entre” –*Ineinander*–. Así, el mundo, el Ser son «facticidad e idealidad indivisas, (...) una imposibilidad del sinsentido o del vacío ontológico, (...) el lugar donde habitan, digamos lo que digamos de él, nuestra vida, nuestra ciencia y nuestra filosofía».¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸³ Idem.

¹⁰⁸⁴ Idem.

¹⁰⁸⁵ Idem.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, p.108.

¹⁰⁸⁷ Idem.

¹⁰⁸⁸ Idem.

¹⁰⁸⁹ Idem.

La cohesión del espacio y del tiempo, esa unicidad del mundo y del Ser, se da en el cuerpo por su dehiscencia. La noción de dehiscencia se refiere a una apertura natural del cuerpo, a una apertura que actúa en dos direcciones: hacia afuera y hacia adentro. Esta apertura no es totalmente simétrica, porque eso haría la experiencia imposible, porque llevaría a una confusión, a una mezcla indiferenciada del cuerpo con el Ser. La dehiscencia del cuerpo es lo que hace que el cuerpo pueda percibir el entorno como algo envolvente, y al mismo tiempo mantener una distancia con él. No hay una coincidencia, una fusión del cuerpo que percibe con lo percibido, hay imbricación y distancia a un tiempo: hecho y esencia se presentan en esta apertura. La dehiscencia del cuerpo se da también entre el hablar y el pensar¹⁰⁹⁰:

«Con respecto a la esencia y al hecho, basta con ubicarse en el ser del que tratamos, en vez de mirarlo desde afuera, o bien, lo que viene a ser lo mismo, basta con volver a ponerlo en la trama de nuestra vida, asistir desde adentro a la dehiscencia, análoga a la de mi cuerpo, que lo abre a sí mismo y nos abre a él, y que, en cuanto a la esencia, es la del hablar y del pensar».¹⁰⁹¹

Entre el habla y el pensamiento se da la misma dehiscencia que se da en el cuerpo, pero esta relación, no es mero “paralelismo o analogía”, sino que más bien se da una «solidaridad y un entrelazamiento»¹⁰⁹² entre la dehiscencia del cuerpo y la del habla y el pensamiento. Y esto es así porque la palabra, «asilo y a la vez región del mundo inteligible (...) prolonga en lo invisible, extiende las operaciones semánticas la pertenencia del cuerpo al ser y la pertinencia corpórea de todo ser, que me es definitivamente comprobada por lo visible, y de la que cada evidencia intelectual

¹⁰⁹⁰ En palabras de Douglas Low: «If we understand the body as dehiscence, as a splitting open of the body as touching and touched, as a splitting open that puts the body in contact with the world's things but that separates them from it as well, if we understand fact and essence as presenting themselves within this opening, then we can also understand language –which displays the same kind of dehiscence between speaking and ideas».

Traducción: [Si entendemos el cuerpo como dehiscencia, como un desdoblamiento del cuerpo en tanto que tocado y tocador, como un desdoblamiento que pone al cuerpo en contacto con las cosas del mundo pero que las separa también de él, si entendemos el hecho y la esencia como presentándose dentro de esta apertura, entonces podemos entender también el lenguaje -que muestra el mismo tipo de dehiscencia entre el habla y las ideas.] op. cit., p.21.

¹⁰⁹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, op. cit., p.109.

¹⁰⁹² Idem.

transmite un poco más lejos la idea».¹⁰⁹³ Para la filosofía «que toma en consideración el mundo operante, en función», la esencia no es un problema, forma parte de este mundo operante, también ella «operante, en función»¹⁰⁹⁴. Las esencias no están en el mundo inteligible, sólo visibles para un vidente puro, pero sí que hay una esencia «por debajo de nosotros» que es «la nervadura común»¹⁰⁹⁵ entre significante y significado, «adherencia y reversibilidad del uno al otro»¹⁰⁹⁶ tal como el cuerpo y el mundo comparten también esa «nervadura común», como las cosas son visibles en el cuerpo y el cuerpo es, él mismo, visible:

«Así como el mundo está detrás de mi cuerpo, la esencia operante está detrás de la palabra también operante, la que es menos poseedora que poseída por la significación, que no habla *de* ella, sino que *la* habla, o habla según ella o la deja hablar y hablarse en mí, penetra mi presente».¹⁰⁹⁷

El pensamiento que posee a la palabra, el pensamiento operante, que no clausura el pensar, sino que lo abre y lo suscita, es aquel pensamiento que en realidad señala lo *impensado*, «que no aplaca el hambre»¹⁰⁹⁸, sino que lo alimenta. Las ideas nacen en el seno de la vida en común, señalan un punto de fuga, aquello inaccesible, y por ello expanden nuestras preguntas en la exploración de sus respuestas:

«Como la nervadura sostiene la hoja desde adentro, desde el fondo de su carne, las ideas son la textura de la experiencia; su estilo, mudo primero, proferido luego. Como todo estilo, ellas se elaboran en la consistencia del ser, y no pueden –no sólo de hecho sino también de derecho– ser desprendidas de ella para ser desplegadas y expuestas a la mirada».¹⁰⁹⁹

La interrogación filosófica no se conforma con la «espera de una significación que vendría a colmarla»¹¹⁰⁰; la interrogación filosófica se vira sobre sí misma, se pregunta

¹⁰⁹³ Idem.

¹⁰⁹⁴ Idem.

¹⁰⁹⁵ Idem.

¹⁰⁹⁶ Ibid., p.110.

¹⁰⁹⁷ Idem.

¹⁰⁹⁸ Idem.

¹⁰⁹⁹ Idem.

¹¹⁰⁰ Idem.

sobre su preguntar, y también sobre lo que es responder. Tanto la filosofía reflexiva como el pensamiento de la negatividad, el uno por hacer de la duda «una positividad clandestina»¹¹⁰¹ y el otro por convertir al ser que se interroga, en una nada, sacándolo de la vida y de la experiencia, negando la influencia de su punto de vista situado en la pregunta misma, fallan, por eso mismo, a la hora de interrogar la experiencia del “hay” que subyace a ellas mismas:

«Ninguna pregunta va hacia el Ser: aunque más no sea por su ser de pregunta, ya lo frecuentó, vuelve de él. Así como queda excluido que la pregunta sea ruptura real con el Ser, nada vivida, también queda excluido que sea ruptura ideal, mirada absolutamente pura sobre una experiencia reducida a su significación o a su esencia. Así como queda excluido que la pregunta sea sin respuesta, pura apertura a un Ser transcendente, así también queda excluido que la respuesta sea inmanente».¹¹⁰²

Estas dos perspectivas son excluidas, nos dice Merleau-Ponty, por lo que señalaba más arriba: su situación de partida, como parte del Ser, como seres corpóreos y situados, es ignorada, así como la interrogación misma. Ni la filosofía reflexiva ni el pensamiento de la negatividad se interrogan desde el ser, y en realidad ambas acaban en un pensamiento positivo que abandona la apertura propia de la interrogación filosófica, situándose en un discurso cerrado y desarraigado.

Merleau-Ponty propone un pensamiento de la no-coincidencia, (en oposición al pensamiento de las esencias, y también al pensamiento de la coincidencia) que se manifiesta a través de lo que Merleau-Ponty llama dehiscencia del cuerpo, de apertura del cuerpo en dos, que hace de él vidente y visible y que permite la cercanía y la lejanía, la intuición y la reflexión, que forman parte de nuestra experiencia del mundo. No hay por parte de quién percibe «una fusión efectiva con lo existente»¹¹⁰³, ni tampoco Merleau-Ponty propone un retorno a lo inmediato, «la búsqueda de una integridad original, de un secreto perdido y por redescubrir, que anulara nuestras preguntas e incluso pusiera nuestro lenguaje en posición de acusado».¹¹⁰⁴ La

¹¹⁰¹ Idem.

¹¹⁰² Ibid., p.111.

¹¹⁰³ Idem.

¹¹⁰⁴ Ibid., p.112.

experiencia que podemos tener de una coincidencia, entre lo que veo y lo visto, entre lo pensado y el ser, entre el recuerdo y el pasado, que integra la intuición y la reflexión, es solamente una casi-coincidencia, una «coincidencia parcial»¹¹⁰⁵, como decía Bergson:

«Pero ¿qué es una coincidencia sólo parcial? Es una coincidencia siempre superada o futura, una experiencia que recuerda un pasado imposible, que emerge del Ser o va a incorporarse a él, que “está en él” pero que no es él, y que, por lo tanto, no es coincidencia, fusión real, como de dos términos positivos de una aleación, sino recubrimiento, como de un hueco y un relieve que permanecen distintos».¹¹⁰⁶

Lo que le falta a la filosofía de Bergson, según Merleau-Ponty, es que pese a asimilar la intuición a la reflexión, continúa manteniendo el “prejuicio” de las filosofías reflexivas que piensan el Ser como «una integridad que está detrás de nosotros»¹¹⁰⁷ y no piensa «la doble referencia, la identidad del entrar en sí y salir de sí, de la vivencia y de la distancia».¹¹⁰⁸ Lo originario a lo que la filosofía debe volver, no es algo que está detrás de nosotros: «el llamado a lo originario va en varias direcciones: lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar ese estallido, esa no-coincidencia, es diferenciación».¹¹⁰⁹

La vuelta a lo originario es un regreso del Ser y por la condición de dehiscencia, de apertura en dos, del cuerpo, asistimos desde su interior y a la vez, exteriormente, al estallido de la diferenciación. Y ese acompañar del estallido, es comprender que la experiencia de la coincidencia siempre es un tanteo, una aproximación, una no-coincidencia. Así, «si la coincidencia nunca es más que parcial, no hay que definir la verdad por la coincidencia total o efectiva».¹¹¹⁰ Hecho y principio se encuentran parcialmente en la no-coincidencia, y eso es suficiente para que emerja una verdad provisoria, pero no relativa:

¹¹⁰⁵ Idem.

¹¹⁰⁶ Ibid., p.113.

¹¹⁰⁷ Idem.

¹¹⁰⁸ Ibid., p.114.

¹¹⁰⁹ Idem.

¹¹¹⁰ Idem.

«Y si tenemos la idea de la cosa misma y del pasado mismo, ella debe tener algún garante en el hecho. Es necesario que la distancia, sin la cual la experiencia de la cosa o del pasado se reduciría a cero, sea también apertura a la cosa, al pasado, que entre en su definición. Entonces, lo que es dado no es la cosa desnuda, el pasado tal y como fue en su tiempo, sino la cosa dispuesta a ser vista, cargada, tanto por principio como, de hecho, de todas las visiones que de ella puedan tomarse».¹¹¹¹

Pero no se trata de que la no-coincidencia es el fallo de una coincidencia de principio, de que la no-coincidencia es una «coincidencia de hecho, una mala coincidencia»¹¹¹², sino que la no-coincidencia es privativa, es «una coincidencia de lejos, una distancia, y algo así como un “buen error”».¹¹¹³ Con el lenguaje sucede lo mismo: el filósofo tendría que volver a ese Ser originario, expresar a través del lenguaje, la «experiencia muda de las cosas». En esa tarea paradójica, de la que hemos hablado en varias ocasiones en esta disertación, si hubiera coincidencia, haría callar al filósofo. Pero el filósofo vuelve a interrogarse, y al interrogarse habla: se acerca y se distancia con el lenguaje, a esa experiencia muda, hay una no-coincidencia entre su palabra y esa experiencia, y, aun así, desarrolla un lenguaje conquistador, un lenguaje a través del que establece relaciones “laterales” con el Ser. De todo esto, concluye Merleau-Ponty, surge una consecuencia: «si el lenguaje no es necesariamente engañoso, la verdad no es coincidencia, muda».¹¹¹⁴ El filósofo habla, y por eso, porque no se queda en la experiencia muda, no coincide con ella, asiste a su explosión, a la emergencia de la diferenciación, a través del lenguaje: «el lenguaje es una vida, es nuestra vida y la de ellas [la de las cosas]. No es que el lenguaje se apodere de ella y se la reserve: ¿qué habría para decir si sólo hubiera cosas dichas?»¹¹¹⁵ Ese es para Merleau-Ponty el error de las filosofías semánticas, que «cierra el lenguaje como si sólo hablara de sí mismo».¹¹¹⁶ El filósofo y podríamos añadir que, en general, el ser humano, necesita hablar porque vive:

¹¹¹¹ Idem.

¹¹¹² Idem.

¹¹¹³ Ibid., p.115.

¹¹¹⁴ Idem.

¹¹¹⁵ Idem.

¹¹¹⁶ Idem.

«Pero habiendo experimentado en sí mismo la necesidad de hablar, el nacimiento de la palabra como una burbuja en el fondo de su experiencia muda, el filósofo sabe mejor que nadie que lo vivido es vivido-hablado, que, nacido en esa profundidad, el lenguaje no es una máscara sobre el Ser, sino – si se lo sabe recuperar con todas sus raíces y su frondosidad– el más válido testigo del Ser». ¹¹¹⁷

El lenguaje es pues el tema de la filosofía. Pero no el lenguaje como “lo dicho”, sino un lenguaje operante, aquella palabra conquistadora, vivida, que veíamos en capítulos anteriores en otros textos de Merleau-Ponty.

En definitiva, ni la posición realista ni la idealista, ni una fusión con el ser ni una mirada de sobrevuelo, logran dar cuenta de nuestra experiencia del ser vivido, porque ambas son dos positivismos. Ambas ponen al Ser delante de un sujeto, frontalmente, y no abordan el “hay” originario que establece una relación lateral con quién mira, porque este está inmerso en él y su dehiscencia lo abre al mundo, antes de todo. Los dos puntos de vista, fusión o sobrevuelo, estructuras metafísicas, «obturán la mirada» ¹¹¹⁸, una por «adecuación interna de la idea» ¹¹¹⁹, la otra «por identidad consigo misma de la cosa» ¹¹²⁰ y excluyen o subordinan:

«el pensamiento de las lejanías, el pensamiento del horizonte. (...) Lo que no se examina es que todo ser se presenta a una distancia que no es un impedimento para el saber, sino, por el contrario, su garantía. (...) Habría que volver a esa idea de la proximidad por distancia, de la intuición como auscultación o palpitación en consistencia, de una visión que es una visión de sí mismo, torsión de sí sobre sí mismo, y que pone en tela de juicio la coincidencia». ¹¹²¹

Por este camino, dice Merleau-Ponty, se puede entender la interrogación filosófica como un «¿qué sé yo?», pero no meramente el de Montaigne, sino como doble

¹¹¹⁷ Idem.

¹¹¹⁸ Idem.

¹¹¹⁹ Idem.

¹¹²⁰ Idem.

¹¹²¹ Ibid., p.117.

pregunta por el saber y por quién soy. Lo importante es que esta pregunta se sostiene, no hay una afirmación que venga a descalificarla, que venga a resolverla definitivamente. Tampoco es una pregunta estéril, que se queda satisfecha en su ignorancia. Es precisamente un interrogar que abre horizontes, perspectivas, que nutre la vida, que hace que el lenguaje se expanda:

«“¿Qué sé yo?” es no sólo “¿Qué es saber?” y no sólo “¿Quién soy yo?”, sino, finalmente “¿Qué hay?” e incluso “¿Qué es el *hay*?” Estas preguntas no apelan a la exhibición de algo dicho que les pondría fin, sino al develamiento de un Ser que no está planteado porque no necesita estarlo, porque está silenciosamente detrás de todas nuestras afirmaciones, negaciones e incluso detrás de todas las preguntas formuladas». ¹¹²²

Ni apresar las preguntas en nuestro palabrerío ni mantenerlas en silencio, la filosofía «es la reconversión del silencio y de la palabra uno en otra». ¹¹²³

Hemos visto cómo la dehiscencia del cuerpo, esa apertura en dos, como la herida que se reabre, o como, en botánica, el fruto maduro que se abre para soltar sus semillas, las anteras que se abren para liberar el polen, la liberación de esporas en las plantas inferiores, es una condición de imbricación de la vida en sí misma, donde la diferencia emerge de un mismo horizonte, el horizonte del “hay”, y que esa dehiscencia también se da en la palabra y en la interrogación filosófica, porque ambas están, también, imbricadas en la vida. El estallido del “hay” originario, la emergencia de la diferenciación es lo que acompaña al filósofo con su interrogación, “auscultando” la vida, escuchando distancias, recorriendo y sintiendo con su cuerpo el vasto horizonte del “hay”.

8.4. Quiasmo

La dehiscencia ya apuntaba a ese entrelazamiento y repliegue —a la vez que apertura— del ser de la vida sobre sí mismo. Merleau-Ponty se dispone en este capítulo a explorar un concepto que proviene de la retórica, el quiasmo, como idea operante que refleja

¹¹²² Ibid., p.118.

¹¹²³ Idem.

ese repliegue, cruce, interrelación que se da en el seno del “hay” entre el sintiente y lo sentido, la palabra y el pensamiento, el yo y los otros. En retórica, el quiasmo indica una repetición y un cruce de los elementos de forma simétrica (AB, BA). El origen etimológico es la palabra griega χιασμός, que significa “disposición cruzada” por referencia a la letra griega χ (ji). También es un término utilizado en óptica, como señala Mario Teodoro Ramírez: «quiasma designa a la vez el nervio quiasmático –ese en el que confluyen los dos nervios provenientes de cada glóbulo ocular– y el quiasmo del objeto binocular –la unidad por superposición de las dos imágenes monoculares». ¹¹²⁴ Como veremos, este concepto introduce una mayor complejidad a la relación de reversibilidad, porque, si bien en el quiasmo se produce una relación de simetría especular, el resultado del entrelazo da un tercer término con un sentido distinto: como han remarcado Clark y Bannon ¹¹²⁵, la reversibilidad en la relación quiasmática no es simétrica y deja entrever la no-coincidencia. Judit Butler ve en el quiasmo, tomado estrictamente como figura retórica, esa simetría formal, pero no semántica: cuando se invierte el orden de los elementos en una oración, el sentido cambia. ¹¹²⁶

Merleau-Ponty utilizará esta imagen para dar un nuevo lugar a la interrogación filosófica y así rechazar los instrumentos de la reflexión y de la intuición que se han revelado ineficaces, porque, como se ha visto, «prejuzgan lo que descubrirán» ¹¹²⁷. Así,

«la filosofía necesita retomar todo, instalarse en un lugar donde reflexión e intuición todavía no se distinguen, instalarse en (...) experiencias que aún no hayan sido “trabajadas”, que nos ofrecen a la vez, desordenadamente, el

¹¹²⁴ RAMÍREZ, M. T. (2013). *La filosofía del quiasmo*, México D.F: FCE - Fondo de Cultura Económica. Recuperado de <https://elibro-net.sire.ub.edu/es/ereader/craiub/110695?page=41>.

¹¹²⁵ Cf., BANNON, Bryan E., «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology». En: *Research in Phenomenology* [en línea], Wesleyan University, Brill publishers, 2011. Núm. 41, 3, p.327-357;

CLARKE, M., «Ontology, ethics, and *sentir*, properly situating Merleau-Ponty». En: *Environmental values* [en línea]. The White Horse Press, 2002, núm.11, pp. 211-225.

¹¹²⁶ BUTLER, Judith, «La diferencia sexual como una cuestión ética: alteridades de la carne en Luce Irigaray y Merleau-Ponty». En: *Educação e Formação, Revista do programa de pos-graduação da Universidade Estadual de Ceará* [en línea]. [Fortaleza]: Educação e Formação, Universidade Estadual de Ceará, 2021, v. 6, n.2. En este artículo Butler pone como ejemplo el dicho «When the going gets tough, the tough gets going».

¹¹²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, op. cit., p.119.

“sujeto” y el “objeto”, la existencia y la esencia, y le dan entonces los medios de redefinirlos. Ver, hablar, incluso pensar –bajo ciertas reservas, porque cuando distinguimos absolutamente el pensar del hablar ya estamos en régimen de reflexión– son experiencias de ese tipo, a la vez irrefutables y enigmáticas». ¹¹²⁸

Estas son las experiencias a las que quiere volver Merleau-Ponty de forma renovada, interrogándolas desde el interior de la propia vivencia. E inicia su camino acercándose al “ver”. Cuando vemos, dice Merleau-Ponty, lo visible «parece descansar en sí mismo»¹¹²⁹ y también que nuestra visión se forma en el centro de lo visible en una «intimidad tan estrecha como la del mar y la playa». ¹¹³⁰ Pero, aunque nuestra capacidad de ver surja de lo visible, por nuestra inmersión corpórea en él, no nos “fundimos” con lo visible, ni lo visible se funde en nosotros porque si esto sucediera eso supondría «la desaparición del vidente o de lo visible». ¹¹³¹

«Lo que hay, pues, no son cosas idénticas a sí mismas que, posteriormente, se ofrecerían al vidente, y no es un vidente, vacío primero, que posteriormente se abriría a ellas, sino a lo que sólo podemos aproximarnos más palpándolo con la mirada, cosas que no podemos soñar con ver “totalmente desnudas”, porque la misma mirada las envuelve, las viste con su carne». ¹¹³²

La mirada envuelve las cosas con su carne, las palpa, no las ve “totalmente desnudas” en el sentido de que no las puede ver de una vez por todas en su completitud. Por eso las puede palpar. Merleau-Ponty utiliza esta relación del tacto con la vista ¹¹³³ para

¹¹²⁸ Idem.

¹¹²⁹ Idem.

¹¹³⁰ Idem.

¹¹³¹ Idem.

¹¹³² Idem.

¹¹³³ Es interesante ver cómo este enfoque ha tenido influencia en muchas de las manifestaciones artísticas contemporáneas. El arquitecto y teórico del arte Juhani Pallasmaa ha escrito numerosos libros, en los que habla, inspirado en gran medida por la fenomenología merleau-pontiana, de la relación de la piel –del tacto– con la visión: «Todos los sentidos, incluidos la vista, son prolongaciones del sentido del tacto; los sentidos son especializaciones del sentido cutáneo y todas las experiencias sensoriales son modos del tocar, y por tanto están relacionados con el tacto». Y más adelante: «Maurice Merleau-Ponty criticó incesantemente el “régimen cartesiano perspectivo escópico” y su “privilegio de un sujeto ahistórico, imparcial, acorporalizado, totalmente ajeno al mundo”. Toda su obra filosófica se centra en la percepción en general y la visión en particular. Pero en lugar del ojo cartesiano del espectador

mostrar que la visión también tantea las cosas, las recorre, que hay un tiempo que transcurre en la experiencia de ver, como en la de tocar, y que ese tiempo también transcurre como cambio: la cosa vista, no lo es de un modo y para siempre, sino que es vista en el tiempo, y por tanto la vista también se modifica en ese lapso, precisamente porque está viva. La mirada “envuelve las cosas”, “las viste con su carne”, es decir, se produce una relación que no hace coincidir lo visto con la visión, sino que es más bien un encuentro a través de la condición corpórea del mundo. Iremos viendo cómo se entiende el concepto de la carne desde diferentes perspectivas en los estudios merleau-pontianos, baste decir por ahora que nuestra lectura entiende la carne (*chair*) como un entramado de relaciones, un sistema de afectos, siguiendo de cerca la interpretación de Bannon.¹¹³⁴

Pero sigamos a Merleau-Ponty y detengámonos en esta pregunta, que constituye el corazón de la interrogación merleau-pontiana sobre la visión:

«¿De dónde viene que, envolviendo las cosas visibles, mi mirada no las oculte, y, finalmente, que, velándolas, las revele?»¹¹³⁵

De su preciosa descripción del rojo visible a sus ojos, que amalgama experiencias pasadas, la relación que establece ese rojo con los otros colores del entorno, las referencias a rojos emblemáticos, sus relaciones complejas estrechamente unidas a un imaginario cultural, el rojo como «un fósil traído del fondo de los mundos imaginarios»¹¹³⁶, Merleau-Ponty extrae la noción de que un visible es «cierta

exterior, el sentido de la vista en Merleau-Ponty se presenta como una visión incorporada que es una partecorpórea de la “carne del mundo”». PALLASMAA, Juhani, *Los ojos de la piel*, Barcelona: Gustavo Gilli, 2006, p. 9 y 20. Podemos también encontrar este tipo de reflexiones sobre la danza contemporánea, que hablan de una percepción *enactiva* que no privilegia ningún sentido y la experiencia relacional que se pone de manifiesto en la práctica dancística: «Volverse compás atento al abanico de sentidos y no sólo a lo visual, devenir sismógrafa de las fuerzas (gravitatorias particularmente) en curso, escuchar los *feedbacks* propioceptivos a través de cada gesto, desarrollar capacidades de hacer escuchando y escuchar haciendo, son propuestas que atraviesan la danza contemporánea y de improvisación en particular (Bardet, 2012: 115-136). Danzas concretas que hacen y que piensan gestos como *milieu*, es decir, como entre y ámbito a la vez, que afirman unas corporeidades distintas a un cuerpo objeto y unas relaciones implicadas en el entorno». BARDET, Marie, «Epistemologías, estéticas y políticas de un “cuerpo danzante”». En: Enrahonar [en línea]. [Barcelona]: Universidad Autónoma, 2018, p.23.

¹¹³⁴ BANNON, Bryan E., «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty’s Relational Ontology», *Research in Phenomenology*, 2011; 41, 3. op. cit.

¹¹³⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, op. cit., p.120.

¹¹³⁶ *Ibid.*, p.121.

diferenciación, una modulación efímera de este mundo, menos cosa o color, pues, que diferenciación entre cosas y colores, cristalización momentánea del ser colorido o de la visibilidad». ¹¹³⁷ Aquí atisbamos la diferencia ontológica entre el Ser y el ser de los seres –tema heideggeriano por excelencia– y cómo el ser de los seres aparece como diferenciación temporal, como emergencia momentánea del Ser, de ahí que la mirada que envuelve las cosas, no las oculta, sino que las desvela precisamente en el instante en que la mirada las cubre. La diferenciación sucede en esa relación entre la mirada y lo visto, relación asimétrica de entrelazo. Merleau-Ponty señala aquí cómo entre los visibles «se volvería a encontrar el tejido que los acompaña, los sostiene, los alimenta, y que, por su parte, no es cosa, sino posibilidad, latencia y *carne* de las cosas». ¹¹³⁸ La “carne” es caracterizada aquí como tejido, que «acompaña, sostiene, alimenta» ¹¹³⁹ lo visible. También como posibilidad y latencia. Si se mira desde el lado del vidente, la mirada se mueve, palpa las cosas, como si supiera que ellas están ahí, como desde una «armonía preestablecida» ¹¹⁴⁰. No ve un caos confuso, ve cosas diferenciadas en mayor o menor grado: «¿qué es esa toma adelantada de posesión de lo visible, ese arte de interrogarlo según los propios deseos, esa exégesis inspirada? Quizás encontraríamos la respuesta en la palpación táctil, en la que interrogador e interrogado están más próximos, y de la cual, después de todo, la del ojo es una notable variante». ¹¹⁴¹ Merleau-Ponty establece una estrecha relación entre la visión y el tacto, otorgándole a este último una cierta primacía como sentido primigenio del que los demás sentidos derivan y que obliga a un ajuste constante del cuerpo al entorno. Cuando exploro las cosas con las manos, dice Merleau-Ponty, hay un ajuste entre ambas:

«Es menester que entre la exploración y lo que ella me enseñará, entre mis movimientos y lo que yo toco, exista alguna relación de principio, algún parentesco, según el cual ellos no son solamente, como los seudópodos de la ameba, vagas y efímeras deformaciones del espacio corporal, sino la iniciación y la apertura a un mundo táctil». ¹¹⁴²

¹¹³⁷ Idem.

¹¹³⁸ Idem.

¹¹³⁹ Idem.

¹¹⁴⁰ Idem.

¹¹⁴¹ Idem.

¹¹⁴² Idem.

El parentesco, la relación de principio, entre el tocar y lo tocado, quién toca y el mundo, abre e inicia a quién toca a un mundo táctil. Es decir, que hay tacto porque el mundo es táctil. Y ese parentesco, es el tejido de relaciones que Merleau-Ponty llama *carne*. Esta relación se da con la condición de que lo que toca sea tocado, es decir, que la mano, sea ella misma “tangible”. Si la mano «toma lugar entre las cosas que toca, si es en un sentido una de ellas, si da finalmente acceso a un ser tangible»¹¹⁴³, es porque hay una relación de entrecruzamiento –quiasmo– entre lo que toca y lo tangible. Vemos que el entrecruzamiento es el modo relacional del tejido, del sistema de reversibilidades que alimenta, acompaña y sustenta el mundo.

«Por ese entrecruzamiento en ella [en mi mano] de lo que toca y lo tangible, sus propios movimientos se incorporan al universo que ellos interrogan, son consignados en el mismo mapa que él, ambos sistemas se aplican uno sobre otro, como las dos mitades de una naranja».¹¹⁴⁴

Lo tocante y lo tocado se superponen en la unidad de mi experiencia del mundo. Lo que Merleau-Ponty ha descubierto hasta ahora, en esta exploración de la visión y del tacto, son tres cosas, «tres dimensiones que se entrecruzan pero son distintas: un tacto de lo liso y lo rugoso, un tacto de las cosas –un sentimiento pasivo del cuerpo y de su espacio– y, finalmente, un verdadero tacto del tocar».¹¹⁴⁵ Para Merleau-Ponty, «todo lo visible está tallado en lo tangible», y por tanto, no solamente hay un entrelazarse, «superposición y atravesamiento de territorio»¹¹⁴⁶, del tocar con lo tocado, sino que también se da entre lo visible y lo tangible y entre el ver y el tocar: «puesto que el mismo cuerpo ve y toca, visible y tangible pertenecen al mismo mundo».¹¹⁴⁷ Para Merleau-Ponty,

«Es una maravilla demasiado inobservada que todo movimiento de mis ojos – más aún, todo desplazamiento de mi cuerpo– tiene lugar en el mismo universo visible que por ellos detallo y exploro, como inversamente, toda visión tiene

¹¹⁴³ Ibid., p.122.

¹¹⁴⁴ Idem.

¹¹⁴⁵ Idem.

¹¹⁴⁶ Idem.

¹¹⁴⁷ Idem.

lugar en alguna parte dentro del espacio táctil. Hay un relevamiento doble y cruzado de lo visible dentro de lo tangible y de lo tangible dentro de lo visible, los dos mapas están completos y, sin embargo, no se confunden». ¹¹⁴⁸

Hay un relevamiento *doble y cruzado*, significa que se cruza lo visible y lo tangible y lo tangible y lo visible. Hay una doble direccionalidad entre un término y el otro, pero –y esto es fundamental– *no se confunden*. La doble direccionalidad no implica una simetría en el resultado del cruce: porque la percepción es temporal y no hay superposición de los dos mapas, este cruce entre lo visible y lo tangible no es exactamente simétrico y equivalente al cruce entre lo tangible y lo visible.

El vidente está inscrito, habita ese mundo tangible y visible, puesto que él mismo es visible y tangible, no es «extraño al mundo que mira». ¹¹⁴⁹ Y es visible a otro que ve, también desde un lugar siempre cambiante, móvil e inmerso en el mundo. Llegados a este punto, Merleau-Ponty recapitula: «el que ve sólo puede poseer lo visible si este lo posee, si *es parte de él*, si por principio, según lo prescrito por la articulación de la mirada y de las cosas, él es uno de los visibles, capaz, por una singular inversión, de verlos, siendo uno de ellos». ¹¹⁵⁰ En una nota a pie de página, Merleau-Ponty comenta este “ser parte de él” diciendo: «la *urpräsentierbarkeit* (“presentabilidad” primaria, originaria) es la carne». ¹¹⁵¹ Es decir, la carne es esta “presentabilidad” originaria, en el sentido de cómo algo se presenta, se hace presente, en espacio y tiempo, en el sentido también de principio, como inicio y articulación. Y esa “presentabilidad” originaria es una relación entre lo visible y el que ve, como veíamos, que es relevamiento «doble y cruzado» ¹¹⁵²:

«Se comprende entonces porqué, a la vez, vemos las cosas, en su lugar, donde ellas están según su ser, que es mucho más que su ser-percibido, y estamos alejados de ellas por toda la consistencia de la mirada y del cuerpo: es que esa distancia no es lo contrario de esa proximidad, está profundamente en consonancia con ella, es sinónimo de ella. Es que la consistencia de la carne

¹¹⁴⁸ Idem.

¹¹⁴⁹ Idem.

¹¹⁵⁰ Ibid., p.123.

¹¹⁵¹ Idem.

¹¹⁵² Idem.

entre el vidente y la cosa es constitutiva de la visibilidad de ella y de la corporeidad de él; no es un obstáculo entre ambos, es su medio de comunicación». ¹¹⁵³

La carne es esa articulación, esa relación entre el vidente y la cosa y esa *relacionalidad* es constitutiva de su ser visible, de su ser vidente. En esa relación que es la carne se da la diferenciación. ¹¹⁵⁴ El vidente está en el corazón de lo visible, y al mismo tiempo, lejos de él: hay proximidad y distancia a un tiempo, porque lo visible tiene consistencia y, a la vez que el vidente está en medio de lo visible, lo visible está hecho para ser visto por un cuerpo. Veremos qué diferencia dibuja Merleau-Ponty, si es que lo hace, entre lo visible como ser vivo, lo visible que ve, lo visible humano que ve y habla y se asombra ante el mundo, y lo visible inerte, que no devuelve la mirada.

El cuerpo, dice Merleau-Ponty, «nos une directamente a las cosas por su propia ontogénesis, soldando así los dos esbozos que lo componen, sus dos labios: la masa sensible que él es y la masa de lo sensible de la que nace por segregación, y a la cual, como vidente, permanece abierto». ¹¹⁵⁵ Por su dehiscencia, el cuerpo nos lleva a las cosas, entre las que habita.

Merleau-Ponty advierte el peligro de estar haciendo una antropología –es decir proyectar en el mundo las estructuras de lo humano– al hablar de la carne de lo visible. Eso, más que hacer antropología, es, a nuestro parecer, caer en un antropomorfismo. Merleau-Ponty intenta salvar este peligro al afirmar que cuando habla de “ser carnal” es un «prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo, sintiéndolo sensible, es una muy notable variante, pero cuya paradoja constitutiva –la de ser cuerpo fenomenal y objetivo a la vez– ya está en todo lo visible». ¹¹⁵⁶ De lo que aquí se trata es de la “paradoja del Ser” no del hombre:

¹¹⁵³ Idem.

¹¹⁵⁴ María del Carmen López Sáenz hace la siguiente lectura de la noción de carne: «La *Carne* habrá de entenderse como lo irrelativo de toda relación o como generalidad en la que se gestan diferenciaciones por *écart*. Este núcleo de la intra-ontología merleau-pontiana nos permitirá interpretar la *Stiftung* como institución, que no requiere una conciencia constituyente y nos acerca a un universal concreto». LÓPEZ SÁENZ, María del Carmen, «Fenomenología de la coexistencia desde la identidad en las diferencias». En: *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la sociedad española de fenomenología*. Madrid: UNED, 2010. Núm. 7, p.261.

¹¹⁵⁵ Ibid., p.124.

¹¹⁵⁶ Idem.

«Puesto que lo visible total está siempre detrás, o después, o entre los aspectos que de él se ven, no tiene otro acceso que por una experiencia que, como él, esté completamente fuera de sí misma; es a este título, y no como portador de un sujeto cognoscente, que nuestro cuerpo comanda para nosotros lo visible, pero no lo explica, sólo concentra el misterio de su visibilidad dispersa».¹¹⁵⁷

En el artículo de Bannon que citamos antes se encuentran contrastados diferentes modos de entender el concepto de la carne, algunos de los cuales pueden contribuir a un antropomorfismo de la ontología merleau-pontiana y otros, pueden derivar en un animismo. La propuesta de Bannon¹¹⁵⁸ nos parece interesante –aunque no la suscribimos enteramente– pues, en lugar de entender la carne como una experiencia perceptiva (Dastur, Barbaras, Toadvine, Abram), la entiende desde una lectura heideggeriana de la ontología merleau-pontiana, lo que le permite concebirla basándose en una teoría general de los afectos, y como una red de relaciones constitutivas internas. Al final de este capítulo, analizaremos las distintas interpretaciones sobre el concepto de la carne y los peligros que cada una de ellas encierra.

Merleau-Ponty continúa con su reflexión introduciendo el problema del pensamiento. En efecto, ¿cómo un cuerpo sintiente sensible puede ser también pensamiento?¹¹⁵⁹ Para evitar los clásicos callejones sin salida del idealismo y del empirismo, propone comenzar por el cuerpo, por la experiencia viva del cuerpo, en lugar de «cederle la palabra»¹¹⁶⁰ a un cogito que habría que repensar:

«Decimos entonces que nuestro cuerpo es un ser de dos hojas: por un lado, cosa entre las cosas, y, por el otro, el que las ve y las toca; decimos, porque es evidente, que reúne en él esas dos propiedades, y su doble pertenencia al orden del “objeto” y al orden del “sujeto” nos devela, entre ambos órdenes, relaciones muy inesperadas».¹¹⁶¹

¹¹⁵⁷ Idem.

¹¹⁵⁸ Cf. BANNON, Bryan E., «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology», *Research in Phenomenology*, 2011; 41, 3. op. cit.

¹¹⁵⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p.124.

¹¹⁶⁰ Idem.

¹¹⁶¹ Idem.

¿Y cuáles son esas relaciones inesperadas? El cuerpo, como ya vimos, es cosa entre las cosas y al mismo tiempo “destaca entre ellas” y por ello, de algún modo, se aparta de ellas. Es visible “por derecho” y «cae bajo una visión a la vez ineludible y diferida».¹¹⁶² Aquí, Merleau-Ponty, con su habitual estilo de ahondar en una idea para encontrar su límite y traspasarla, nos desconcierta otra vez afirmando que esas relaciones inesperadas no se pueden resumir diciendo tan solo que el cuerpo «este hecho de dos hojas»¹¹⁶³, el cuerpo «no es fundamentalmente ni cosa sólo vista, ni sólo vidente, él es la Visibilidad, ora errante, ora reunida, y, a ese título (...) ve el mundo mismo, el mundo de todos».¹¹⁶⁴ Efectivamente, «hablar de hojas o de capas es nuevamente aplanar y yuxtaponer, bajo la mirada reflexiva, lo que coexiste en el cuerpo viviente y erguido».¹¹⁶⁵ En definitiva, es apartarse de la experiencia de las cosas, para entrar en el ámbito de la reflexión. Sin embargo, solamente podemos acercarnos a la experiencia a través del lenguaje, del uso metafórico de las palabras, de la expresión:

«Si se quieren metáforas, mejor sería decir que el cuerpo sentido y el cuerpo sintiente son como el reverso y el anverso, o también, como dos segmentos de un solo recorrido circular, que, por arriba, va de izquierda a derecha, y por debajo, de derecha a izquierda, pero que no es más que un único movimiento en sus dos fases. Pero todo lo que se dice del cuerpo sentido repercute en el sensible entero del que forma parte, y en el mundo».¹¹⁶⁶

Lo que se dice del cuerpo sintiente repercute y modifica el mundo del que forma parte. Esa es la relación entre los dos órdenes (el del sujeto y el del objeto) que no esperábamos encontrar: al tener que hablar sobre la experiencia viva de las cosas, al tener que buscar palabras, elaborar metáforas, crear imágenes, la palabra *afecta* también al sensible. Se trata de la paradoja de la expresión.

Con el fin de superar el idealismo y el empirismo, incluso toda la estructura de la

¹¹⁶² Idem.

¹¹⁶³ Idem.

¹¹⁶⁴ Idem.

¹¹⁶⁵ Idem.

¹¹⁶⁶ Idem.

representación de la metafísica clásica, la pregunta, entonces, tendría que ver con dirimir dónde poner los límites entre el cuerpo y el mundo. Para Merleau-Ponty lo que se da entre el cuerpo y el mundo es entrelazamiento:

«Hay inserción recíproca y entrelazamiento de uno en el otro. O más bien, si debemos renunciar una vez más al pensamiento por planos y perspectivas, hay dos círculos, o dos torbellinos o dos esferas concéntricas cuando yo vivo ingenuamente y, cuando me interrogo, débilmente descentradas una respecto a la otra».¹¹⁶⁷

Es decir, en el momento en que pongo atención, que es un modo de interrogar, de pensar, hay una desviación o *écart*. Hay un sutil distanciamiento entre mi cuerpo y el mundo. ¿Qué sucede en esa desviación? ¿Qué sucede con la aparición de la palabra? ¿Abre esa desviación un lugar para la ensoñación, la imaginación y la metáfora? ¿Es esa desviación, abierta por el asombro, por mi interrogación sobre el mundo, el intersticio donde aparece lo otro, el otro? ¿Es ese intersticio, también, el lugar donde toda expresión se origina?

Merleau-Ponty se pregunta qué ha encontrado al descubrir esa “adherencia” del vidente y de lo visible y responde que entre ambos hay Lo Visible en sí o un Tangible en sí, que no pertenecen ni al mundo ni al cuerpo:

«—así como de dos espejos que se enfrentan nacen dos series infinitas de imágenes encastradas que no pertenecen verdaderamente a ninguna de las dos superficies, puesto que cada una es sólo la réplica de la otra, y que hacen por eso una pareja, una pareja más real que cada una de ellas. — De modo que el vidente, atrapado por lo que ve, no ve más que a sí mismo: hay un narcisismo fundamental de toda visión. (...) Como lo han expresado muchos pintores, yo me siento mirado por las cosas, mi actividad es idénticamente pasividad».¹¹⁶⁸

Esta Visibilidad, esta Tangibilidad que Merleau-Ponty descubre en la relación de entrelazo, de quiasmo entre el cuerpo y el mundo, es lo que él llama “carne”: «Esta

¹¹⁶⁷ Ibid., p.126.

¹¹⁶⁸ Idem.

Visibilidad, esta generalidad de lo Sensible en sí, ese anonimato innato de Mí-mismo, es lo que llamábamos carne hace un momento».¹¹⁶⁹

Pero entonces, ¿es la carne un concepto, una idealización, o es, por el contrario, materia? ¿Es una substancia? Merleau-Ponty aclara inmediatamente estas cuestiones:

«La carne no es materia (...). Lo Visible tampoco es no sé qué material “psíquico” (...). De una manera general, no es hecho ni suma de hechos “materiales” ni “espirituales”. Tampoco es representación para un espíritu. (...) La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Sería necesario, para designarla, el viejo término de “elemento”, en el sentido en que se lo usaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa general*, a medio camino entre el individuo espaciotemporal y la idea, suerte de principio encarnado que importa un estilo de ser, en todas partes donde encuentra una parcela de él. La carne es, en este sentido, un “elemento” del Ser».¹¹⁷⁰

La carne está «a medio camino entre el individuo espaciotemporal y la idea». ¿Qué significa este «a medio camino entre»? ¿Está indicando una relación? ¿Qué significa este «suerte de principio encarnado que importa un estilo de ser»? ¿Significa que la carne es una relación entre el individuo y la idea, a través de la cual se produce la diferenciación?

Merleau-Ponty deja aquí muy claro que la carne no es el Ser, sino que es un “elemento” del Ser. ¿Podríamos entenderla como la relación de reversibilidad? ¿Podríamos entender la carne en tanto quiasmo entre el cuerpo y el mundo?

Merleau-Ponty prosigue con su caracterización de la carne: «No es hecho o suma de hechos, pero es adherente al lugar y al ahora. Mucho más: inauguración del dónde y del cuándo, posibilidad y exigencia del hecho, en una palabra, facticidad. Lo que hace que el hecho sea hecho».¹¹⁷¹ Hay una adhesión de la carne a la situación espaciotemporal: es facticidad. Y, además –añade Merleau-Ponty– es lo que hace que los hechos tengan sentido, «que los hechos parcelarios se dispongan alrededor de

¹¹⁶⁹ Idem.

¹¹⁷⁰ Ibid., p.126.

¹¹⁷¹ Ibid., p.127.

“algo”». ¹¹⁷² La carne es “cohesión”, es «visibilidad de principio» ¹¹⁷³ que «triumfa sobre toda discordancia momentánea». ¹¹⁷⁴ La carne es pues la relación, la visibilidad misma, que da cohesión a la fragmentariedad y a la dispersión de lo visible:

«Toda visión o todo visible parcial que fracasara allí definitivamente sería, de antemano, no anulado, lo que dejaría una laguna, sino mucho más: sería reemplazado por una visión y un visible más exactos, conforme al principio de visibilidad que, como una especie de horror al vacío, ya apela a la visión y a lo visible verdaderos, no como meros sustitutos de sus errores, sino también como su explicación, su relativa justificación, de tal modo que ellos están, como bien lo dice Husserl, no borrados, sino “tachados”». ¹¹⁷⁵

A estas extrañas conclusiones, dice Merleau-Ponty, se llega a través de este ejercicio de interrogación sobre la experiencia del ver y del tocar. De momento parece que ha salido por otra puerta distinta a la de la metafísica, distinta del idealismo y del empirismo, una puerta que no le conduce a callejones sin salida, sino a nuevas preguntas. Merleau-Ponty observa que la carne, a la que de pronto llama “campo” es ilimitada. Si ha podido observar ese “enroscamiento” entre su propio cuerpo y el mundo, se sigue que debe haber otros cuerpos que están también “animados” por esa relación: «Si hay una relación de lo visible consigo mismo que me atraviesa y se constituye en vidente, ese círculo que yo no hago, que me hace, ese enroscamiento de lo visible sobre lo visible, puede atravesar, animar otros cuerpos del mismo modo que al mío». ¹¹⁷⁶ Si puedo comprender que lo visible «es mi paisaje, (...) puedo comprender que en otras partes también se cierra sobre sí mismo, y que haya otros paisajes diferentes al mío. (...) El campo está abierto para otros Narcisos, para una “intercorporalidad”». ¹¹⁷⁷ Para poder sostener este salto entre la propia experiencia y la postulación de la existencia de otras experiencias similares, esta comunidad de Narcisos que es la “intercorporalidad”, es necesario poner el foco en la idea de que la relación de lo visible consigo mismo, esa reflexividad de lo visible, ese

¹¹⁷² Idem.

¹¹⁷³ Idem.

¹¹⁷⁴ Idem.

¹¹⁷⁵ Idem.

¹¹⁷⁶ Idem.

¹¹⁷⁷ Idem.

enroscamiento, no está ni en el mundo ni en el vidente, sino que *los atraviesa*. Los cuerpos son atravesados por la visibilidad, por la tangibilidad, y por eso puedo postular una intercorporalidad. Porque el hecho de ser visible y vidente a la vez es un hecho que se manifiesta porque soy visible para otro vidente. Somos ambos atravesados por la misma Visibilidad, pero cada uno compone su paisaje por ese enroscamiento de lo visto en quién ve. Hay que alejarse, dice Merleau-Ponty de un pensamiento que enseguida quiere separar el sujeto del objeto, que enseguida quiere poner a la conciencia a constituir el mundo. Hay que volver a esa «unidad prerreflexiva y preobjetiva»¹¹⁷⁸, admitir que «mi cuerpo sinérgico no es un objeto»¹¹⁷⁹:

«[mi cuerpo] reúne en haz las “conciencias” adherentes a sus manos, a sus ojos, mediante una operación que es, respecto de ellas, lateral, transversal, admitiendo que “mi conciencia” no es la unidad sintética, increada, centrífuga de una multitud de “conciencias de...” igualmente centrífugas, sino que es sostenida, sustentada, por la unidad prerreflexiva y preobjetiva de mi cuerpo».¹¹⁸⁰

Hay una unidad previa, en la que se componen la visibilidad de un ojo con el otro, la tactibilidad de una mano y la otra, mi paisaje y el de los otros:

«Lo que significa que cada visión monocular, cada tacto por una sola mano, a la vez que tiene su visible, su táctil, está vinculado con cada otra visión, con cada otro tacto, a fin de constituir con ellos la experiencia de un solo cuerpo ante un solo mundo, por una posibilidad de reversión, de reconversión de su lenguaje en el de ellos, de traslado y de inversión, según la cual el pequeño mundo privado de cada uno está, no yuxtapuesto al de todos los demás, sino rodeado por él, extraído de él, y todos juntos son un sintiente en general, ante un Sensible en general».¹¹⁸¹

Si esto sucede respecto a la unidad prerreflexiva de mi cuerpo, se pregunta Merleau-

¹¹⁷⁸ Idem.

¹¹⁷⁹ Idem.

¹¹⁸⁰ Ibid., p.128.

¹¹⁸¹ Idem.

Ponty, si hay esta «generalidad que hace la unidad de mi cuerpo, ¿porque no lo hace accesible a otros cuerpos?»¹¹⁸² Solamente se puede pensar la sinergia entre mi cuerpo y el de los otros, cuando dejo de pensar «en el sentir como pertenencia a una misma conciencia». En el encuentro con el otro se da una relación de reversibilidad, gracias a la cual tenemos la experiencia inmediata, prerreflexiva, de participar de un mundo común, no soy ajeno totalmente a la experiencia del otro, porque hay una visibilidad que nos atraviesa a ambos. Esa relación de reversibilidad, no confunde mi posición con la del otro, sino que la compone: «con la reversibilidad de lo visible y de lo tangible, lo que se nos abre es entonces, si no aún lo incorpóreo, al menos un ser intercorpóreo, un ámbito presumible de lo visible y lo tangible, que se extiende más lejos de lo que actualmente veo y toco».¹¹⁸³ Para Merleau-Ponty este vínculo, esta relación de composición (co-posición), este ser intercorpóreo, elimina el problema del *alter ego*: «No hay aquí un problema de *alter ego*, porque no soy *yo* quien ve, no es él quien ve, sino una visibilidad anónima que nos habita a ambos».¹¹⁸⁴

En resumen,

«Hay un círculo del tocado y el tocante, el tocado aprehende al tocante; hay un círculo de lo visible y del vidente, el vidente no carece de existencia visible; hay incluso inscripción del tocante en lo visible de lo vidente en lo tangible y, de manera recíproca, hay finalmente propagación de esos intercambios a todos los cuerpos del mismo tipo que yo veo y toco –y esto por la fundamental fisión o segregación del sintiente y de lo sensible que, lateralmente, hace comunicar los órganos de mi cuerpo y funda la transitividad de un cuerpo a otro».¹¹⁸⁵

Hay un Ser común, previo a la reflexión, un Ser salvaje, en el cual se origina la diferenciación por fisión y por segregación, fenómenos que permiten, a la vez, que haya transitividad entre los cuerpos. Esta relación de transitividad es la que Merleau-Ponty describe como reversibilidad.

El otro completa o más bien compone su campo de visión con el mío: «por otros ojos

¹¹⁸² Idem.

¹¹⁸³ Ibid., p.129.

¹¹⁸⁴ Idem.

¹¹⁸⁵ Idem.

somos plenamente visibles a nosotros mismos». ¹¹⁸⁶ La paradoja de la expresión se inicia «en el trabajo paciente y silencioso del deseo», cuando tacto y visión se aplican «al otro y a sí mismos [y] remontan hacia sus fuentes». ¹¹⁸⁷ ¿Qué significa esta enigmática alusión al deseo? ¿Es el deseo lo que nace de mi encuentro con el mundo y el otro? ¿Es un deseo de deseo o es un deseo de algo –conocimiento teórico o práctico? ¿Qué quiere decir Merleau-Ponty cuando afirma que la paradoja de la expresión –recordémoslo la paradójica tarea de llevar a la expresión la experiencia muda de las cosas– se inicia en el trabajo “paciente y silencioso” del deseo? ¿Significa que el deseo es aquello que mueve a la expresión? ¿Significa que el deseo trabaja pacientemente avivando incansablemente la expresión? ¿Es ese “remontar hasta las fuentes” el camino hacia esa “experiencia muda de las cosas”? ¿Qué relación guarda, entonces, el empeño filosófico como interrogación, como “paciente remontar hasta las fuentes” con otros desempeños expresivos como la literatura, la poesía, la pintura o la danza?

Baste por el momento con decir que esta alusión al deseo y al «acoplamiento del cuerpo a la carne del mundo» traslucen la concepción merleau-pontiana de la continuidad del cuerpo con el mundo y alimentan, quizás, ciertas interpretaciones animistas. Veremos cómo se puede pensar la carne del mundo no como un Ser salvaje animado y con visos humanos, sino como una malla de relaciones, quiasmos, que no son cruces exactamente simétricos, sino que producen diferencia en el vínculo. Veremos también cómo la expresión refleja también esta no-coincidencia, esta asimetría, la desviación que produce, a su vez, otros nodos relacionales.

Merleau-Ponty abordará ahora la relación de reversibilidad entre el cuerpo y la palabra y el pensamiento y la palabra. En efecto, nos advierte Merleau-Ponty,

«esta carne que se ve y se toca no es toda la carne, ni esta corporeidad masiva es todo el cuerpo. La reversibilidad que define a la carne existe en otros campos, incluso es en ellos incomparablemente más ágil, y capaz de instalar entre los cuerpos relaciones que, esta vez, no sólo ampliarán, sino que, esta vez, franquearán definitivamente el círculo de lo visible». ¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁶ Ibid., p.130.

¹¹⁸⁷ Idem.

¹¹⁸⁸ Idem.

En este fragmento vemos claramente cómo la carne no puede ser entendida como materia, ni como sustancia, ni como Ser, incluso tampoco como experiencia perceptiva. La carne está definida por la relación de reversibilidad y esta relación se da en otros campos que se desplazan fuera del mundo percibido, fuera de lo visible: en el territorio de lo invisible que atañe a la palabra, al pensamiento y por tanto incluye también lo imaginario y lo irreal.

Del cuerpo, de ciertos movimientos que no son de traslación, nace la voz, una voz que oigo internamente y que está ligada al espesor de mi vida. Entre mi escucha y la voz del otro, entre la “fonación” y la “audición” se da la misma reflexividad que entre el tacto y la vista: «ellos tienen su inscripción sonora, las vociferaciones tienen en mí su eco motor. Esta nueva reversibilidad y la emergencia de la carne como expresión son el punto de inserción del hablar y del pensar en el mundo del silencio».¹¹⁸⁹ La reversibilidad entre escucha y palabra, hacen que la expresión emerja como carne, es decir, como relación, y en esta articulación o cruce entre escucha y palabra y emergencia de la expresión es donde se insiere/se inserta, también, otra reversibilidad: la del habla y la del pensamiento:

«En la frontera del mundo mudo o solipsista, allí donde, en presencia de otros videntes, mi visible se confirma como ejemplar de una universal visibilidad, nos acercamos a un sentido segundo o figurado de la visión, que será el *intuitus mentis* o idea, a una sublimación de la carne, que será espíritu o pensamiento. Pero la presencia de hecho de los otros cuerpos no puede producir el pensamiento o la idea si su semilla no está en el mío. El pensamiento es relación consigo y con el mundo tanto como relación con otro».¹¹⁹⁰

El pensamiento piensa el mundo, a sí mismo y al otro, y «es directamente en la infraestructura de la visión donde se lo debe hacer aparecer».¹¹⁹¹ Merleau-Ponty con esto último no propone una «génesis empirista del pensamiento», lo que busca es el centro, la unidad de la experiencia del mundo que liga las visiones y los pensamientos

¹¹⁸⁹ Idem.

¹¹⁹⁰ Ibid., p.131.

¹¹⁹¹ Idem.

dispersos.

Recapitulando:

«la carne de la que hablamos no es la materia. Es el enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que se evidencia especialmente cuando el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas, de manera que, simultáneamente, como tangible, desciende entre ellas, como tocante las domina todas y extrae de él mismo esa relación, e incluso esa doble relación por dehiscencia o fisión de su masa».¹¹⁹²

Una vez más: la carne se entiende como un sistema de relaciones de quiasmo y de reversibilidad entre el vidente y lo visible, lo tocante y lo tocado, entre lo visible y lo tocado. El cuerpo es ese nudo de relaciones, producidas en su propia masa por “dehiscencia” –apertura en dos– o “fisión” –desdoblamiento o multiplicación del núcleo– y la carne es ese sistema de relaciones con el que el cuerpo cuenta.

Se hace necesario en este punto establecer algunas distinciones que no parecen estar muy nítidas en el texto de Merleau-Ponty. El filósofo titula toda esta sección «El quiasmo» y sin embargo habla siempre de relaciones de reversibilidad. Pero ¿pueden estos dos conceptos ser intercambiables? La reversibilidad en termodinámica es la capacidad de un sistema termodinámico de experimentar cambios de estado físico resultando posible volver a su estado inicial. También se dice que algo es reversible cuando, conteniendo dos estados o aspectos, puede cambiar de uno a otro sin perder su unidad. Eso es lo que le sucede a un calcetín cuando le damos la vuelta. ¿Es la reversibilidad equivalente a la relación quiasmática? El quiasmo, como vimos al inicio de este capítulo parece ser un concepto más complejo, que incluiría la reversibilidad. Así lo expone Mario Teodoro Ramírez en el libro anteriormente citado: «El quiasmo es un esquema de pensamiento que nos permite concebir relaciones de una dualidad en términos de reciprocidad, relatividad, entrecruzamiento, complementariedad, superposición, encabalgamiento, empotramiento, reversibilidad, mutua referencia».¹¹⁹³ De este modo, el quiasmo no es monista ni dualista, es un “monismo

¹¹⁹² Ibid., p.132.

¹¹⁹³ RAMÍREZ, M. T., *La filosofía del quiasmo*, México D.F: FCE - Fondo de Cultura Económica. Recuperado de <https://elibro-net.sire.ub.edu/es/ereader/craiub/110695?page=41>.

dualista” o “un dualismo monista”. De nuevo en palabras de Mario Teodoro Ramírez:

«El quiasmo es una dualidad perfecta. El ser de un par en cuanto tal. Una relación productiva entre dos. La potencia de un entrelazo. La fuerza de una composición: dos que hacen uno, uno que es dos. Lo producido es a la vez irreductible a sus componentes e inseparable de ellos, no es una totalidad o una unidad a priori, una significación agregada a los dos componentes –esto supondría que ellos se encuentran previamente dados y son autosuficientes, cuando sólo existen en, y por, la relación–. El quiasmo es una “máquina abstracta”, una manera de ser puramente relacional». ¹¹⁹⁴

Así, el quiasmo es una figura que sirve para entender las relaciones en el tiempo, como devenir y proceso. Cuando Merleau-Ponty habla de reversibilidad, en ocasiones hace referencia a este tipo de relación, pero también utiliza los términos entrelazo, dehiscencia, entrecruzamiento. En ocasiones no está claro si Merleau-Ponty habla de una relación de reciprocidad o de complementariedad, pero lo que sí que parece estar claro es que en esa relación dual hay una diferenciación y no una identificación ni una oposición. La carne se entiende en este contexto como elemento, como «emblema concreto de una manera de ser en general» ¹¹⁹⁵, como sistema de relaciones, como maya de las reversibilidades. Pero la reversibilidad, nos advierte Merleau-Ponty, no se realiza nunca, es siempre inminente:

«Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar a mi mano derecha tocando las cosas, pero nunca logro la coincidencia; esta se eclipsa en el momento de producirse, y siempre se da una de dos: o mi mano derecha pasa realmente a condición de tocada, pero entonces se interrumpe su captación del mundo, o bien ella la conserva, pero entonces yo no la toco realmente a ella, sólo palpo con mi mano izquierda su envoltorio exterior». ¹¹⁹⁶

Este fragmento es de suma importancia para entender la fuerza del concepto de

¹¹⁹⁴ Ibid., p.45.

¹¹⁹⁵ Idem.

¹¹⁹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, op.cit., p.133.

reversibilidad en el contexto de las relaciones quiasmáticas: cuando creemos encontrar una coincidencia en la reversibilidad de lo tocado y de lo tocante, de lo vidente y de lo visible, de la palabra y del pensamiento, siempre parece producirse un desvío a último momento, hay un desencaje, un descentramiento, una diferencia. No hay fusión entre ambos términos, sino más bien una fisión que se produce justo cuando parecía haber convergencia. Por eso nunca está todo visto, ni tocado, ni todo pensado. Por eso, la reversibilidad no es solamente espacial, sino que también y eminentemente temporal. Si la estructura del quiasmo, que incluye la reversibilidad, nos permite pensar la expresión y la alteridad es precisamente porque manifiesta la diferenciación y el *écart*. Los dedos y los ojos seguirán buscando, las palabras seguirán intentando inscribir la diferencia, como dice Derrida¹¹⁹⁷, la filosofía seguirá pensando, porque el deseo nace de la diferencia, de la distancia, de la no coincidencia. La expresión es la manifestación de este desajuste entre mi visión y lo visible, mi percepción y mi propio cuerpo, mis ojos y los ojos del otro, como pasividad y actividad a un tiempo, que a la vez genera mundo.

No es vana la impotencia que se siente, dice Merleau-Ponty, al constatar la experiencia de la no-coincidencia:

«Porque si esas experiencias nunca se recubren exactamente, si escapan en el momento de unirse, si siempre hay en ellas algo “movido”, una “distancia”, es precisamente porque mis dos manos forman parte del mismo cuerpo, porque este se mueve en el mundo, porque yo me oigo tanto desde dentro como desde afuera; experimento, y todas las veces que yo así lo quiero, la transición y la metamorfosis de una de esas experiencias en la otra, y sólo es como si la bisagra entre ellas, sólida, inmovible, permaneciera irremediabilmente oculta para mí».¹¹⁹⁸

Esa articulación no es “vacío ontológico”: «es la presión cero entre dos sólidos que los hace adherirse uno contra el otro».¹¹⁹⁹ Es decir, es una relación de adherencia, de reversibilidad. De quiasmo. A la vez que Merleau-Ponty nos habla con estas

¹¹⁹⁷ Cf., DERRIDA, Jaques, *Espolones: los estilos de Nietzsche*, Valencia: Pre-textos, 1981.

¹¹⁹⁸ Idem.

¹¹⁹⁹ Idem.

imágenes que sugieren contacto, proximidad e intimidad, de pronto trae al discurso la idea de horizonte. El horizonte aparece en este punto del texto como «un nuevo tipo de ser, un ser de porosidad, de potencialidad o de generalidad, y aquel ante quien se abre el horizonte queda preso en él, englobado».¹²⁰⁰ Horizonte y adherencia, distancia y contacto. ¿Cómo ambas dimensiones son esa articulación, ese hiato del que hablábamos más arriba? Pareciera que Merleau-Ponty habla del horizonte como del Ser y en cambio la carne, –elemento del Ser– es más bien vista como ese sistema de relaciones. ¿Es esto así?

Merleau-Ponty nos introduce ahora en la difícil tarea de dilucidar la conexión entre lo visible y lo invisible. Para ello echa mano de la obra de Proust con el fin de reflexionar con ella sobre este vínculo: «La literatura, la música, las pasiones, pero también la experiencia del mundo visible es, no menos que la ciencia de Lavoisier y de Ampere, la exploración de un invisible y, como ella, develamiento de un universo de ideas. Simplemente, ese invisible, esas ideas, no se dejan, como las de aquellos, desprender de las apariencias sensibles, ni erigir en positividad secundaria».¹²⁰¹ La diferencia que quiere señalar Merleau-Ponty entre la expresión artística y la expresión científica, reside en que las ideas científicas quisieran desvelar algo oculto en el mundo sensible, buscando siempre el mejor ángulo para observar, como si esas apariencias algún día nos fueran a revelar por completo cierto aspecto del mundo; las ideas que se forman en la expresión artística, si bien aquí también las apariencias «son el disfraz de “fuerzas” y de “leyes” desconocidas»¹²⁰², simplemente muestran el secreto. En la expresión artística «no hay visión sin pantalla: las ideas de las que hablamos no serían mejor conocidas por nosotros si no tuviéramos cuerpo ni sensibilidad; justamente entonces nos serían inaccesibles».¹²⁰³ Una música, una relación de luz, una combinación de gestos, como «tampoco una “idea de la inteligencia”, no se agotan por sus manifestaciones: *como ideas*, sólo pueden sernos dadas en una experiencia carnal».¹²⁰⁴ Cada vez que se expresa una idea, en la forma sensible que sea, palabra, sonido, luz, color, esta no es más –ni menos– que una aproximación a esa idea, una versión. En Proust, cuando Swann recuerda la “frasescita” musical o la escucha, recibe

¹²⁰⁰ Ibid., p.134.

¹²⁰¹ Idem.

¹²⁰² Ibid., p.135.

¹²⁰³ Idem.

¹²⁰⁴ Idem.

de golpe esa «dulzura retraída y friolenta que constituye su esencia o sentido»¹²⁰⁵, pero «cuando piensa esos signos y ese sentido, él ya no tiene la “frasecita” misma, sólo tiene “simples valores”»¹²⁰⁶.

«Así, es esencial para este tipo de ideas estar “veladas de tinieblas”, “aparecer bajo un disfraz”. Ellas nos dan la seguridad de que “la gran noche impenetrable y desalentadora de nuestra alma” no es un vacío, no es una “nada”; pero esas entidades, esos ámbitos, esos mundos que la tapizan y la pueblan, y de los que ella siente la presencia como la de alguien en la oscuridad, ella los ha adquirido por su intercambio con el visible al que están sujetos».¹²⁰⁷

En la expresión artística las ideas están “parapetadas” detrás de lo sensible,

«su textura carnal nos presenta la ausencia de toda carne: es una estela (...) una especie de huevo, una especie de adentro, de ausencia, una negatividad que no es una nada. (...) No vemos, no oímos las ideas, ni siquiera con el ojo del espíritu o el tercer oído: y sin embargo ahí están, detrás de los sonidos o entre ellos, detrás de las luces o entre ellas, reconocibles por su manera siempre especial, siempre única, de parapetarse tras ellos».¹²⁰⁸

Lo visible y lo invisible se encuentran, en Merleau-Ponty, íntimamente ligados en la creación artística y en general en toda expresión:

«Con la primera visión, el primer contacto, el primer placer, hay iniciación, es decir, no posición de un contenido, sino apertura de una dimensión que ya no podrá cerrarse, establecimiento de un nivel al que, de ahora en más, será referida toda nueva experiencia. La idea es ese nivel, esa dimensión, por ende, no un invisible de hecho, como un objeto oculto detrás de otro, ni tampoco un invisible absoluto que nada tuviera que ver con lo visible, sino lo invisible de este mundo, el que lo habita, lo sostiene y lo hace visible, su posibilidad

¹²⁰⁵ Idem.

¹²⁰⁶ Idem.

¹²⁰⁷ Idem.

¹²⁰⁸ Ibid., p.136.

interior y propia, el Ser de ese siendo».¹²⁰⁹

Las ideas que la expresión artística trasluce, esa «ausencia circunscrita»¹²¹⁰, «no las poseemos, ellas nos poseen a nosotros».¹²¹¹ El trabajo de expresión traza relaciones en lo sensible, moldea la luz, el sonido, la palabra, y las hace aparecer en el mundo como una apertura, porque son como huellas de lo indescifrable. Las ideas están entrañadas en lo sensible, se hacen visibles en las texturas, los ritmos, las temperaturas del color, los gestos, compuestos según lejanías y proximidades, superposiciones, gradientes, transparencias, relaciones que nos inician, que nos poseen y que segregan, vierten al mundo, algo “otro”. Si bien es cierto que hay expresiones que pretenden redundar en lo mismo, en lo dicho, que no buscan decir, sino dejar dicho, con todo, siguen guardando una relación íntima con lo invisible, siguen circunscribiendo cierta ausencia.

La expresión pone de manifiesto nuestra pasividad: somos atravesados por ella, nos sacude, sacude nuestra carne, nuestros cuerpos:

«Hay una idealidad rigurosa en experiencias que son experiencias de la carne; los momentos de la sonata, los fragmentos del campo luminoso adhieren uno a otro por una cohesión sin concepto, que es del mismo tipo que la cohesión de las partes de mi cuerpo, o la de mi cuerpo y el mundo. ¿Mi cuerpo es cosa, es idea? No es ni una ni otra, siendo modelo de las cosas. Tendremos entonces que reconocer una idealidad que no es ajena a la carne, que le da sus ejes, su profundidad, sus dimensiones».¹²¹²

Para Merleau-Ponty, entender de este modo lo que opera en la expresión es recusar, de entrada, la distinción dualista entre visible e invisible. Hay, entre ambos, una relación de quiasmo, de “dualidad perfecta”, como veíamos más arriba: «la superficie de lo visible, está en toda su extensión duplicada por una reserva invisible»¹²¹³, hay

¹²⁰⁹ Idem.

¹²¹⁰ Idem.

¹²¹¹ Idem.

¹²¹² Idem.

¹²¹³ Ibid., p.137.

una entrelazamiento entre lo visible y lo invisible, «en nuestra carne, como en la de las cosas, lo visible, actual, empírico, óptico, por una especie de repliegue, de invaginación, o de tapizado, exhibe una visibilidad, (...) un estilo alusivo, elíptico como todo estilo, pero como todo estilo inimitable, inalienable».¹²¹⁴ Lo visible, exhibe su visibilidad, aparece, y su forma de aparecer, su forma de mostrarse es única, es el emblema de la diferencia en cuanto diferencia, de lo otro en tanto otro. La aparición de la visibilidad como estilo, como diferencia, no sólo se da en la expresión artística, se da en cualquier manifestación expresiva: así, el otro, con su forma de mirar, de moverse, expresa su estilo, su visibilidad absolutamente única.

Lo que se trata de saber ahora es cómo de la idealidad de horizonte, esa idealidad que se manifiesta en la visibilidad, en el estilo, se pasa a la idealidad pura. Cómo se agrega a la «generalidad natural del cuerpo y del mundo»¹²¹⁵, a una «generalidad creada, a una cultura, a un conocimiento que retoma y rectifica la primera».¹²¹⁶ A esta cuestión Merleau-Ponty responde:

«Digamos solamente que la idealidad pura no es ella misma sin carne, ni libre de las estructuras de horizonte: vive de ellas, aunque se trate de otra carne y de otros horizontes. Es como si la visibilidad que anima al mundo sensible emigrara, no afuera de todo cuerpo, sino a otro cuerpo, menos pesado, más transparente, como si cambiara la del cuerpo por la del lenguaje, y quedara por ello momentáneamente exenta, pero no definitivamente libre, de toda condición. ¿Por qué no admitir que el lenguaje (...) puede sostener un sentido por su propia disposición, captarlo en sus propios tejidos; que lo hace sin excepción cada vez que es lenguaje conquistador, activo, creador, ¿cada vez que algo (en el sentido fuerte) es dicho?»¹²¹⁷

Vemos en este fragmento esta distinción que ya habíamos hecho más arriba entre el horizonte, como estructura del Ser y la carne como elemento y sistema de relaciones de reversibilidad, y que estos dos aspectos del Ser operan en la idealidad pura, aunque de otro modo. La visibilidad del mundo sensible “emigra” al lenguaje, un cuerpo más

¹²¹⁴ Idem.

¹²¹⁵ Idem.

¹²¹⁶ Idem.

¹²¹⁷ Idem.

transparente, sin peso. ¿Puede entonces el lenguaje, que también hace visible la idealidad, lo invisible, decir en el sentido fuerte, conquistar nuevas apariciones de lo invisible, según su propio tejido, según sus propias configuraciones? Ya veíamos en anteriores capítulos, en nuestra lectura de *La prosa del mundo* y en otros textos relacionados con el lenguaje la distinción merleau-pontiana entre un lenguaje que reitera lo dicho y un lenguaje “conquistador de verdad”, “operante”. Aquí Merleau-Ponty retoma este tema, a la luz de las cuestiones ontológicas que afloran cuando hay un cuestionamiento de la fe perceptiva hecho en el seno de nuestra experiencia del mundo y de la vida. En el lenguaje, también se da una relación de quiasmo con el pensamiento, con la idea. Al pensar, las ideas «animan mi habla interior»¹²¹⁸ a la vez que permanecen «más allá de las palabras»¹²¹⁹, no porque están ocultas, sino porque:

«son esa cierta distancia, esa diferenciación nunca acabada, esa apertura siempre por rehacerse entre el signo y el signo, así como la carne, decíamos, es la dehiscencia del vidente en visible y de lo visible en vidente. Y, como mi cuerpo sólo ve porque forma parte de lo visible en que nace, el sentido al que da acceso el arreglo de los sonidos repercute en él».¹²²⁰

Si la palabra es capaz de decir algo, no es porque guarde el orden y la estructura que el lingüista ve en él, es porque se repliega sobre sí misma: la palabra operante es capaz de reflejarse a sí misma, «es la región oscura de donde viene la luz instituida, como el silencioso reflejarse del cuerpo sobre sí mismo es lo que llamamos luz natural».¹²²¹ Así es cómo se da, recordémoslo, una reversibilidad inminente, nunca efectuada, entre el vidente y el visible, cuyo punto de cruce es lo que llamamos percepción, «así también hay una reversibilidad de la palabra y de lo que ella significa».¹²²² La significación es lo que viene a «sellar, cerrar, reunir, la multiplicidad de los medios físico, fisiológicos, lingüísticos de la elocución, y contraerlos en un solo acto».¹²²³ Y este acto «repercute en sus medios»¹²²⁴, es decir, opera una modificación en el

¹²¹⁸ Idem.

¹²¹⁹ Idem.

¹²²⁰ Ibid., p.138.

¹²²¹ Idem.

¹²²² Idem.

¹²²³ Idem.

¹²²⁴ Idem.

horizonte de donde emergió. Merleau-Ponty señala la tarea, a la que no llegó a poder entregarse, de descubrir cómo se pasa «del mundo mudo al mundo hablante».¹²²⁵ Lo que sí está claro para Merleau-Ponty es que «no se puede hablar de destrucciones ni de conservación del silencio».¹²²⁶ Y esto es así por esa relación de reversibilidad que observábamos entre el pensamiento y la palabra y que también opera entre las varias relaciones: el pensamiento y el mundo, el habla y el mundo, el habla y el otro:

«Cuando la visión silenciosa cae en la palabra y cuando, recíprocamente, la palabra, al abrir un campo de lo nombrable y de lo decible, se inscribe allí, en su lugar, según su verdad, en resumen, cuando ella metamorfosea las estructuras del mundo visible y se hace mirada de la mente, *intuitus mentis*, es siempre en virtud del mismo fenómeno fundamental de visibilidad que sostiene tanto la percepción muda como la palabra, y que se manifiesta por una existencia casi carnal de la idea, como por una sublimación de la carne».¹²²⁷

Es decir, la palabra está arraigada en el cuerpo y se inscribe en el mundo por el mismo fenómeno de visibilidad que se da en la percepción, por ello palabra y silencio mantienen también una relación de entrelazo inminente. Por ello mismo, no es posible decir que la palabra destruye el silencio o que el silencio es una exención de la palabra. Ambos están entregados el uno a la otra por una relación de dehiscencia. Así, la escucha y el habla también se entrelazan formando un entramado de significaciones. La filosofía, dice Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, «consiste en restituir una potencia de significar, un nacimiento del sentido o un sentido salvaje, una expresión de la experiencia que ilumina específicamente el campo especial del lenguaje».¹²²⁸ La filosofía es interrogar el nacimiento del sentido, expresar la experiencia que es el propio lenguaje.

Merleau-Ponty termina diciendo:

¹²²⁵ Ibid., p.139.

¹²²⁶ Idem.

¹²²⁷ Idem.

¹²²⁸ Idem.

«Como dice Valéry, el lenguaje es todo, puesto que no es la voz de nadie, es la voz misma de las cosas, de las ondas y de los vientos. Y lo que debe comprenderse es que, de una de estas ópticas a la otra, no hay trasposición dialéctica, no tenemos que reunir las en una síntesis: son dos aspectos de la reversibilidad que es verdad última».¹²²⁹

La reversibilidad como verdad última de la relación entre el lenguaje y el mundo y el lenguaje y el pensamiento, una verdad que queda de alguna manera abierta, puesto que no hay síntesis ni oposición entre ambos términos de la dualidad, no hay una relación de “mala dialéctica”, hay una relación de no-coincidencia, de reversibilidad inminente, de quiasmo.

Veremos a continuación con más profundidad diferentes interpretaciones sobre la noción de carne, lo cual clarificará un poco más nuestra propia lectura y nos ayudará a fundamentar mejor nuestra tesis.

8.5. *Chair*

El concepto de la *Chair* (en castellano “carne”¹²³⁰) como hemos ido viendo en nuestra lectura de *Lo Visible y lo Invisible* suscita muchas preguntas que han sido respondidas

¹²²⁹ Idem.

¹²³⁰ Vale la pena recuperar un poco el recorrido etimológico de la palabra *Chair*, que encontramos muy bien resumido en la tesis doctoral de María Mont Verdaguer, *Del Ver y del Decir en Merleau-Ponty*: «Si bien las palabras carne y *chair* mantienen, como suele ocurrir con las lenguas romances, un origen común, en este caso: *caro*, *carnis*, sus acepciones contemporáneas difieren, no tanto en su significado, como en el abasto de esta. En su versión latina, la palabra estuvo fuertemente caracterizada primero por la oposición a *animus* que le otorgó Séneca, y posteriormente, por la incipiente doctrina católica, que la asoció directamente a lo pecaminoso. En este proceso, la palabra se impregnó de un sentido moral y por lo tanto quedó embebida, si puede decirse así, de una semántica plenamente humana. Otra palabra latina incide entonces, en el desarrollo semántico de la palabra, se trata del término *vianda*, que significa y agrupa todo aquel alimento que ayuda (en el sentido de mantener) a la vida. En francés, que no en español, la palabra *vianda* desarrollará en los siglos XV y XVI, una acepción claramente alimenticia, y en concreto, aunque no de forma excluyente, será asociada a la carne de animales de sangre caliente, incluyendo la del ser humano. En todo caso, la aparición de la palabra crea una sinonimia con el término *chair*. Es por ello que, bajo los influjos históricos y católicos, ambas palabras empiezan a divergir; *chair* se relacionará principalmente entonces con la carne humana, mientras que *viande*, adoptará la acepción más alimenticia y, por tanto, animal.

En el caso de la lengua castellana, la palabra actual no es sino la forma acusativa del latín *caro carnis*, que dio directamente la actual *carne*. La influencia de la palabra *viande* francesa, trae consigo la implantación de la palabra a la lengua cervantina, pero la relega a su acepción alimenticia sin darle por ello la especificación “carnívora”. Así, en español, no existe la distinción entre carne humana o carne animal, que se fusiona en cambio en la misma palabra y provoca una aleación poco elegante». en MONT VERDAGUER, María, *Del Ver y del Decir en Merleau-Ponty*: disertación doctoral (tesis no

desde diferentes perspectivas, generando un intenso debate hasta la actualidad. Todo ello es un índice de cuán viva está todavía la filosofía de Merleau-Ponty y también, como muchos estudiosos opinan, cuán desconcertante y ambiguo es el concepto de la carne.

Estas dificultades pueden deberse, por una parte, a que la última obra de Merleau-Ponty quedó inacabada, y quizás, la noción de la carne hubiera adquirido una mayor definición si el filósofo hubiera terminado su propuesta; por otra parte, sin embargo, conociendo su lenguaje elusivo, y, precisamente, siendo fieles al modo de pensar interrogativo, hiperdialéctico que propone, sospechamos que aunque *Lo Visible y lo Invisible* fuera una obra acabada, la carne seguiría sembrando perplejidades, dejando espacio para la interrogación y la prolongación del pensamiento. Y ¿no era acaso esa la intención de la filosofía merleau-pontiana, la de no llegar a certezas –a un pensamiento positivo– sino la de alimentar el movimiento interrogativo?

En esta sección no nos ha interesado tanto ser exhaustivos sobre los diferentes enfoques que se han dado a la noción de la carne, sino más bien dibujar, a grandes rasgos, cuáles son las caracterizaciones que están en debate en la actualidad, con la voluntad de mostrar, también, cómo este pensamiento puede seguir provocando visiones y preguntas. En el marco de esta disertación esto es importante porque pone de manifiesto que la escritura merleau-pontiana hace lo que dice: busca reiteradamente, como una ola que acaricia la arena de la playa una y otra vez, a veces con más fuerza y vehemencia, y otras de forma más suave y calma, la expresión de un pensamiento que se manifiesta como una tarea siempre renovada. Y esa intimidad que tiene la ola con la arena de la playa, es lo que tiene su interrogación acerca de el otro, acerca de lo otro: con ese misterio aproximable pero nunca alcanzable que es la existencia muda de las cosas y la mirada y la presencia del otro.

Para emprender esta tarea hemos utilizado varias fuentes: por un lado, hemos abordado el famoso texto de Claude Lefort, «Flesh and Otherness»¹²³¹ que fue la

publicada). Universitat de Barcelona, 2008, p.15. A diferencia de Mont Verdaguer, hemos optado por usar la traducción al español (*carne*), aún a riesgo de perder ese matiz, pero en aras de una mayor fluidez en el texto. Cuando usamos el vocablo en francés es para resaltar su especificidad como concepto merleau-pontiano.

¹²³¹ LEFORT, Claude, «Flesh and Otherness», en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990.

conferencia inaugural del encuentro anual de 1987 del Merleau-Ponty's Circle y las réplicas al mismo¹²³². Por otro lado, a partir del artículo de Bannon, «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology»¹²³³, hemos explorado los diferentes puntos de vista en él expuestos sobre el concepto de carne –Irigaray, Dastur, Barbaras, Toadvine, Abram, Carbone –así como la interesante tesis del propio Bannon. Hemos también analizado el original y reciente artículo de Annabelle Dufourcq, «Happy Existentialist Metaphors: Merleau-Ponty's Flesh of the World and the Chandos Complex»¹²³⁴, que aporta una lectura muy en la línea de la propuesta en esta disertación. Y, por último, hemos hecho una lectura sobre la posición de Emmanuel De Saint-Aubert alrededor del concepto de la carne.

El objetivo de este apartado no es, como decíamos, ser exhaustivos en la exposición de todas las aproximaciones y de las lecturas del concepto de la *carne* merleau-pontiano, pero sí más bien trazar a grandes rasgos las diferentes tendencias interpretativas que han surgido en los estudios merleau-pontianos de los últimos años para contrastarlas con nuestra propia lectura. Esto nos sirve, por un lado, para tomar una cierta distancia con el texto merleau-pontiano y de este modo poder retornar a él con otras perspectivas, por el otro, y, como consecuencia de este gesto, quizás podremos encontrar un pensamiento nacido de la lectura, menos coincidente y más interrogativo, separación necesaria para lograr vislumbrar con un poco más de claridad, los impensados y las consecuencias de la propuesta merleau-pontiana.

Veamos en primer lugar qué dice el texto de Claude Lefort. En él, el discípulo de Merleau-Ponty, caracteriza la carne como génesis, como Nacimiento: «To think flesh, we must think a genesis that is a self-genesis, more precisely, to think something as a movement of self-begetting. No doubt, we are confronted with the image of birth».¹²³⁵ De entrada esta caracterización nos resulta cuanto menos sorprendente. Sin embargo,

¹²³² V.V.A.A., *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990.

¹²³³ BANNON, Bryan E., «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology», *Research in Phenomenology*, 2011; 41, 3. op. cit.

¹²³⁴ DUFOURCQ, Annabelle, «Happy Existentialist Metaphors: Merleau-Ponty's Flesh of the World and the Chandos Complex». En: *Humanities* [en línea]. [Basel, Switzerland]: MDPI, 2022. Núm. 11: 17 [consulta: 10 de agosto 2022]. Disponible en: <<https://doi.org/10.3390/h11010017>>.

¹²³⁵ LEFORT, Claude, «Flesh and Otherness», en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990, p.5. Traducción: [Para pensar la carne, tenemos que pensar una génesis que es una autogénesis, más precisamente, pensar algo como un movimiento de autogeneración. Sin duda, nos enfrentamos a la imagen del nacimiento].

si seguimos la lectura entendemos el punto de vista de Lefort: al intentar mostrar cómo la singularidad del ser perceptivo emerge de la propia masa de lo sensible, las imágenes merleau-pontianas hablan de un “extraño génesis”: en la formación de la singularidad del sensible, en su separación, se da “un enroscamiento”, “un redoblarse”, “una torsión sobre sí mismo”, “un *empiètement*” de manera que se produce un doble pliegue: «the body becoming at once sentient and sensible and distinct from external world that it continues to belong to, to adhere to». ¹²³⁶ Así, el sintiente siente el mundo desde el mundo mismo, y eso es así, dice Lefort, porque el sensible «es ya espeso, es ya carne». ¹²³⁷ Simultáneamente «what makes its thickness, its flesh, is the fact that the body communicates to the things its own divergence». ¹²³⁸ La paradoja está en que todo pasa, según Lefort, como si simultáneamente «the body emerged from the flesh of things and transported into the things the flesh of its own body. (...) Indeed, it is “a paradox of Being”». ¹²³⁹

Entendiendo así la carne, como génesis –*autogénesis*– y nacimiento, Lefort se enfrenta a tres problemas: el primero, es que la ontología de la reversibilidad ignora la experiencia infantil. En los inicios de su vida, para el niño el problema del *alter ego* simplemente no existe, la experiencia del niño es muy distinta a la del adulto y por tanto no son reversibles. Para el niño, además, entre él y el mundo hay un tercero que actúa de mediador en su relación con las cosas y los otros. Bajo esta perspectiva, Merleau-Ponty se olvida del desarrollo de la vida y del proceso temporal, así como de las diferencias en las experiencias, que son consecuencia, precisamente, del hecho de que la experiencia está inserta en el tiempo.

En segundo lugar, esto significa que la visión no es “la apertura original” al mundo. El primer contacto del niño con el mundo, que es, en un inicio, la madre, es a través del sentido háptico, y en su formación, incluso después del nacimiento, el niño no tiene una experiencia de diferenciación clara del cuerpo materno, no hay distinción entre el adentro y el afuera: «Here then are two asymmetries, therefore

¹²³⁶ Idem. Traducción: El cuerpo se vuelve a la vez sensible y sensitivo y se distingue del mundo exterior al que sigue perteneciendo, adhiriéndose a él].

¹²³⁷ Cf., Idem.

¹²³⁸ Idem. Traducción: [Lo que hace su espesor, su carne, es el hecho de que el cuerpo comunica a las cosas su propia divergencia].

¹²³⁹ Idem. Traducción: [El cuerpo surge de la carne de las cosas y transporta a las cosas la carne de su propio cuerpo. (...) En efecto, es «una paradoja del Ser»].

irreversibilities, in the alterity of children, an irreversibility of name and law because of the mediation of “the third”, and an irreversibility of desire because between mother and infant there is no differentiation of perspectives». ¹²⁴⁰ Esta última irreversibilidad supone un problema para la tesis fenomenológica de la primacía de la percepción en la experiencia del mundo, porque, según Lefort, al darse esta confusión entre la madre y el niño, la experiencia del niño está siempre mediada por la de la madre, y esa mediación es anterior a su contacto perceptivo con el mundo, y, de hecho, se da en ese mismo contacto.

En tercer lugar, Lefort vislumbra otra asimetría: la que Melanie Klein ¹²⁴¹ y Freud señalan como la división entre “el objeto bueno” y el “objeto malo”. El niño responde a las cosas, mediado por los adultos de su entorno, que asignan valor a los objetos. El niño ya nace y crece a un “mundo domado”, con miedos, sistemas de valores, expectativas, que vienen de un lugar arcaico, anterior a su exploración del mundo a través de la percepción.

En definitiva, para Lefort, la carne como génesis y nacimiento, que se despliega en relaciones de reversibilidad, no podría explicar en sí misma la relación con el otro, en tanto otro, porque no se dan, en este esquema, relaciones asimétricas y por tanto no hay una verdadera diferencia. Para Lefort, falta “el tercero”, quién media y hace evidente la asimetría de las relaciones con el otro y muestra su irreductibilidad e irreversibilidad.

Recordemos que Lévinas –como veíamos en el capítulo en que analizamos el texto «El filósofo y su sombra»– aunque sin necesitar al tercero, también ve en el concepto de la carne un lugar de indistinción, de no-diferenciación. Asimismo, Lévinas apela a la relación asimétrica con el otro en tanto que otro, y en su postura radical, esta asimetría, además, sólo corre en un sentido. En efecto, el sentido del encuentro con el

¹²⁴⁰ JOHNSON, Galen E., «Introduction», en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990, p.xxiii. Traducción: [He aquí, pues, dos asimetrías, por lo tanto, irreversibilidades, en la alteridad de los niños, una irreversibilidad del nombre y de la ley por la mediación del “tercero”, y una irreversibilidad del deseo porque entre la madre y el niño no hay diferenciación de perspectivas].

¹²⁴¹ Sobre la distinción entre el “objeto bueno” y el “objeto malo”, Melanie Klein habla en su libro *Envidia y gratitud y otros trabajos*, especialmente en el artículo «Observando la conducta de los bebés».

otro es único: el otro me interpela a través del rostro y esa interpelación me sacude en su unidireccionalidad.

En la argumentación de Lefort sorprende, en primer lugar, que no haya tomado en cuenta la larga nota a pie de página que, en *Lo Visible y lo Invisible*, habla precisamente del “tercero”. En esta nota, Merleau-Ponty comenta el relato *La invitada*, de Simone de Beauvoir, en el que una pareja recibe a una invitada. La pareja se convierte en trío y en tres parejas, las relaciones se multiplican y lo cierto es que «el problema del otro no se limita al *del otro*, y menos aun cuando la pareja más estricta siempre tiene terceros como testigos». ¹²⁴² Tal es la relación triangular entre madre, hijo y padre, y en general toda relación. Para Merleau-Ponty «quizás habría que invertir el orden habitual de las filosofías de lo negativo y decir que el problema del otro es un caso particular del problema *de los otros*, la relación de alguien siempre mediatizada por la relación con terceros». ¹²⁴³ El otro, entonces, no es aquel que cuestiona mi vida, como para Sartre, sino aquel que “la forma”, «como la variante preferida de una vida que jamás ha sido solamente mía». ¹²⁴⁴ Como señala Dastur «we could say that Sartre remains caught in a very “masculine” point of view when understanding the relation with the other in terms of competition and reciprocal deprivation whereas Merleau-Ponty succeeds in seeing the same relation in a more “feminine” light as a giving birth to another self». ¹²⁴⁵ Más allá de si se comparte esta última apreciación de una atribución cultural de roles de género, Dastur visibiliza un punto importante en la concepción del problema del alter-ego en Merleau-Ponty: este se sale del esquema Hegeliano-Sartreano, que piensa al otro como un oponente, para pensar en una pluralidad, que comienza con la relación triangular.

En segundo lugar, bajo nuestro punto de vista, la interpretación de Lefort parte de una asimilación un tanto arriesgada entre la carne y la génesis, como *autogénesis*, o el

¹²⁴² MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, op. cit., p.80.

¹²⁴³ Idem.

¹²⁴⁴ Idem.

¹²⁴⁵ DASTUR, Françoise, «Merleau-Ponty and the Question of the Other». En: *Journal of the British Society for Phenomenology* [en línea]. Taylor and Francis online, 2008. Núm. 39:1, pp. 27-42 [consulta: 8 d'abril de 2022]. Traducción: [Podríamos decir que Sartre queda atrapado en un punto de vista muy “masculino” al entender la relación con el otro en términos de competencia y de privación recíproca mientras que Merleau-Ponty logra ver la misma relación bajo una luz más “femenina” como un dar a luz a otro yo].

nacimiento y estas nociones con la reversibilidad. Lefort, apoya su tesis en varios textos merleau-pontianos sobre todo en las notas de trabajo como estas: «Hacer un psicoanálisis a la Naturaleza: es la carne, la madre».¹²⁴⁶ Sin embargo, a nuestro modo de ver, y también, aunque con una argumentación un poco distinta, en la perspectiva de Dillon¹²⁴⁷, el error de Lefort está en privilegiar la mismidad en la noción de reversibilidad. Cómo ya veíamos cuando hablábamos acerca de la distinción entre quiasmo y reversibilidad o cuando veíamos las objeciones de Lévinas, si se comprende la reversibilidad como un repliegue de lo mismo (la carne) sobre lo mismo, sin atender al fenómeno de la dehiscencia, no se puede entender cómo un cuerpo sea sensible a sí mismo y a la vez pueda estar abierto a lo sensible, y cómo, además, esa distancia o *écart* opere en el contacto consigo mismo y en el contacto con los otros y el mundo. La figura del quiasmo viene a dar cuenta con más precisión de esa reversibilidad que ya no es coincidencia, homogeneidad, superposición –y, por tanto, no da lugar a la diferencia, y a lo otro como trascendencia– sino que es fisión, segregación y, por ende, alteridad. Esto se puede leer en las notas de trabajo que caracterizan la carne como «gestación de posibles»¹²⁴⁸ y como «segregación».¹²⁴⁹ Si entendemos de este modo la reversibilidad, entonces, quizás, podemos entender el nacimiento como “segregación”, “fisión”, “diferenciación” y en esa relación descubrir al otro como otro, como trascendencia. La madre no se confunde con el niño ni el niño con la madre, y precisamente por la asimetría de las relaciones entre el bebé y la madre, el adulto y el niño, es que se manifiesta la alteridad.

Por otro lado, también se podría argumentar que la relación quiasmática o de reversibilidad asimétrica o inminente, no tienen por qué asimilarse con una idea de origen, génesis o autogénesis, principio, en definitiva, de fundamento. ¿Por qué Lefort establece este vínculo, dándolo por sentado? A nosotros no nos parece tan evidente que la reversibilidad este necesariamente implicada en la génesis, tesis que también sostiene Madison.¹²⁵⁰ La reversibilidad, o para ser más precisos, el quiasmo, puede

¹²⁴⁶ Ibid., p.235.

¹²⁴⁷ Cf., DILLON, M.C., «Écart: replay to Claude Lefort's «Flesh and Otherness»». En: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990, p.14-26.

¹²⁴⁸ Ibid., p.221.

¹²⁴⁹ Ibid., p.219.

¹²⁵⁰ Cf., MADISON, «Flesh as Otherness», en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990, p. 27-34.

ser entendida simplemente como una relación, una relación que se da entre dos instancias en el seno de la experiencia. Si se entiende la carne como génesis, la argumentación puede caer, como para Madison cae la de Lefort, en un «realismo causal y empirista».¹²⁵¹ Para Madison, la función de la carne es doble: superar el solipsismo y el subjetivismo modernos e introducir la alteridad en el seno de la subjetividad.¹²⁵²

«Merleau-Ponty undertook a postmodern decentring of subjectivity in *The visible and the invisible*, but with no desire to rid philosophy of the notion of subjectivity itself. (...) Lefort is wrong to set a dispute between “flesh as reversibility” and “flesh as alterity”, for the meaning of the term flesh (...) is nothing other than the presence of the other in the same. The flesh is the trace of the other, the inscription of the other, in the subject's own selfhood. What flesh means is that the subject is for itself another».¹²⁵³

Si bien estamos de acuerdo en la idea que entrevé Madison en la filosofía merleau-pontiana de descentramiento de la subjetividad y de que no haya que oponer, como hace Lefort, la carne como reversibilidad a la carne como alteridad, sino que para Merleau-Ponty, la carne es justamente segregación y gestación de posibles, alteridad en la reversibilidad, nos parece que esta relación no está, precisamente, *centrada* en el sujeto. Esta relación, la carne (quiasmo y reversibilidad inminentes) que segrega la trascendencia de lo otro, del otro, opera en todas las relaciones que se dan en la experiencia –sintiente/sensible, pensamiento/palabra, yo/otro...– precisamente por dehiscencia.

Si la carne no es génesis, si da lugar a una subjetividad descentrada, parecería que lo que hay son posiciones siempre móviles, a distancias siempre distintas unas de otras, danzando. Lo que se da en esta intercorporalidad pregnante, a través de la

¹²⁵¹ JOHNSON, Galen E., «Introduction», en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990, p.xxiv, op. cit.

¹²⁵² Cf., Idem.

¹²⁵³ Ibid., p.xxv. Traducción: [Merleau-Ponty emprende un descentramiento posmoderno de la subjetividad en *Lo visible y lo invisible*, pero sin querer librar a la filosofía de la noción misma de subjetividad. (...) Lefort se equivoca al establecer una disputa entre la «carne como reversibilidad» y la «carne como alteridad», pues el sentido del término carne (...) no es otro que la presencia del otro en lo mismo. La carne es la huella del otro, la inscripción del otro, en la propia mismidad del sujeto. Lo que la carne significa es que el sujeto es para sí mismo otro].

reversibilidad, es un mundo común que, como defiende Levin¹²⁵⁴, configura el terreno de lo político y de nuestro sentido de justicia. Para Levin, también en respuesta a Lefort, la carne es intercorporalidad y reversibilidad que no subsume la alteridad en lo mismo, sino que, precisamente, manifiesta y hace necesaria, la alteridad del otro:

«Rather than being essentially isolated from others, which is how we have understood ourselves in the discourse of consciousness, we are as bodies, joined inseparably, inseparably bound, to others. What Merleau-Ponty shows us is the fact that it is *by grace of the flesh*, we are gathered with others into a primordial sociality». ¹²⁵⁵

Para Levin, Lefort piensa que la reversibilidad es un pliegue de lo mismo sobre lo mismo y eso es cierto pero incompleto: «The doubling back is actually made possible by the other: it is possible only because there is a real other, irreducible to the immanence of my own body of experience. Social coexistence is a dialectic of reversibility». ¹²⁵⁶ Solamente puedo reconocerme gracias a la presencia del otro. La reversibilidad, como “verdad” de la carne, es el suelo de la reciprocidad.

Si bien estamos de acuerdo con Levin en que en la reversibilidad se manifiesta la necesidad de la existencia del otro, para que se pueda dar ese movimiento reflexivo de auto-reconocimiento, discrepamos en la equivalencia que establece, sin justificarla, entre reversibilidad y reciprocidad. Como hemos ido viendo, la reversibilidad en Merleau-Ponty va ganando en complejidad con el desarrollo de su pensamiento, y si en un inicio señalaba más, o se podía entender más cerca de una relación de coincidencia, de homogeneidad, de simetría, poco a poco se va manifestando como reversibilidad inminente, nunca alcanzada, como desviación, écart, fisión, segregación. La reversibilidad siempre falla a último momento porque no hay coincidencia de lo mismo con lo mismo, porque hay diferencia. Por lo tanto, la

¹²⁵⁴ Cf. LEVIN, David Michael, «Justice in the flesh», *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990, p.35-44.

¹²⁵⁵ Ibid., p.40. Traducción: [En lugar de estar esencialmente aislados de los demás, que es como nos hemos entendido a nosotros mismos en el discurso de la conciencia, somos cuerpos, unidos inseparablemente, a los demás. Lo que Merleau-Ponty nos muestra es el hecho de que, por *gracia de la carne*, estamos unidos con los demás en una socialidad primordial].

¹²⁵⁶ Ibid., p.41. Traducción: [El desdoblamiento es en realidad posible por el otro: es posible sólo porque hay un otro real, irreducible a la inmanencia de mi propio cuerpo de experiencia. La convivencia social es una dialéctica de la reversibilidad].

reversibilidad no es exactamente reciprocidad (que sí es una relación de simetría), sino que manifiesta una precariedad y asimetría en las relaciones de lo mismo y lo otro. La cuestión entonces es, como señala Lévinas, en qué dirección se produce esa asimetría cuando el otro aparece, y cómo reconocer y priorizar esa asimetría como la cuestión fundamentalmente ética. La relación con el otro, en tanto que otro, no puede ser una relación de reciprocidad en que se da un intercambio simétrico, en el que espero una respuesta del otro equivalente a mi demanda, o que la responda según mis términos. Eso haría que el otro fuera entendido como mismo, no como otro. La relación ética es profundamente asimétrica, tengo que entender al otro como otro para ver que la única forma de responder a su interpelación es con la gratuidad de mi respuesta.

Hemos visto cómo Lefort entiende la carne como génesis, nacimiento y reversibilidad, y cómo esta ecuación y una comprensión de la reversibilidad como relación de coincidencia, de pliegue de lo mismo sobre lo mismo y de simetría en el entrelazamiento, puede suscitar problemas en la concepción de la alteridad. También hemos aportado diferentes réplicas a este punto de vista según los cuales, y entendiendo la carne más bien como una relación (de quiasmo, intercorporal), en la que se da un *écart*, desviación y asimetría –diferencia– es posible entender al otro como otro.

En esta misma línea va la tesis de Bannon, aunque su punto de partida es distinto: frente a las caracterizaciones de la carne como experiencia perceptiva –y que parten, por tanto, de una perspectiva fenomenológica (Barbaras, Dastur, Abram, Irigaray, Toadvine, Carbone)– propone entenderla en los términos de la filosofía heideggeriana, pasar del énfasis en el cuerpo vivido a una teoría general del afecto.¹²⁵⁷ Ya vimos en la primera parte de esta tesis la frágil relación que Merleau-Ponty guarda con la filosofía heideggeriana. Sin embargo, también vimos que hay una conexión innegable entre ambas filosofías, lo que le permite a Bannon trabajar con este supuesto. Su objetivo con este cambio de enfoque es poder sortear el animismo y el antropomorfismo, que son los escollos principales con los que se topan las caracterizaciones de la carne que parten del cuerpo vivido. Bannon, cita a Lawrence Hass, quien ha destilado tres categorías generales según las que se entiende la carne:

¹²⁵⁷ Cf., BANNON, Bryan E., «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology», *Research in Phenomenology*, 2011; 41, 3. op. cit.

como carnalidad –materia–, como reversibilidad y como un elemento del ser.¹²⁵⁸ Para Hass, según Bannon, la carne debe ser entendida no según una sola de estas categorías, ni tampoco como una unificación de estas. Hass propone entenderlas como «gestos expresivos» que componen «una multiplicidad conceptual deleuziana» lo que significa que:

«Since there is no *being* or *thing* that is flesh, the properties of flesh cannot be exhaustively enumerated and not reducible to one another. As a multiplicity, flesh is rather “a complex concept that will honor rather than deform the proliferate, over-spilling life of what he now calls “wild being” ».¹²⁵⁹

Para Bannon, si esto es así, la cuestión será dilucidar cuál es el sentido de esta multiplicidad, cómo se forma y qué rol juega en la ontología de Merleau-Ponty.¹²⁶⁰ Dastur, afirma Bannon, sigue esta línea, de acuerdo con Hass en que la carne no puede tener un significado unitario, pero que sin embargo se puede definir como “el nombre del ser de todo ser”, una nueva determinación de la esencia común de las cosas.¹²⁶¹ Ambas definiciones son posibles si se entiende la carne como un fenómeno eminentemente perceptivo y humano. Dastur atribuye esta confusión a que la filosofía merleau-pontiana parte de una perspectiva fenomenológica basada en la percepción y propone confrontarla con la postura, para ella más radical, de Heidegger y su manera de entender la apertura al mundo (*Weltoffenheit*). Según Dastur:

«The radicality of Heidegger derives from showing a way out of consciousness whereas the philosophy of flesh remains covertly dependent upon it. The thought to which she [Dastur] refers is found in section 29 of *Being and Time*, wherein Heidegger describes Dasein’s openness to the world as an “attunement”. For Heidegger, Dasein only has beings disclosed to it through how he is attuned to its surroundings through a mood, such that other beings appear to them in a particular way. (...) The connection between attunement

¹²⁵⁸ Ibid., p.338.

¹²⁵⁹ Idem. Traducción: [Puesto que no hay ningún ser o cosa que la carne sea, las propiedades de la carne no pueden ser enumeradas exhaustivamente ni reducibles unas a otras. Como multiplicidad, la carne es más bien «un concepto complejo que honrará en lugar de deformar la vida proliferante y desbordante de lo que ahora llama ser salvaje»].

¹²⁶⁰ Ibid., p.339.

¹²⁶¹ DASTUR, Françoise, «World, Flesh, Vision» en *Chiasms: Merleau-Ponty’s Notion of Flesh*, Sunny Press: Albany, 1996, p.33.

and disclosure leads Heidegger to assert that certain moods (angst, boredom, or love) disclose beings in such a way that Dasein's relationship to being as such becomes manifest». ¹²⁶²

Porque el humor no surge ni de “dentro” ni “sin” el Dasein, Heidegger puede afirmar que la afección, el humor, surge en la relación entre el mundo del Dasein – “el horizonte de significación” donde se encuentra situado el Dasein– la cosa encontrada y el Dasein. ¹²⁶³ Dastur afirma que la radicalidad de Heidegger reside en que este descubre la estructura que hace los afectos posibles en la experiencia, lo cual le permite prescindir de la conciencia, mientras que en Merleau-Ponty, al partir de la experiencia y hacer surgir de esta los afectos, no acaba nunca de poder salir de la conciencia, aunque la defina como una conciencia encarnada. Eso hace que la estructura sujeto-objeto de la metafísica clásica siga operando en la ontología de Merleau-Ponty, según Dastur: «The superiority of Heidegger, then, lies on conceiving of affects in terms of relations rather than as experiences of a subject». ¹²⁶⁴ Como Barbaras, Dastur entiende la carne como experiencia perceptiva reflexiva: «the experience of flesh is able to take place only on the terrain of perceptual faith». ¹²⁶⁵ Y sin embargo la carne hace ser al ser lo que es. Esto le lleva a concluir que tenemos experiencia de las cosas «como anexos o extensiones de nosotros». ¹²⁶⁶ Barbaras comparte con Dastur la idea de que la carne es el ser de todo ser al definirla como

¹²⁶² BANNON, Bryan E., «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology», *Research in Phenomenology*, 2011; 41, 3. op. cit., p.339. Traducción: [La radicalidad de Heidegger deriva de mostrar una salida de la conciencia, mientras que la filosofía de la carne se sigue dependiendo encubiertamente de ella. El pensamiento al que se refiere se encuentra en la sección 29 de *Ser y Tiempo*, donde Heidegger describe la apertura del Dasein al mundo como una «sintonía». Para Heidegger, al Dasein sólo se le revelan los seres a través de la sintonía con su entorno por medio de un estado de ánimo, de tal manera que los demás seres se le aparecen de una manera particular. (...) La conexión entre sintonía y revelación lleva a Heidegger a afirmar que ciertos estados de ánimo (la angustia, el aburrimiento o el amor) revelan a los seres de tal manera que la relación del Dasein con el ser como tal se hace manifiesta].

¹²⁶³ Cf., Idem.

¹²⁶⁴ Ibid., p.340. Traducción: [La superioridad de Heidegger, entonces, radica en concebir los afectos en términos de relaciones y no como experiencias de un sujeto]. Patôcka sitúa la originalidad del enfoque heideggeriano en que analiza la propia naturaleza del hombre como estructura ontológica, y eso le permite salir del subjetivismo: «La novedad del análisis heideggeriano de la conciencia moral reside en que lo realiza en términos ontológicos, estudia la conciencia en tanto que estructura ontológica del ser-ahí, la cual indispensablemente pertenece a la estructura de nuestro ser». PATOCKA, Jan, *Introducción a la fenomenología*, Barcelona: Herder, cop. 2005, op. cit., p.216.

¹²⁶⁵ DASTUR, Françoise, «World, Flesh, Vision» en *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, Sunny Press: Albany, 1996, p.35. Traducción: [La experiencia de la carne sólo puede tener lugar en el terreno de la fe perceptiva].

¹²⁶⁶ Cf., Idem.

«verdadero sinónimo de la visibilidad, que es el ser de todo ser»¹²⁶⁷, y también al entenderla como experiencia perceptiva, como horizonte perceptivo. Para Barbaras «hablar de la carne es concebir la presencia como horizonte y no al horizonte como horizonte de la presencia».¹²⁶⁸ Las cosas nos son presentes como horizontes: «there is only so much of a being that is present to us at any given time, and there will always be aspects of the being that are just beyond the horizon of its presence».¹²⁶⁹ Bannon afirma que entender la carne como el ser de todo ser y como estructura perceptiva trae consigo la conclusión de que el origen de la carne se encuentra en el cuerpo perceptivo. Y esa es la conclusión también a la que llega Luce Irigaray¹²⁷⁰, quien ve en el concepto de la carne merleau-pontiano, una estructura de indiferenciación donde no es posible la alteridad del otro. Como afirma Bannon, en la interpretación de Irigaray, «others and the world are made flesh in virtue of their being present for the perceiver».¹²⁷¹ Si esto es así, si todo el mundo está hecho de la misma carne que el sintiente, volvemos al circuito autocentrado de un sujeto que proyecta en el mundo su mismidad y no deja lugar a la alteridad. Para Butler¹²⁷², Irigaray cuestiona la noción de una totalidad de relaciones que subyace en la de carne merleau-pontiana y que, como Heidegger, lo que busca es salir de la tradición de la metafísica y de su distinción entre objeto y sujeto. Porque, si se da una totalidad de relaciones “ya establecidas”, se pregunta Irigaray en la lectura de Butler, ¿qué lugar hay para la interrogación de lo desconocido, de lo otro? Esta cuestión vuelve a hacer emerger un sujeto autorreflexivo que no admite diferencia ni alteridad.

Para Bannon, todas estas posturas –reforzadas por algunos fragmentos de los textos de Merleau-Ponty que tienen en común la idea de que la carne es experiencia

¹²⁶⁷ Cf., BARBARAS, Renaud, *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble : Millon, 1991, p.169.

¹²⁶⁸ Cf., *Ibid.*, p.173.

¹²⁶⁹ BANNON, Bryan E., «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology», *Research in Phenomenology*, 2011; 41, 3. op. cit., p.340. Traducción: [Sólo hay una parte de un ser que está presente para nosotros en un momento dado, y siempre habrá aspectos del ser que están más allá del horizonte de su presencia].

¹²⁷⁰ IRIGARAY, Luce, «Lo invisible de la carne: una lectura de Merleau-Ponty, Lo visible y lo invisible, El entrelazo-El Quiasmo» en *Ética de la diferencia sexual*, Castellón: Ellago, 2010.

¹²⁷¹ BANNON, Bryan E., «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology», *Research in Phenomenology*, 2011; 41, 3. op. cit., p.341. Traducción: [Los demás y el mundo se hacen carne en virtud de su presencia para el perceptor].

¹²⁷² Cf., BUTLER, Judith, «La diferencia sexual como una cuestión ética: alteridades de la carne en Luce Irigaray y Merleau-Ponty», en *Educação e Formação, Revista do programa de pós-graduação da Universidade Estadual de Ceará*, v.6, n.2, mayo 2021. op.cit.

perceptiva que emana del sujeto, y que, por tanto, Merleau-Ponty sigue sin superar el problema de la conciencia como sujeto trascendental– erran en su interpretación. Hay buenas razones para dudar de ella. La tarea de Bannon es la de mostrar que la interpretación tradicional según la cual la carne del cuerpo es anterior a la carne del mundo y de su origen, no es fructífera para entender la alteridad y salir del problema de la conciencia fundadora del mundo y que, por el contrario, el concepto de carne puede ser reformulado, si se muestra, como Carbone sugiere, «how flesh is a common denominator between the human body and other sensible beings without, as Irigaray cautions us against, situating that commonality in the perceiver itself or a monistic substance».¹²⁷³ Esto pasa por entender el pasaje de Merleau-Ponty de una fenomenología husserliana a una ontología heideggeriana, según Johnson¹²⁷⁴, idea que Bannon suscribe. Lo que Johnson sugiere, según la lectura que hace de él Bannon, es que se entienda en un sentido más general el concepto de carne «in terms of a “logic of internal relations” that will lead to an understanding of flesh as “event and process”».¹²⁷⁵ La carne, entonces, en lugar de ser entendida a través de la percepción, puede ser interpretada en términos de relación: «As an alternative to understanding the flesh of things in relation to a human body’s lived relation to its milieu, then, we might understand the flesh of things in terms of their constitutive internal relations».¹²⁷⁶ Esto puede ser leído en Merleau-Ponty si se entiende cómo se relaciona su pensamiento con la diferencia ontológica heideggeriana: mientras a Merleau-Ponty no le interesa mostrar la diferencia entre el Ser y los entes, sí que encuentra en él, como veíamos en la lectura de las *Notas de Curso de 1959-61*, y como cita Bannon, que hay «una relación móvil entre seres que no puede ser fijada».¹²⁷⁷ Bannon resume así su tesis:

¹²⁷³ BANNON, Bryan E., «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty’s Relational Ontology», *Research in Phenomenology*, 2011; 41, 3. op. cit., p.343. Traducción: [Cómo la carne es un denominador común entre el cuerpo humano y otros seres sensibles sin, como nos advierte Irigaray, situar esa comunalidad en el propio perceptor o en una sustancia monista].

¹²⁷⁴ Cf., JOHNSON, Galen, *The retrieval of the Beautiful, thinking through Merleau-Ponty’s aesthetics*, Evanston: Northwestern University Press, 2009.

¹²⁷⁵ *Ibid.*, p.34-35. Traducción: [En términos de una «lógica de las relaciones internas» que conducirá a una comprensión de la carne como «acontecimiento y proceso»].

¹²⁷⁶ BANNON, Bryan E., «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty’s Relational Ontology», *Research in Phenomenology*, 2011; 41, 3. op. cit., p.343. Traducción: [Como alternativa a la comprensión de la carne de las cosas en relación con la relación vivida del cuerpo humano con su entorno, podríamos entender la carne de las cosas en términos de sus relaciones internas constitutivas].

¹²⁷⁷ Cf., *Ibid.*, p.344.

«Precisely because the transcendental conditions for the apprehension of beings as beings affects the perception of the empirical world and vice versa, there will always be a mutable relationship between them, and the being of beings can only be grasped through a specific manner of appearing within perceptual field. Merleau-Ponty, then, can be said to accept the Heideggerian aletheic conception of truth as simultaneous disclosure-concealment. Additionally, since the flesh idea is formulated within the context of ontological difference, it will also not be synonymous with being itself even if there is an intimate relationship between the ontic and the ontological levels of analysis. In disambiguating flesh and being, we must also take care to avoid equating nature with either or using the concept to elide them».¹²⁷⁸

Y ¿cuál es la naturaleza de las relaciones que se dan en ese tejido fluido y móvil que es la carne? Merleau-Ponty la describe como *quiasmo*. La carne es la relación entre los cuerpos, y también la relación que se da entre los diversos fenómenos, como el tiempo, la palabra, la historia, el mundo. Como hemos visto al detenernos en la noción de quiasmo, Merleau-Ponty ve en ella una relación elusiva, una casi coincidencia que nunca se completa por el juego de distancias que en la relación quiasmática se manifiesta y que hace posible, en el fondo, toda experiencia. Ese *ècart* es lo que se manifiesta como expresión, y las descripciones de la carne de Merleau-Ponty, pueden ser entendidas, como señala Hass, parafraseado por Bannon, como gestos expresivos.¹²⁷⁹ Bannon pasa a diferenciar, bajo estas premisas, la carne del ser de los seres, de la naturaleza y del Ser. Baste con decir, para los propósitos de esta disertación, que toda la investigación de Bannon muestra cómo salir de un antropomorfismo y de un animismo en la interpretación de la noción de carne merleau-pontiana. Su perspectiva nos sirve para resituar dicha noción y poder

¹²⁷⁸ Idem. Traducción: [Precisamente porque las condiciones trascendentales para la aprehensión de los seres como seres afecta a la percepción del mundo empírico y viceversa, siempre habrá una relación mutable entre ellos, y el ser de los seres sólo puede ser captado a través de un modo específico de aparecer dentro del campo perceptivo. Se puede decir, pues, que Merleau-Ponty acepta la concepción *aletheica* heideggeriana de la verdad como revelación-ocultación simultánea. Además, dado que la idea de carne se formula en el contexto de la diferencia ontológica, tampoco será sinónimo de ser en sí, si bien exista una relación íntima entre los niveles de análisis óntico y ontológico. Al desambiguar la carne y el ser, también debemos tener cuidado de evitar equiparar la naturaleza con cualquiera de ellos o de utilizar el concepto para eludirlos].

¹²⁷⁹ Cf., Ibid., p.46.

entenderla como relación quiasmática –evitando todo purismo ontológico, del cual nos previene De Saint Aubert¹²⁸⁰– gesto que nos permite salir, esta vez sí, del solipsismo de la conciencia, y poder comprender desde ahí la alteridad como diferencia radical.

Aunque esta interpretación de la carne nos pueda resultar convincente, no deja, sin embargo, de resultar problemático el decidido paso que hace dar Bannon a Merleau-Ponty de una perspectiva fenomenológica a una perspectiva ontológica-heideggeriana. Quizás estamos más en consonancia con Annabelle Dufourcq, quien afirma en un reciente artículo¹²⁸¹ que la metáfora de la carne está en una frágil posición de vaivén y de ambivalencia entre un gnosticismo heideggeriano y sartreano y un holismo fenomenológico. Para Dufourcq, este «complejo de Chandos»¹²⁸², como denomina a esta indecibilidad entre estas dos posturas, hace que el concepto de la carne sea frágil y susceptible de críticas como la de Barbaras, que ve en esta noción una metáfora fallida. Para Dufourcq, sin embargo, es precisamente esta oscilación, esta paradoja interna, la que hace de este término una noción útil y relevante para comprender la relación entre la expresión, la construcción de metáforas y el Ser y cómo la imaginación es una parte esencial de él. En otras palabras, es la paradoja intrínseca a la noción de carne, la que la hace una noción viva, fluida, que genera y abraza la búsqueda expresiva como intrínseca e indisociable de la comprensión de nuestra experiencia del ser.

¹²⁸⁰ Cf., DE SAINT-AUBERT, Emmanuel, *Vers une ontologie indirecte, sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2006.

¹²⁸¹ Cf., DUFOURCQ, Anabelle (2022), «Happy Existentialist Metaphors: Merleau-Ponty's Flesh of the World and the Chandos Complex». *Humanities* 11: 17. <https://doi.org/10.3390/h11010017>.

¹²⁸² Recordemos al personaje de Hugo Von Hofmannsthal, Lord Chandos, en su famoso texto *Ein brief*. Lord Chandos parece moverse entre dos posiciones: por un lado, un retorno a la experiencia y al abandono del lenguaje para dar cuenta de ella, y por el otro, una tendencia a la interrogación que necesariamente involucra al lenguaje y su imposibilidad de dar cuenta de la experiencia. Dufourcq define así lo que ella llama complejo de Chandos: «Defino el complejo de Chandos como dos modelos opuestos que se repelen y, sin embargo, se apoyan necesariamente. Por un lado, sin el anhelo de unidad, la experiencia del flujo sensible nunca daría lugar a ninguna impresión de fragmentación, frustración, malestar o pérdida de sentido. Sin una mínima relevancia del lenguaje, la desesperación de Chandos ante lo inefable nunca soportaría descripciones tan exuberantes. Por otra parte, sin fragmentos y procesos individualizadores que operen en el flujo orgánico sensible, el Ser se reduciría a una totalidad muda y perfectamente autocoincidente: no habría realidad que experimentar ni siquiera añorar paradójicamente. Ninguna mediación, ningún drama, ningún efecto de extrañamiento. Chandos, en un régimen de dicha inocente, no escribiría nada». DUFOURCQ, Anabelle (2022), «Happy Existentialist Metaphors: Merleau-Ponty's Flesh of the World and the Chandos Complex». *Humanities* 11:17. <https://doi.org/10.3390/h11010017>, p.6. [Traducción nuestra].

De Saint-Aubert caracteriza nuestra apertura al ser como una apertura a una *indeterminación*¹²⁸³ polimorfa, indeterminación como prodigalidad desbordante de determinaciones, y, por tanto, inaprensible, o como ausencia de determinaciones que la hacen inaccesible. Estas dos maneras, en apariencia opuestas, de indeterminación, están, en realidad, siempre en juego, superpuestas en nuestra experiencia de apertura al ser. En Merleau-Ponty, la apertura se inclina más hacia esa indeterminación positiva, hacia lo inaprensible. El ser es, en la lectura de De Saint-Aubert de la ontología merleau-pontiana, también *relación*:

«L'êtr e s'annonce ainsi sous les diverses inscriptions de l'*invisible* merleau-pontien. Il est fond de (la figure), ce sur fond de quoi chaque chose (à commencer par autrui) se distingue, et émerge ainsi à son identité. Profondeur commune des êtres, il est ce qui est *entre* (les choses), les écarte et les relie à la fois. Il est *silence* du monde, non pas d'abord comme privation de bruit ou de parole, mais là aussi au sens de ce qui est entre (les paroles), et qui fait fond (de la parole et de la relation)». ¹²⁸⁴

Así, el ser es tercero incluido, envolvente-envuelto, engendrado-engendrante de nuestro lazos.¹²⁸⁵ El ser no es la substancia, aquello que se sostiene inmutable, es aquello que religa las cosas y las sostiene: «la portance de notre coexistence».¹²⁸⁶ La *portance*, como *tenance*, *co-tenance*, *contenance* (tenencia, co-tenencia y contención), es lo que da consistencia a la relacionalidad del ser, y nuestra experiencia del ser está arraigada en la percepción, animada por la fe perceptiva, explorada por la interrogación. Para De Saint-Aubert, la noción de ser en Merleau-Ponty rompe con la metafísica moderna, por ello el propio filósofo habla de ella como una ontología, y

¹²⁸³ Cf., DE SAINT-AUBERT, Emmanuel, «La chair ouverte à la portance de l'êtr e». En: *Alter* [en línea], Association Alter, Open edition Journals, 2015. Vol. 23/2015. Disponible en: <http://journals.openedition.org/alter/384>

¹²⁸⁴ Ibid., p.171. Traducción: [El ser se anuncia así bajo las diversas inscripciones de lo invisible merleau-pontiano. Es el fondo de (la figura), aquello contra lo que cada cosa (a partir de otras) se distingue, y así emerge a su identidad. La profundidad común de los seres es lo que se encuentra entre (las cosas), separándolas y conectándolas al mismo tiempo. Es el silencio del mundo, no principalmente como privación del ruido o del habla, sino también en el sentido de lo que está *entre* (las palabras), y que constituye la base (del habla y la relación)].

¹²⁸⁵ Cf., Idem.

¹²⁸⁶ Ibid., p.172. Traducción: [El alcance, el ámbito, lo que sostiene, de nuestra convivencia]. DE SAINT-AUBERT ha reflexionado mucho sobre el concepto de *portance*, de difícil traducción, pero que vendría a ser la capacidad de sostener.

revela una relación quiasmática entre antropología y ontología: «Merleau-Ponty fraye une pensée de l'être que admet un soubassement et un horizon anthropologiques, fraye une pensée que admet un soubassement et un horizon ontologiques».¹²⁸⁷ ¿Qué es específicamente el concepto de la *chair*, para De Saint-Aubert, en esta ontología? De Saint-Aubert parece entender la carne como algo específicamente humano, distinguiéndola de las atribuciones específicas del ser, aunque como vemos, en su lectura, antropología y ontología se cruzan. Si bien nos parecen interesantes y reveladores sus análisis del ser como relación y como tercero incluido, así como el análisis sobre el concepto de *portance*, creemos que la ontología merleau-pontiana – si bien innegablemente antropológica, que no antropocéntrica– puede sugerir un sistema de relaciones más amplio que atañe a las relaciones entre seres en el espacio común del ser.

Quizás estemos ahora en condiciones de aventurar una propuesta sobre la noción de carne que nos pueda servir para entender mejor las relaciones entre expresión y alteridad desde la esbozada ontología merleau-pontiana. Aunque el término de carne podría llevarnos a error, y en parte concordamos con Trilles Calvo¹²⁸⁸ y Dillon¹²⁸⁹ que no es un término muy afortunado porque nos remite a una suerte de *sustancia* o *hypokeimenon*, hay que hacer una lectura atenta de las caracterizaciones que hace Merleau-Ponty del término, para ver en seguida que dicha noción dista mucho de referirse a una sustancia. Fijémonos en esta nota de trabajo, datada diciembre de 1960:

«Es que *reversibilidad* no es *identidad* actual de lo que toca y de lo tocado. Es su identidad de principio (siempre fallada) – Sin embargo, no es idealidad, pues el cuerpo no es simplemente un visible entre los visibles, es visible-vidente, o mirada. Dicho de otro modo, el tejido de posibilidades que cierra lo visible exterior sobre el cuerpo vidente mantiene entre ellos cierta *distancia*. Pero esta distancia no es un *vacío*, está lleno, precisamente, de la carne como lugar de surgimiento de una visión, pasividad que conlleva una actividad –y

¹²⁸⁷ Idem., [Merleau-Ponty crea un modo de pensar el ser que admite un fundamento y un horizonte antropológicos, y crea un modo de pensar que admite un fundamento y un horizonte ontológicos].

¹²⁸⁸ TRILLES CALVO, Karina, «Alteridad, cuerpo y lenguaje», (Tesis doctoral, Universitat de València, 2002), p.460.

¹²⁸⁹ DILLON, M.C., «Écart: replay to Claude Lefort's "Flesh and Otherness"». En: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990 op. cit., p.25.

también distancia entre lo visible exterior y el cuerpo que constituye una amortiguación contra el mundo». ¹²⁹⁰

La carne es “lugar de surgimiento de una visión”, el punto de la reversibilidad donde se da la distancia entre visible y vidente, ese lugar de no-coincidencia, pasividad que conlleva una actividad. La carne es «gestación de posibles» ¹²⁹¹, como veíamos en otra nota, una distancia, un hiato, un hueco «entre lo visible exterior y el cuerpo», que hace que no haya una indiferenciación, sino que precisamente es fisión, separación, desviación. La “amortiguación” de la que habla Merleau-Ponty es una metáfora de la distancia que recubre toda experiencia entre lo tocado y lo tocante, el sintiente y lo sentido. Esa distancia también es lo invisible de lo visible, lo intocado de lo tocado:

«Tocar y tocarse (tocarse = que toca-tocado). No coinciden en el cuerpo: el que toca nunca es exactamente tocado. Eso no quiere decir que coincidan “en el espíritu” o en el nivel de la “conciencia”. Hace falta algo diferente del cuerpo para que la conjunción se produzca: se produce en lo *intocable*. Eso de otro que yo nunca tocaré. Pero lo que nunca tocaré, tampoco él lo toca, no hay privilegio del sí mismo sobre el otro aquí, no es pues la *conciencia* lo intocable. (...) Es un verdadero negativo (...) un originario del *otra parte*, un *Selbst* que es Otro, un Hueco». ¹²⁹²

Ese nodo relacional que es la carne, donde surge la visión, que es gestación de posibles, también es distancia y lugar donde se produce la diferencia: lo intocable. El intocable es Otro, “un hueco”, lo otro verdaderamente otro, la alteridad.

Así pues, la carne es una malla de relaciones de reversibilidad inminente, siempre fallada. No es el Ser, ni el ser de todo ser, es más bien un principio de conectividad. Si bien es cierto que vemos en Merleau-Ponty un *detour* por la ontología heideggeriana, sigue habiendo un arraigo de la carne en la percepción. Como dice en otra nota de trabajo de, datada, noviembre de 1960:

¹²⁹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p.240.

¹²⁹¹ *Ibid.*, p.221.

¹²⁹² *Ibid.*, p.224.

«Lo interesante no es un rodeo para resolver el “problema del otro” – Es una transformación del problema. Si se parte de lo visible y de la visión, de lo sensible y del sentir, se obtiene de la “subjetividad” una idea completamente nueva: ya no hay “síntesis” hay un contacto con el ser a través de sus modulaciones, o sus relieves. Otro ya no es tanto una libertad vista *de afuera* como destino y fatalidad, un sujeto rival de un sujeto, sino que está en el circuito que lo conecta con el mundo, como nosotros mismos, y por eso, también, en el circuito que lo conecta con nosotros –Y ese mundo nos es común, es intermundo». ¹²⁹³

Merleau-Ponty pareciera querer mantener la primacía de la percepción y a la vez reformular la idea de subjetividad, a través de una intercorporalidad que descentra al sujeto, por su relación móvil y plástica, pasiva y activa a un tiempo, en un mundo común. Percibir el mundo y a los otros, no significa constituirlos, como nos hace notar Dastur. ¹²⁹⁴ Recordemos que su punto de partida en *Lo Visible y lo Invisible* era un cuestionamiento de la fe perceptiva, desde el seno de la propia experiencia de nuestra relación con el mundo, las cosas y los otros; eso lo llevaba a cuestionar la filosofía reflexiva y el positivismo, por su incapacidad de pensar, de interrogar esa fe perceptiva. Esa interrogación, a su vez, le hacía preguntarse qué sucede en la visión y en el tacto, qué sucede que nos hacen creer en que hay un mundo, hay otros, hay un “hay”. La pregunta por ese “hay”, entonces, se le aparece como “asombro” ante el mundo, y ese asombro le muestra una relación entre el sintiente- lo sentido- el otro, una relación de reversibilidad o quiasmo que es la carne del mundo. Esa interrogación que nace de su asombro requiere de un gesto expresivo continuamente retrazado, reexplorado. Y esa exploración, esa interrogación renovada es hiperdialéctica, en el sentido en que vimos que es una dialéctica instalada en el movimiento interrogativo, que no se resuelve ni en síntesis ni en oposición absoluta de los opuestos. Que esta interrogación lleva a un «develamiento del Ser, que no está planteado porque no necesita estarlo, porque está detrás de nuestras afirmaciones, negaciones e incluso

¹²⁹³ Ibid., p.237.

¹²⁹⁴ Cf., DASTUR, Françoise, «Merleau-Ponty and the Question of the Other». En: *Journal of the British Society for Phenomenology* [en línea]. Taylor and Francis online, 2008. Núm. 39:1, pp. 27 - 42 [consulta: 8 d’abril de 2022]. p.31. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/00071773.2008.11006627>.

detrás de todas nuestras preguntas formuladas». ¹²⁹⁵ Aunque este esquema es demasiado simple, nos sirve para detectar que hay algo indecible en el pensamiento merleau-pontiano. Podemos verlo, como sugiere Dufourcq, como una suerte de «complejo de Chandos», como veíamos más arriba, entre un enfoque fenomenológico y un gnosticismo heideggeriano. Entonces, para nosotros no está tan claro si el concepto de la carne puede concebirse como experiencia perceptiva o como estructura que hace posible los afectos en la experiencia, o si estamos ante una paradoja que lo que hace es reflejar, precisamente, el quiasmo, la relación entre nuestra realidad encarnada y toda forma de expresión que emana de nuestro asombro ante el mundo.

Lo que sí nos parece es que la carne, entendida como relación quiasmática, permite la aparición del otro, en tanto que otro, en el seno de un mundo en común hecho de intercorporalidad. Intercorporalidad también entendida como maya de relaciones de reversibilidad. La dehiscencia del cuerpo y el movimiento hiperdialéctico vertebran, articulan, el modo de aparición de esta relación.

¹²⁹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, op. cit., p.118.

9. ALTERIDAD

«Si experimento esta inherencia de mi consciencia a su cuerpo y a su mundo, la percepción del otro y de la pluralidad de las consciencias no ofrecen ya dificultad».¹²⁹⁶

Si bien ya hemos visto muchos de los aspectos acerca de la concepción de la alteridad en Merleau-Ponty al hilo de todas las lecturas hechas y del análisis que hacíamos de la noción de “carne”, queremos dedicar un apartado a pensar de nuevo la alteridad, esta vez con una lectura transversal desde *La Fenomenología de la percepción*, pasando por *La Prosa del mundo*, sus cursos en la Sorbonne, para volver sobre *Lo Visible y lo Invisible*. De la mano de Saint-Aubert y Dastur podemos también complementar esta lectura con una mirada a los textos inéditos que, como comentamos más arriba, fueron estudiados a partir de los años 90’ y dieron un nuevo impulso a los estudios merleau-pontianos. Se trata de ver cómo el problema del *alter-ego* –para Merleau-Ponty, como vimos, un problema occidental– se plantea en su pensamiento y también de comprender con mayor profundidad qué implicaciones tiene el giro ontológico en su concepción de este.

Dastur pone en cuestión que las aporías del problema del alter-ego, queden resueltas con la propuesta merleau-pontiana:

«On the one hand, with Sartre, we can preserve the idea of a difference between the self and the other, but in remaining in the face-to-face relationship, it seems that we maintain the traditional idea of subjectivity, so that the other can be understood only either as an object or as making an object of me. On the other hand, with Merleau-Ponty, we can remain on the factual

¹²⁹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p.362.

level of daily co-existence with others in the world, but the risk is to deny all real difference between the other and me. It seems therefore that the aporia of the other cannot be completely solved».¹²⁹⁷

Pero ¿es esto así? ¿Es realmente cierto que en la propuesta merleau-pontiana “corremos el riesgo de negar la diferencia”? Como hemos ido viendo, para nosotros la aportación merleau-pontiana permite pensar la coexistencia –*co-naissance*– y la diferencia, gracias a las nociones de quiasmo, écart, y no-coincidencia y a cómo se entiende la expresión como manifestación de la brecha, desviación, fisión entre lo mismo y lo otro.

Para De Saint-Aubert, esta misma distinción entre mismo y otro es puesta en cuestión por la ontología fenomenológica merleau-pontiana. De Saint-Aubert, en efecto, ve la ontología merleau-pontiana arraigada en la fe perceptiva –como Dastur y Barbaras– opuesta a la de Sartre, incompatible con la de Heidegger y que contrasta fuertemente con la de Lévinas.¹²⁹⁸ Opuesta a la de Sartre porque entiende el ser como negatividad y al ser humano como positividad trascendente que se abre a él; incompatible con Heidegger porque no es indiferente éticamente, aunque comparta con él la idea de que el ser no es un ser *realissimum*, un ser sin restricción¹²⁹⁹, sino que es el ser humano que, abriéndose a las cosas, las deja aparecer, las deja ser. Sin embargo, adopta otra relación de apertura, no hay indiferencia en Merleau-Ponty, sino participación, trabajo, transformación, historia¹³⁰⁰; contrastada con Lévinas, porque, como ya hemos visto en otros apartados, el encuentro con el otro no se da en una relación de ambivalencia (sin un tercero), en una cara a cara, en el que se desconoce

¹²⁹⁷ DASTUR, Françoise (2008), «Merleau-Ponty and the Question of the Other». En: *Journal of the British Society for Phenomenology* [en línea]. Taylor and Francis online, 2008. Núm. 39:1, pp. 27-42 [consulta: 8 d’abril de 2022]. Disponible en: <<https://doi.org/10.1080/00071773.2008.11006627>>. op. cit., p.41. [Por un lado, con Sartre podemos conservar la idea de una diferencia entre el yo y el otro, si bien, al permanecer en la relación cara a cara, parece que mantenemos/mantengamos la idea tradicional de subjetividad, de modo que el otro sólo puede ser entendido como un objeto o como haciendo un objeto de mí. En cambio, con Merleau-Ponty, podemos permanecer en el nivel fáctico de la coexistencia cotidiana con los otros en el mundo, pero el riesgo es negar toda diferencia real entre el otro y yo. Parece, pues, que la aporía del otro no puede resolverse completamente.]

¹²⁹⁸ Cf. DE SAINT-AUBERT, Emmanuel, «Autre, même, commun: le point de vue de Merleau-Ponty». En: *Archives de Philosophie* [en línea], Centre Sèvres | Cairn.info, 2022. Vol.2022/3 Tome 85, pp.101 à 120. Disponible en: <<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2022-3-page-101.htm>>.

¹²⁹⁹ Cf., Idem.

¹³⁰⁰ Cf., Ibid., p.103.

absolutamente al otro, sino que se da en un co-nacer –co-naissance– lado a lado en un mundo en común. Pero eso no significa que la diferencia quede anulada. Es precisamente ese ser, que es tercero, el medio en que se da el nacimiento, un ser lacunario, negativo, el campo de la diferenciación:

«Cette ontologie originale, non métaphysique, déploie une conception de l'être profondément marquée par les divers visages de l'indétermination du monde perçu, attentive à leur manière de nous animer, de nous pousser à surgir dans le monde. Un être inachevé et inépuisable (et non pas infini), qui creuse notre désir en lui résistant et en le comblant, dans une approche qui se veut opposée à Sartre, se pense incompatible avec Heidegger, et contraste fortement avec Levinas. L'ontologie de Merleau-Ponty met en valeur la négativité de l'être et la transcendance de l'homme qui s'ouvre à lui, la négativité de l'être comme condition de possibilité de cette transcendance même. Mais dans une conception renouvelée de celle-ci, intégrant les diverses modalités d'expression du corps humain en prise sur le monde : une transcendance entendue comme surrection (nous parlant du désir), mais aussi comme abandon et interrogation (nous parlant de la foi perceptive). Une transcendance comprise encore comme passage, dans l'endurance du non-sens. Comme naissance. Une transcendance rendue possible par la médiation de l'être, qui nous travaille dans une dialectique de limitation et d'ouverture, qui nous contient et nous espace, nous délivre».¹³⁰¹

La lectura de De Saint-Aubert de la ontología merleau-pontiana abre varias cuestiones de gran interés para esta tesis: por un lado, como señalamos más arriba, posibilita una

¹³⁰¹ Ibid., p. 101. [Esta ontología original, no metafísica, despliega una concepción del ser profundamente marcada por las diversas caras de la indeterminación del mundo percibido, atenta al modo en que nos animan, al modo en que nos impulsan a emerger en el mundo. Un ser inacabado e inagotable (no infinito), que escarba en nuestro deseo resistiéndolo y realizándolo, en un planteamiento que quiere oponerse a Sartre, se piensa incompatible con Heidegger, y contrasta fuertemente con Lévinas. La ontología de Merleau-Ponty subraya la negatividad del ser y la trascendencia del hombre que se abre a él, la negatividad del ser como condición de posibilidad de esta misma trascendencia. Pero en una concepción renovada de la misma, integrando las diversas modalidades de expresión del cuerpo humano en contacto con el mundo: una trascendencia entendida como surrección (que nos habla del deseo), pero también como abandono e interrogación (que nos habla de la fe perceptiva). Una trascendencia entendida de nuevo como un pasaje, en el aguanate del no sentido. Como el nacimiento. Una trascendencia posibilitada por la mediación del ser, que trabaja sobre nosotros en una dialéctica de limitación y apertura, que nos contiene y nos espacia, nos entrega.]

debilitación de la oposición radical entre mismo y otro; ni la fantasía del absoluto – del otro absoluto– ni la indiferenciación o neutralidad –otra forma de absolutismo. La relación ética se da en esa *co-naissance* a un mundo en común¹³⁰². El ser es el tercero que posibilita el paso de la ambivalencia a la ambigüedad –“la buena ambigüedad”, que no es huida de la claridad cognitiva, sino reconocimiento del pasaje, de la no-coincidencia, del proceso de diferenciación y que es por tanto “hiperdialéctica”. La trascendencia del hombre se manifiesta a través del deseo y de la expresión: el ser humano es trascendencia, según De Saint-Aubert, a través de su expresión, de la expresión del cuerpo, su trascendencia es un surgimiento (surrección) –como deseo– y como interrogación y abandono en la fe perceptiva. El ser es mediador en «nuestro encuentro en la fe perceptiva»¹³⁰³, que «protege de la fusión como de la separación destructiva»¹³⁰⁴:

«Relatif reliant et non pas ab-solu, l'être merleau-pontien ne bascule pas pour autant d'une caricature à une autre : de l'imaginaire du patriarcat omnipotent à celui d'une maternité régressive. Car l'être est aussi tiers en étant limitant; il résiste, et c'est ce qui fait que l'on peut s'appuyer sur lui. Merleau-Ponty est ainsi attentif à la puissance dialectique de l'être, qui nous porte aussi bien par ce qui retient et contient que par ce qui espace et délivre. Tél l'horizon, à la fois limite qui nous entoure et nous borde, et indéfini qui nous déborde et nous

¹³⁰² Marina Garcés pone el acento en la figura del anonimato en su lectura sobre la intersubjetividad en la filosofía merleau-pontiana: «La intersubjetividad no se constituye en el acceso al otro sino en la co-implicación de un nosotros. Para Merleau-Ponty la cuestión es clara: ¿cuándo encuentro al otro? No cuando accedo a su conciencia sino cuando me reconozco como parte de un nosotros, cuando aprendo a experimentar nuestra co-implicación en un mundo común. Hacer este aprendizaje es la tarea de la filosofía misma. Una tarea que, como ya se puede intuir, es inseparablemente política.

La llave de este aprendizaje es el concepto de anonimato. Antes de entrar en un análisis pormenorizado de las figuras del anonimato en la filosofía de Merleau-Ponty, avancemos algunas cuestiones preliminares. Junto con el error de poner al otro ante mí, la tradición filosófica ha arrastrado el error de situar al nosotros fuera de mí. El giro de Merleau-Ponty arrastra el nosotros al interior mismo de la subjetividad, a los bordes de su inacabamiento. El nosotros no es el resultado de una suma de yo-es ni de la fusión con una entidad trascendente. Está en la dimensión anónima de mi propia existencia, en lo que hay en mí que no es mío». GARCÉS, Marina, «Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty». En: Eduardo Bello Reguera (ed.), *Maurice Merleau-Ponty 1908-2008*, vol. monográfico de *Daimon. Revista de Filosofía* 44 (2008): 133-142.

¹³⁰³ Cf. *Ibid.*, p.108.

¹³⁰⁴ Cf. *Idem.*

libère, nous invitant à avancer vers un invisible qu'il retient et dévoile déjà». ¹³⁰⁵

De Saint-Aubert parece aquí oponerse a las críticas que Lefort lanzaba a Merleau-Ponty, al reprocharle la ausencia de un tercero en las relaciones con el otro. Si bien Lefort no situaba el tercero en el ser, como hace De Saint-Aubert, sino en otro que ya constituiría una comunidad de tres, el tercero como ser es precisamente el campo, el medio, donde se da la intercorporalidad, el co-nacimiento, lo común. La lectura De Saint-Aubert ¹³⁰⁶ es también interesante porque habla de la trascendencia del ser humano a través del deseo y de la participación en esa búsqueda de una verdad huidiza a través de la expresión.

Como hemos ido viendo a lo largo de esta disertación, el problema del ego/alter ego para Merleau-Ponty solamente es un verdadero problema para las filosofías reflexivas occidentales que se apoyan en la metafísica. Su interrogación parece querer deshacer esa estructura con el fin de mostrar cómo esa contraposición se diluye por sí misma en la experiencia del mundo de la vida, por usar una expresión husserliana.

Ya en la *Fenomenología de la Percepción* hablaba de la fe perceptiva sin nombrarla como tal, cuando decía que la reflexión se da sobre un fondo irreflejo, un estrato prerreflexivo, donde se da el encuentro con el otro, ese conocimiento del otro, en tanto que co-nacimiento:

«es necesario que la reflexión dé de alguna manera lo irreflejo, ya que, de otro modo, no tendríamos nada para oponerle y ella no sería problema para nosotros (...) Lo que es dado y verdadero inicialmente, es una reflexión abierta a lo irreflejo, la continuación reflexiva de lo irreflejo, y asimismo es la tensión de mi experiencia hacia otro cuya existencia es incontestada en el horizonte de mi

¹³⁰⁵ Idem. [Relativo y no ab-soluto, el ser merleau-pontiano no cae de una caricatura a otra: del imaginario del patriarcado omnipotente al de una maternidad regresiva. Porque el ser también es un tercero al ser limitante; resiste, y esto es lo que permite contar con él. Merleau-Ponty está así atento al poder dialéctico del ser, que nos lleva tanto por lo que retiene y contiene como por lo que espacia y libera. Como el horizonte, que es a la vez un límite que nos rodea y nos bordea, y un indefinido que nos desborda y nos libera, invitándonos a avanzar hacia un invisible que ya contiene y revela.]

¹³⁰⁶ No podemos extendernos más en toda la argumentación que De Saint-Aubert despliega en este texto, pero su mirada permea nuestra lectura de Merleau-Ponty, cómo puede verse en las conclusiones.

vida, incluso cuando el conocimiento que de él tengo es imperfecto». ¹³⁰⁷

Como consecuencia, «la subjetividad trascendental es una subjetividad revelada, saber para sí misma y el otro, y en este sentido es una intersubjetividad». ¹³⁰⁸

Esta es una de las conclusiones a las que llega en la *Fenomenología de la percepción* y resulta interesante observar cómo en su desarrollo filosófico la propia necesidad interrogativa de la que habla en *Lo Visible y Lo invisible*, le hace explorar en las entrañas del propio lenguaje, conquistando nuevas expresiones que le permitan vislumbrar nuevas verdades. Así, de un discurso sobre la conciencia, la subjetividad y la intersubjetividad, va desarrollando otro vocabulario que le permite deshacer las dicotomías de la metafísica clásica. Sin embargo, la preocupación por la experiencia perceptiva y por la existencia del otro está en los inicios de su pensamiento y, pese a lo importante de sus hallazgos y matices, sigue apelando a la experiencia prerreflexiva (la fe perceptiva), como lugar de nuestro encuentro –encuentro mediado por el ser, que es relación.

También en *La prosa del mundo*, como veíamos, aparece esta cuestión de la aparición del otro, en este caso a través de la experiencia del diálogo y del uso compartido del lenguaje. La interrogación merleau-pontiana llega en ese momento a alcanzar al ser y a describir ese *couche* anónimo que es mi propio cuerpo y también el del otro. El lenguaje es también parte de ese mundo compartido al que nacemos y en él también encuentro al otro, a mi lado:

«Como nuestra experiencia común a un mismo mundo supone que mi experiencia, a título original, es experiencia del ser, de la misma manera nuestra pertenencia a una lengua común o incluso al universo común del lenguaje supone una relación primordial mía con mi palabra que le da el valor de una dimensión del ser, participable por X». ¹³⁰⁹

¹³⁰⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p.370.

¹³⁰⁸ *Ibid.*, p.372.

¹³⁰⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, «La percepción del otro y el diálogo» en *La prosa del mundo*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus, 1971, op. cit. p.202.

La palabra adquiere el valor de una dimensión del ser, gracias a esa relación primordial con ella que se da por nuestra pertenencia a una lengua común o a un universo de lenguaje común. El otro vuelve a aparecer en esa experiencia originaria, prerreflexiva, en la fe perceptiva que en este caso también asegura mi relación con el otro a través del cuerpo, de su gesto, del lenguaje: hay relación intercorporal, el lenguaje es intrínsecamente relacional, y en ese medio se da participación y aparición del otro como singularidad.

En el curso sobre la *Institución* Merleau-Ponty propone la idea de institución que sugiere inicio y apertura, para entender la apertura del sujeto al mundo y su interrelación con el otro, con los otros:

«Mi relación con el otro no se reduciría a una alternativa: un sujeto instituyente puede coexistir con otro, porque lo instituido no es el reflejo inmediato de sus acciones propias; puede ser retomado luego por él mismo o por otros, sin que se trate de una recreación total; y existe, pues, entre los otros y yo, entre yo y yo mismo, como un gozne, consecuencia y garantía de nuestra pertenencia a un mismo mundo».¹³¹⁰

Ese gozne es lo que más tarde llamará quiasmo: una relación vinculante que, al darse, muestra la diferencia en la composibilidad. Dos se encuentran y ya no son ni el uno ni el otro, son dos que se encuentran, componiendo otro paisaje, otro sentido y aún, otra significación. Y al mismo tiempo, uno no se confunde en el otro, mantienen su posición, que es siempre móvil, en proceso, insertada en el tiempo, aflorando su distinción, su unicidad, precisamente en la experiencia del encuentro con el otro, con lo otro.

En *Lo Visible y lo invisible* la carne como Visibilidad y Tactilidad no se confunde con el Ser: es más bien, como dice Dastur, el ser del Ser. Ahí, el visible y el vidente se prestan el uno al otro, nacen juntos a la Visibilidad. El Ser, ese tercero que es relación, medio común, lacunario, indeterminación inaprensible por su desbordante infinitud (que no infinidad) de determinaciones (De Saint-Aubert), es el lazo, la comunión de todo lo que en él se manifiesta. Y el otro, lo otro, emerge en ese gozne, como

¹³¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979, op. cit., p.148.

diferencia, como pura expresión, aparición de un estilo, de un modo de ser visible. En lo humano, la palabra, el arte, aparecen y devienen también en ese *écart*, que a la vez es articulación, expresión siempre haciéndose, nacida del deseo originario que insufla su vida a la interrogación, la cual se halla en el punto abisal e indecible del no-saber.

CONCLUSIONES

En el ensayo titulado «¿Cómo llegué a la filosofía?»¹³¹¹ Claude Lefort plantea el trabajo filosófico como una tarea imposible, paradójica, como un doble ejercicio de *revelación* y de *creación*. Para Lefort, lo simbólico surge de un acto creativo y expresivo, de un *dar forma*, de conferir un lineamiento, una articulación, una configuración, de crear y revelar un sentido. En este aspecto es fiel discípulo de su maestro Merleau-Ponty, quién en *Lo visible y lo invisible* había expresado de este modo la diferencia entre los clásicos y los modernos, en lo que se refiere al enigma del ser: «El ser es aquello que exige de nosotros creación para que de él podamos tener experiencia».¹³¹² En Lefort –como en Merleau-Ponty– «sólo hay una ontología indirecta, esto es, en el desciframiento de los entes y en la aventura de la expresión».¹³¹³

Todo el proyecto filosófico de Merleau-Ponty apunta a la rehabilitación ontológica de lo sensible y este proceso –indirecto y sinuoso– de *retorno* a las cosas mismas, está atravesado por la paradoja de la expresión. ¿Cómo expresar la experiencia sin convertirla en un objeto, expresarla desde la experiencia misma, desde su interior? ¿Cómo llevar «a la expresión pura de su propio sentido la experiencia muda de las cosas»?

A lo largo de este trabajo hemos recorrido diferentes momentos del desarrollo filosófico de Merleau-Ponty a través de una lectura minuciosa de algunas de sus obras. Este proceso nos ha permitido fundamentar nuestra tesis que, recordémoslo una vez más, es una interrogación sobre la naturaleza de la relación entre expresión y alteridad en el pensamiento de Merleau-Ponty. Hemos encontrado una noción clave en su temprana exploración del concepto de intersubjetividad como intercorporalidad; a partir de esta idea se pueden entender muchas de las figuras que aparecen en su filosofía: quiasmo, dehiscencia, hiperdialéctica, *chair*, *empiètement*. Nuestra tesis propone que la lectura de estos conceptos como nociones relacionales –modos de

¹³¹¹ Cf., LEFORT, Claude, *La incertidumbre democrática, ensayos sobre lo político*, edición de Esteban Molina, Anthropos: Barcelona, 2004.

¹³¹² MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, citado por Claude Lefort en *La incertidumbre democrática, ensayos sobre lo político*, op. cit., p.11.

¹³¹³ *Ibid.*, p.19.

vinculación, gozne, articulación– y el giro de perspectiva que se da en la filosofía merleau-pontiana de una pregunta por el sujeto de la percepción a una búsqueda ontológica, permiten pensar la expresión y la alteridad desde una perspectiva de descentración de lo humano, abriendo el camino a una ética de las relaciones entre seres que habitamos un mundo en común.

En estas conclusiones recapitularemos los elementos que han ido apuntalando esta tesis, volveremos a nuestras hipótesis iniciales para contrastarlas y, finalmente, mostraremos qué nuevas cuestiones y reflexiones se han abierto en este proceso.

Al inicio de la disertación vimos cómo en *La estructura del comportamiento* hay un interés central por el comportamiento humano y su configuración. En esta primera obra, para Merleau-Ponty,

«el comportamiento del otro expresa una cierta manera de existir antes de significar una cierta manera de pensar. Y cuando su comportamiento se dirige a mí, como ocurre en el diálogo, y se apoya en mis pensamientos para responderme (...) se me arrastra entonces a una *coexistencia* de la que no soy el único constituyente y que funda el fenómeno de la naturaleza social, así como la experiencia perceptiva funda el de la naturaleza física».¹³¹⁴

Se perciben aquí los primeros indicios de un pensamiento ocupado en dilucidar esa *coexistencia*, en la que estamos inmersos, y cuya experiencia explicito a través del diálogo con el otro, con lo otro, con los otros. El comportamiento del otro *expresa* de forma inmediata su existencia, explicita una coexistencia a la que nacemos. La reflexión es un comportamiento que aparece “después” de vivir, de interactuar con los demás, de aprender a hablar, de explorar el mundo. Sin embargo, y paradójicamente, al hablar, al dialogar, esa experiencia prerreflexiva del otro se revela, cobra sentido, y ese sentido, en cuanto significación y en cuanto articulación, me devuelve a la experiencia de nuestra coexistencia. Para Merleau-Ponty, entonces, la tarea de la filosofía consistirá en interrogar el problema de la percepción puesto que la experiencia del mundo y de los otros sucede en nuestro cuerpo, y, por tanto, se da a través de la percepción. En efecto: «si se entiende por percepción el acto que nos hace

¹³¹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p.306.

conocer las existencias, todos los problemas que acabamos de tratar se reducen al problema de la percepción». ¹³¹⁵ Y este problema reside en la relación entre estructura y significación:

«Una “forma” tal como, por ejemplo, la estructura “figura y fondo”, es un conjunto que tiene un sentido y que ofrece, por consiguiente, al análisis intelectual un punto de apoyo. Pero, al mismo tiempo, no es una idea: se constituye, se altera o se reorganiza ante nosotros como un espectáculo». ¹³¹⁶

La articulación y la estructura tienen un sentido intrínseco y ese sentido es el que *experienciamos* a través de nuestra percepción en el espectáculo del mundo. El problema de la filosofía radicaré, pues, en cómo elaborar ese sentido que es inmanente a la relación entre las cosas. Y, como ya hemos visto, el lenguaje irá al encuentro de ese sentido, o más bien, nacerá con él en su interrogar, producirá nuevas relaciones – articulaciones, estructuras, figuras– abriendo y generando nuevas regiones para el pensamiento.

Como observa de forma acertada Alloa ¹³¹⁷, en el punto exacto donde termina el primer libro es donde continúa *La Fenomenología de la percepción* introduciendo las nociones de “cuerpo propio” y “expresión” y reanudando la reflexión que había dejado abierta en la obra anterior sobre el problema de la percepción. Y, a través de esta indagación, busca responder a la pregunta que recorre todo su pensamiento y que hereda de la meditación husserliana: ¿cómo volver a las “cosas mismas”? Persigue, como hemos ido reiterando, la imposible tarea de llevar a la expresión “la experiencia muda de las cosas”. Como Merleau-Ponty afirma en el prólogo de *La Fenomenología de la percepción*, la fenomenología «es el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es». ¹³¹⁸ La verdadera filosofía consiste en «aprender de nuevo a

¹³¹⁵ Ibid., p.307.

¹³¹⁶ Idem.

¹³¹⁷ Cf., ALLOA, Emmanuel, *La résistance du sensible, Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris: Kimé, 2008, p.46.

¹³¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit. p.7.

ver el mundo»¹³¹⁹ y el filósofo «trata de pensar el mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones».¹³²⁰

Para todo ello su mirada filosófica continúa su indagación sobre el cuerpo, puesto que es a partir de este que puede repensar la conciencia y la subjetividad y entenderlas como situadas en el mundo, entre las cosas y los otros. Es a partir de esta noción de sujeto encarnado que la relación intersubjetiva surge como necesidad, como experiencia anterior a cualquier reflexión. La expresión lingüística y corporal como formas de la intencionalidad, como un ir hacia el mundo y hacia los otros, devienen, como ya se anunciaba en *La estructura del comportamiento*, formas de hacer explícita esta experiencia, articulaciones de sentido provisionarias que siempre quedarán incompletas, siempre abrirán espacios por pensar.

Constatamos ya que el pensamiento merleau-pontiano dista mucho de ser un pensamiento de la transparencia. Ni el lenguaje coincide plenamente con las cosas, ni el sentido de las cosas con el lenguaje. En eso radica, precisamente, la paradoja de la expresión. Paradoja que se da también en el cuerpo y en la conciencia perceptiva. Como veíamos en *La Fenomenología de la percepción*, si se piensa la conciencia como conciencia perceptiva, como preformada por una conciencia no tética y el yo como ser corpóreo, situado en el mundo, se descubre enseguida al cuerpo propio como algo ajeno e inasible. Las percepciones están direccionadas excéntricamente con respecto de esa subjetividad autoevidente a la que sólo llego a través de la reflexión, y, por tanto, el sujeto perceptivo no puede conocer el mundo ni desde una perspectiva empirista, que sigue anclada en la estructura sujeto/objeto y ve el objeto como algo verificable, ni desde una perspectiva idealista que otorga a la conciencia poder constituyente del mundo. Esta subjetividad perceptiva está situada y a la vez está en continuo movimiento, vive también inmersa en la temporalidad y se desarrolla en un mundo percibido por los otros, cuya existencia informa su horizonte perceptivo, lo hace posible. Como seres corpóreos y situados, nuestro vínculo con el otro se produce a través del gesto. El gesto del cuerpo, el gesto lingüístico, articulan un sentido. Pero estas articulaciones pertenecen a regiones distintas, no se corresponden, aunque se refieran la una a la otra. Las significaciones creadas por el comportamiento «son a la

¹³¹⁹ Ibid., p.20.

¹³²⁰ Ibid., p.19.

vez trascendentes respecto al dispositivo anatómico, y no obstante son inmanentes al comportamiento como tal, puesto que este se enseña y se entiende». ¹³²¹ Y ahí radica el misterio del lenguaje y su condición paradójica: el significado es trascendente respecto del cuerpo e inmanente al gesto (lingüístico y corporal) y al comportamiento. El lenguaje se comprende, se enseña, se aprende, o sea, adquiere toda su significación, en el espacio intersubjetivo. La dificultad sigue siendo, pues, encontrar una forma – una expresión– que toque la experiencia, que interrogue el hecho mismo de la experiencia. Así, encontramos en la obra de Merleau-Ponty un interés creciente por el problema del lenguaje y de la expresión, bajo los cuales subyace siempre la pregunta por la posibilidad del otro.

En el desarrollo de esta investigación, hemos visto, también, cómo el problema de la intersubjetividad era abordado por Merleau-Ponty a partir de un diálogo con el Husserl de *Ideen II*. Lo que nos importa retener de este texto, sobre todo, es la idea de que, para Merleau-Ponty, la reducción tiene por resultado «comprender que el movimiento de vuelta a nosotros mismos (...) está como desgarrado por un movimiento de sentido contrario “suscitado por él”». ¹³²² Cuando reflexionamos, reflexionamos sobre algo, algo que está ahí, a distancia, un “irreflexionado”, que no es *yo*, es, precisamente, algo de lo que no podemos dudar que la reflexión alcance, puesto que, si no, no tendríamos noticia de ello. La reflexión, en realidad, dice Merleau-Ponty, revela una región problemática que se encuentra entre lo subjetivo y lo objetivo. Ya veíamos que esa es la situación inestable sobre la que se asienta la fenomenología: «La fenomenología no es a fin de cuentas ni un materialismo, ni una filosofía del espíritu. La operación que le es propia es la de desvelar la capa preteórica, en la que las dos idealizaciones encuentran su derecho relativo y son superadas». ¹³²³ Husserl nunca habló explícitamente de la constitución preteórica, aunque sí que señaló el problema, pero siempre quedándose en la tensión entre la fidelidad a la experiencia y las idealizaciones del sujeto trascendental. Ese es el impensado que Merleau-Ponty quiere indagar en el «Filósofo y su sombra»: aquello que indudablemente tiene que haber entre la Naturaleza trascendente, el ser-en-sí, y la inmanencia del espíritu. Y una clave para explorar este terreno intermedio, esta capa preteórica, es comprender el cuerpo

¹³²¹ Ibid., p.206.

¹³²² Merleau-Ponty, Maurice, «El filósofo y su sombra», op. cit., p.197.

¹³²³ Ibid., p.201.

como centro intencional, en el que se vuelve difusa la distinción entre sujeto y objeto. Pero también es difusa esa distinción en las cosas, tal y como son dadas al cuerpo, a través de la conciencia perceptiva, ya que cuerpo y cosa participan de la misma red intencional. En tanto que mi intencionalidad está arraigada en mi cuerpo, esta se explicita como un sentir, como percepción. Soy pues, una cosa que siente. Y, al conocer que mi cuerpo es una cosa que siente, estoy capacitado para comprender la existencia del otro, pero no lo veo ni por «comparación, ni por analogía, ni proyección, ni introyección»¹³²⁴: «mi cuerpo se anexiona el cuerpo del otro»¹³²⁵ en esa especie de reflexión perceptiva, en la que me siento sintiendo al otro, como cuando siento mis dos manos coexistiendo «porque son las manos de un solo cuerpo: lo ajeno aparece por extensión de esta copresencia, él y yo somos como los órganos de una única intercorporeidad».¹³²⁶ Así el otro se me da, no como conciencia constituyente, sino como cuerpo que siente y que habla. Veo al otro viéndome. La constitución de lo otro, de las cosas y de los otros seres humanos, no se da después de la constitución del sujeto encarnado, sino que «nacen juntos del éxtasis primordial».¹³²⁷

Vemos, pues, cómo en «El filósofo y su sombra» el tema de la intersubjetividad, planteada como intercorporeidad, adquiere una posición central. El problema se imbrica con el problema de la expresión, ya que aparece la dificultad de la fenomenología para mantenerse fiel a su viaje de retorno a las cosas mismas. Vemos, también, cómo en este texto, escrito al final de la segunda etapa de su pensamiento, se hace explícita ya la tensión entre fenomenología y ontología, tensión que le conducirá a la necesidad de plantearse con radicalidad la pregunta por el ser, ese ser que la fe perceptiva da por sentado. Su proyecto será el de una ontología que aspira a restituir el estatuto ontológico de lo sensible desde el interior de nuestra experiencia del mundo.

Por todo lo visto hasta ahora, el problema de la expresión se vuelve central en la segunda etapa de la producción de Merleau-Ponty. El gesto, el sentido y los otros, son temas que atraviesan toda su reflexión, siempre en continuo devenir. En «La

¹³²⁴ Ibid., p.205.

¹³²⁵ Ibid.

¹³²⁶ Ibid.

¹³²⁷ Ibid., p. 212.

percepción del otro y el diálogo», Merleau-Ponty explora cómo la palabra prolonga y transforma la relación con el otro, cómo está inserta en el tiempo, en una tradición y, a la vez, tiene capacidad de transformación. Por otra parte, en «La fenomenología del lenguaje», asistimos a un diálogo con Husserl y Saussure que le lleva a descubrir el modo en que, a través de una fenomenología del lenguaje, las perspectivas sincrónica, de la palabra en tanto que vivida, y diacrónica, de la lengua en cuanto objeto, revelan su relación dialéctica, y cómo el retorno a la palabra adquiere un sentido filosófico (fenomenológico) en cuanto lengua vivida inserta en una temporalidad y enraizada en la relación con el otro. La intersubjetividad aparece en este texto como principio trascendental de la subjetividad. Por último, en «El lenguaje indirecto y las voces del silencio», Merleau-Ponty hace la distinción entre un lenguaje hablante, creador, y un lenguaje hablado, descubre el sentido como una *deformación coherente* impuesta a lo sensible, y propone una idea del conocimiento como esfuerzo de expresión y como camino que es recorrido junto a los otros.

Estos tres textos nos sirven para comprender cómo la paradoja de la expresión actúa en dos direcciones: hacia la experiencia del mundo sensible y hacia la experiencia del otro. Y eso es así porque el mundo y los otros están antes, en un sentido trascendental y también fáctico –que se confunden en la expresión de la experiencia– y también porque, precisamente, esa experiencia previa y muda lo es tanto del mundo como de los otros.

Ahora bien: en este desarrollo del pensamiento merleau-pontiano se van poniendo de manifiesto sus propios límites. El principal problema reside en que, aun dotando de cuerpo a la subjetividad, aun insiriéndola en un campo intersubjetivo, la fenomenología merleau-pontiana no logra deshacerse netamente ni de un antropocentrismo ni de una subjetividad constituyente y por tanto sigue sosteniendo, aunque debilitadas en una relación de ambigüedad, las estructuras clásicas de sujeto / objeto de la metafísica. El problema fundamental sobre el fenómeno, sobre la existencia del mundo, en definitiva, sobre el Ser, reclama ser interrogado de forma radical. Para poder realmente desplazar los problemas tradicionales de la metafísica y sus oposiciones, se hará necesario, como vio Heidegger, volver a la pregunta por el Ser.

Así, se da un viraje en la interrogación merleau-pontiana como vimos en los textos que hemos analizado, *Los resúmenes de los cursos en el Collège de France, El ojo y el espíritu, Lo visible y lo invisible*, en los que Merleau-Ponty inicia un proyecto ontológico audaz: la búsqueda de un ser que se manifiesta en el interior de la experiencia como visibilidad de lo invisible, y que se da por sentado en nuestra fe perceptiva. La filosofía, para Merleau-Ponty, será la interrogación de la fe perceptiva, sin esperar respuesta, porque el mundo existe en modo interrogativo. La filosofía será el movimiento de la fe perceptiva que se interroga a sí misma.

Se plantea así una ontología de la interconexión, una ontología relacional, que pensará la apertura humana al ser, desde el interior del ser, «como vínculo con el ser que procede del ser».¹³²⁸ Pero este vínculo contiene en su interior la negatividad, la ausencia. En esta ontología, Merleau-Ponty se refiere a una presencia originaria, como «elusiva matriz de posibilidades»¹³²⁹ y que el filósofo denomina “carne” (*chair*), que es, para el último Merleau-Ponty «el inagotable trasfondo invisible de donde emergen incesantemente nuevas diferenciaciones formales».¹³³⁰

En nuestra introducción planteamos una serie de hipótesis que ahora podemos contrastar:

1. *Que la intersubjetividad, como intercorporalidad, es la noción clave que recorre toda la obra de Merleau-Ponty, a partir de la cual se pueden entender todas las figuras relacionales que aparecen en su filosofía –quiasmo, dehiscencia, hiperdialéctica, chair, empièment.*

Esta hipótesis nos ha servido para hacer una lectura desde una cierta perspectiva, aunque hemos visto que Merleau-Ponty va desarrollando su pensamiento en un intento de salida de las dicotomías metafísicas y que, en este sentido, la noción de intersubjetividad (que implica algún tipo de subjetividad individual

¹³²⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, p.268, citado en BECH, Josep Maria, *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*, op. cit., p.26.

¹³²⁹ BECH, Josep Maria, *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*, op. cit., p.26.

¹³³⁰ Idem.

contrapuesta a un mundo) va perdiendo presencia en favor de una interrogación sobre el Ser, un ser que aparece como medio, como acontecimiento relacional que se determina en expresiones siempre cambiantes. La experiencia se da en el seno de esa relación ambigua entre sintiente y sentido, entre visible e invisible. Las figuras relacionales a través de las que expresa esta ontología en proceso manifiestan siempre un pensamiento de la no-coincidencia, de la indeterminación y de la inestabilidad propias del movimiento interrogativo. Así lo que en un inicio era intercorporalidad, aparecerá como elemento del ser: como *chair*, ser del Ser.

2. *Que la alteridad, como diferencia, surge en el seno de la relación intersubjetiva y que se da como expresión.*

Hemos constatado cómo la reflexión merleau-pontiana sobre el otro en tanto que otro diferente, suscita lecturas muy diversas, a menudo en franca divergencia entre sí. Pese a las acusaciones, que ya hemos analizado, de que su ontología puede llevar a una anulación de la diferencia, y por tanto a una in-diferencia en el terreno de la ética, hemos propuesto argumentos que dejan ver cómo la diferencia acontece en el seno de su ontología. En efecto, el otro, lo otro, en tanto diferente, se da como un acontecimiento propio de la misma naturaleza del ser, que se prefigura como aparición de relaciones singulares y discretas, siempre en decalaje y en proceso, y que muestran y ocultan a un tiempo, expresan al mismo tiempo que velan.

3. *Que su noción de chair apunta a una reflexión del ser como relación y acontecimiento.*

Como acabamos de sintetizar, nuestra lectura de la ontología merleau-pontiana apunta a una noción de ser *relacional*. La *chair*,

como ser del Ser, es relación que produce la existencia como expresión. Sin embargo, muchas incógnitas se abren alrededor de este concepto, concepto en el que Merleau-Ponty trabajaba en el momento de su muerte y que está rodeado de ambigüedades e interrogantes. Por lo tanto, cualquier lectura que se haga de esta noción debe tener en cuenta esta dificultad. Nosotros la asumimos como una invitación para seguir pensando el Ser como acontecimiento y relación, perspectiva que nos permite, sino salir completamente del antropocentrismo, tal vez desplazar lo humano y repensar el lugar y el sentido de nuestra experiencia.

4. *Que las nociones de dehiscencia y quiasmo, son figuras de un pensamiento de la no-coincidencia que nos pueden ayudar a entender el tiempo y el espacio como relaciones siempre en proceso y en movimiento, y que la existencia acontece en la relación.*

En esta disertación hemos analizado estas dos nociones que apuntan a la relación inestable y asimétrica que se da entre instancias que difieren: mismo y otro, palabra y pensamiento, sintiente y sentido, cuerpo y mundo, vidente y visible etc. La *dehiscencia* como apertura y exteriorización de la interioridad e interiorización de la exterioridad, el *quiasmo* como reversibilidad asimétrica semánticamente (en cuanto al contenido resultante) y simétrica formalmente (en cuanto a la disposición de los elementos). Estas dos figuras muestran que en los procesos relacionales siempre acontecen cambios, cambios que serían, de hecho, *diferenciales o diferenciantes*. Estas nociones, a la luz de las actuales ontologías en juego en las nuevas teorías sobre espacio-tiempo y materia de la física cuántica¹³³¹, muestran la

¹³³¹ Un estudio interesante podría ser ver las relaciones entre la ontología merleau-pontiana y las perspectivas de la física actual. Al respecto, y con toda la humildad de una curiosa inexperta en este ámbito, es interesante leer la obra de Karen Barad acerca de la materia, el tocar y también acerca del

actualidad y relevancia de ciertas intuiciones de la filosofía merleau-pontiana, que la hacen interesante y pertinente para el pensamiento actual.

5. *Que todas estas nociones nos dan pistas para pensar la tarea y la práctica expresiva –filosófica y artística– como tareas “hacedoras de mundo”, capaces de imaginar y hacer formas “otras”.*

Uno de los aspectos que más nos interesa rescatar de la filosofía merleau-pontiana en esta disertación es la noción de expresión en sus dos aspectos: pasivo y activo. Concretamente en el quehacer humano (llamémosle así), la expresión como actividad no remite en Merleau-Ponty a un movimiento de una supuesta interioridad hacia una exterioridad, que acontece desde una cierta espontaneidad, sino, más bien, remite a una práctica lateral en los intersticios entre instancias: entre lo que vemos y lo que pintamos, entre lo que pensamos y lo que decimos, entre lo que escuchamos y lo que componemos... Esta práctica –trabajo de expresión como a menudo lo denomina Merleau-Ponty– es una actividad que alberga en sí una pasividad y que crea mundo, crea formas “otras”. Es una tarea colectiva, aunque a menudo se produzca en la experiencia solitaria¹³³², porque el sentido de lo producido por ese

tiempo, por las resonancias que puede tener con las nociones de *quiasmo*, *dehiscencia*, *chair*. Por poner unos ejemplos, Cf., BARAD, Karen «Troubling time/s and ecologies of nothingness: re-turning, remembering and facing the incalculable». En: *New Formations*, London: Lawrence and Wishart, 2017, Number 92, pp.56-86. y «On touching: the inhuman therefore I am». En: *Differences*, Providence: Brown University, 2012, number 23 (3), pp. 206–223.

También la obra de difusión científica de Rovelli sobre el tiempo ofrece una buena introducción a las nuevas teorías de la física que generan problemas de carácter ontológico y que pueden resonar con algunos aspectos de nuestra lectura de la ontología merleau-pontiana. Cf., ROVELLI, Carlo, *El orden del tiempo*, Madrid: Anagrama, 2017.

¹³³² Es interesante en este contexto traer a colación el concepto de *habitus* desarrollado por Pierre Bourdieu en el ámbito de la sociología, pese a su quizás excesivo determinismo social, para entender que todo gesto y práctica humana está inscrita y se produce en el ámbito de lo social, del que a su vez se desprende, apareciendo por lo tanto toda expresión inevitablemente como realización del *habitus* incorporado en la experiencia. Para Bourdieu, la dicotomía entre libertad y determinismo es una falsa dicotomía: «Una de las funciones mayores del concepto de *habitus* consiste en descartar dos errores complementarios nacidos de la visión escolástica: por un lado, el mecanicismo, que sostiene que la acción es el efecto mecánico de la coerción por causas externas; por otro lado, el finalismo, que, en

esfuerzo se manifiesta en el seno de un mundo en común. El arte y la filosofía son prácticas que a menudo se interrogan a sí mismas y por tanto son capaces de, por lo menos, intuir los alcances de sus gestos y trabajar en la articulación y la formulación de otras formas de hacer y de pensar. La lectura de los textos de Merleau-Ponty nos relanza preguntas también sobre las implicaciones éticas y políticas de todo trabajo expresivo: ¿puede realmente producir la práctica expresiva otras formas?, ¿puede producir diferencia?, ¿qué alcance tienen estas prácticas?, ¿hasta qué punto movilizan afectos?

6. *Que la interrogación merleau-pontiana nos invita a pensar y a vivir la relación de intercorporalidad más allá de lo humano, como una relación de coexistencia de los seres vivos, que puede ser base para un pensamiento ecológico y transespecífico que nos ayude a afrontar las problemáticas que en estos momentos nos acucian –la más urgente: la emergencia climática– fruto de un antropocentrismo y de una visión de la conciencia que deja al otro, humano, ser vivo, planta, animal, cosa, a merced de las necesidades de una subjetividad autocentrada.*

Ya hemos visto los problemas que se le pueden reprochar a la noción de intersubjetividad: el problema más importante es la imposibilidad de salir de la noción de subjetividad, cosa que impide salir del esquema antropocéntrico de la metafísica tradicional. Sin embargo, la noción de intercorporalidad sí que nos puede abrir otros caminos: si entendemos el cuerpo en términos merleau-

particular con la teoría de la acción racional, sostiene que el agente actúa de forma libre, consciente, y, como dicen algunos utilitaristas, *with full understanding*, ya que la acción es fruto de un cálculo de las posibilidades y de los beneficios. En contra de ambas teorías hay que plantear que los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico. (...) Lo que significa que el agente no es nunca del todo el sujeto de sus prácticas: mediante las disposiciones y la creencia que originan la implicación en el juego, todos los presupuestos constitutivos de la axiomática del campo (la dóxa epistémica, por ejemplo) se introducen incluso en las intenciones en apariencia más lúcidas». BOURDIEU, Pierre, «El conocimiento por cuerpos». En: *Meditaciones Pascalianas*, Madrid: Anagrama, 2006, p.183.

pontianos, como aquello que se *da* en el movimiento de la existencia, y aún de un modo más amplio, como lo que *aparece* como un modo de la extensión¹³³³, entonces podemos hacer extensiva, tal vez, la noción de intercorporalidad a una relación entre instancias que no son solamente humanas¹³³⁴, y por lo tanto, empezar a pensar de forma no colonizadora la coexistencia en este mundo¹³³⁵.

7. *Que los escritos de Merleau-Ponty nos ayudan también a mirar la violencia y la conflictividad de las relaciones humanas desde un pensamiento no colonizador, una no-indiferencia, y, a la vez, nos interrogan sobre cómo dar un nuevo significado a lo colectivo, a lo común. El individuo, como el residuo de la experiencia de disolución de lo común¹³³⁶, deja paso a un tejido de relaciones del*

¹³³³ Cf., FERRATER Y MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Montecasino, 1950, p.337.

¹³³⁴ No nos interesa en esta disertación proponer una teoría del cuerpo, a la luz de las lecturas de la fenomenología merleau-pontiana, aunque hemos ido viendo a lo largo de este trabajo cómo la noción de cuerpo en Merleau-Ponty nace de la necesidad de dar cuenta de nuestra relación con el mundo y por tanto de explicar el viejo problema de la unión del alma y el cuerpo como intento de salir del solipsismo de la conciencia cartesiana. En ese sentido, el cuerpo llega a ser “nudo de significaciones”, lugar donde se cruzan las significaciones y se da el contacto con el mundo y con los otros en ese campo intercorporal, intersubjetivo. Cuando Merleau-Ponty efectúa ese viraje de la pregunta por nuestra relación con el mundo a la pregunta por el ser, el cuerpo parece expandirse como carnalidad del ser, pero continúa siendo ese medio común donde se da la individuación y la diferencia.

¹³³⁵ En esta línea va el pensamiento de Donna Haraway, que ve la relación interespecies como constitutiva de todo lo que hemos insistido en ver como individualidad, y que pone de relieve la arbitrariedad de la supremacía del hombre. En el texto *When species meet* leemos: «To be one is always to become with many. (...) Figures are not representations or didactic illustrations, but rather material-semiotic nodes or knots in which diverse bodies and meanings co-shape one another. (...) In every case, the figures are at the same time creatures of imagined possibility and creatures of fierce and ordinary reality; the dimensions tangle and require response. *When Species Meet* is about that kind of doubleness, but it is even more about the cat's cradle games in which those who are to be in the world are constituted in intra- and interaction. The partners do not precede the meeting; species of all kinds, living and not, are consequent on a subject- and object-shaping dance of encounters». HARAWAY, Donna, *When species meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008, p.4.

Traducción: [Ser uno es siempre devenir con muchos. (...) Las figuras no son representaciones o ilustraciones didácticas, sino más bien nodos o nudos materiales-semióticos en los que diversos cuerpos y significados se remodelan mutuamente. (...) En todos los casos, las figuras son al mismo tiempo criaturas de la posibilidad imaginada y criaturas de la realidad feroz y ordinaria; las dimensiones se enredan y exigen respuesta. *When Species Meet* trata de ese tipo de desdoblamiento, pero aún más de los juegos de la cuna del gato en los cuales aquellos que van a estar en el mundo se constituyen en intra e interacción. Las parejas no preceden al encuentro; las especies de todo tipo, vivas o no, son consecuencia de una danza de encuentros que conforman sujetos y objetos].

¹³³⁶ Cf., NANCY, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile: Libros Arces-Lom, 2000.

que emerge la diferenciación móvil y siempre en proceso de una vida que se hace y que se expresa.

Hemos visto a lo largo de las lecturas de los textos merleau-pontianos cómo las figuras d'*empièment*, *chair*, quiasmo, reflejan también los choques, violencias y conflictos que se pueden producir en lo relacional, y en particular en las relaciones entre humanos, y entre humanos y otros seres. Aunque no hemos analizado en esta disertación las obras más directamente políticas de Merleau-Ponty como *Humanismo y terror* o *Las aventuras de la dialéctica*, en estas figuras se ponen de manifiesto las imposibilidades, los desajustes, las heridas y los choques que acontecen en los encuentros y en los intercambios. Es necesario hacerse cargo de la violencia, en el sentido de poder mirarla directamente, para poder entender que quizás esa violencia procede de una actitud colonizadora de la diferencia y de una fantasía de individualidad autónoma muy arraigada en el pensamiento occidental. Nuestra lectura de la obra de Merleau-Ponty revela la posibilidad de ver, de sentir y de pensar la diferencia co-naciendo en un mundo en común, donde las tensiones existen, no como fuerzas aniquiladoras de lo otro, sino como expresiones y elaboraciones productoras de diferencia.

Resumiendo: Merleau-Ponty pareciera querer mantener la primacía de la percepción y a la vez reformular la idea de subjetividad a través de una intercorporalidad que descentra al sujeto por su relación móvil y plástica, pasiva y activa a un tiempo, en un mundo común.

¿Y cómo nos interpela hoy en día el pensamiento merleau-pontiano?, ¿qué aperturas opera?, ¿cuáles son sus límites?, ¿cuáles son sus inclinaciones?, ¿y sus resonancias?, ¿a qué nos invita?

A lo largo de esta tesis hemos visto cómo los estudios merleau-pontianos han inspirado –y lo siguen haciendo– una gran diversidad de debates filosóficos en distintos ámbitos. Sin obviar los límites de su filosofía a los que ya nos hemos referido, así como las críticas que serán formuladas desde diferentes modelos teóricos desde el estructuralismo y el posestructuralismo, creemos que su radicalidad fenomenológica, al poner el cuerpo, la percepción y la intercorporalidad como centros de su interrogación filosófica, permite entender la interdependencia de toda existencia, así como la idea de que todo discurso, toda expresión, todo modo de aparición, nace de una situación espaciotemporal, de una experiencia situada y móvil. No hay un discurso “externo” al mundo y, por tanto, la distinción entre sujeto y objeto se torna ambigua, y nuestra manera de mirar, nuestros instrumentos de observación, nuestros modos de expresión modifican lo observado.

Por otro lado, su ontología inacabada ofrece una apertura filosófica radical, pese, o quizás precisamente, gracias a ellas, a las incógnitas y a las contradicciones que le son inherentes. La noción de ser como acontecimiento y como relación en la inmanencia, como negatividad –invisibilidad, intangibilidad– que deviene visible, tocable en el acontecimiento del encuentro, pero cuya positividad está en continuo *écart*, no dejan de sorprender como visiones que pueden ser relacionadas con muchas de las perspectivas actuales en el ámbito de la física.

Por último, el tema de la expresión, en el ámbito artístico, pero también filosófico y científico, entendida en su dialéctica de pasividad y de actividad, y entendida como nodo relacional creador de mundo, nos invita a explorar las prácticas expresivas como prácticas eminentemente interrogativas, fertilizadoras de formas “otras” y, por tanto, fecundas ética y políticamente.

«El poema se abre, esa es su fuerza», dice la voz profunda de la poetisa Alejandra Pizarnik¹³³⁷. Y en este verso parecen resumirse muchas de las cuestiones que en esta disertación hemos explorado. La palabra se abre, esa es su fuerza. La dehiscencia de

¹³³⁷ Verso de Arturo Carrera, del libro *el Nictógrafo* leído por la poetisa Alejandra Pizarnik en la única grabación que ha quedado de su voz. En: <https://www.youtube.com/watch?v=cLiQHKEISQc>. Acceso el 09/05/2023.

todo lo vivo es ya expresión, excripción. Que sea esa apertura, que puede ser herida, hueco, rendija, corte o asombro la que guíe nuestra escucha y nuestra práctica.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE MERLEAU-PONTY¹³³⁸

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, París: Presses Universitaires de France, 1990 (1ª ed., Éditions Gallimard, 1945) [Traducción al español: *La estructura del comportamiento*, por E. Alonso, Buenos Aires: Librería Hachette S.A., 1976. ISBN: 8439522193].

—*Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1998 (1ª ed., 1945) [Traducciones al español: *Fenomenología de la percepción*, por Jem Cabanes, Madrid: Península, 1994; *Fenomenología de la percepción*, por E. Uranga, México, C.F.: FCE, 1957. ISBN: 8439522193].

—*Sens et non sens*, París: Gallimard, 1996 (1ª ed., París: Nagel, 1948) [Traducción al español: *Sentido y sinsentido*, por Narcís Comadira, Barcelona: Península, 1977. ISBN: 8429713204].

—*Causeries 1948*, París: Edición de Stephanie Ménasé, 2002 [Traducción al español: *El mundo de la percepción, siete conferencias*, por Víctor Goldstein, Buenos Aires: FCE, 2003. ISBN: 9505575343].

—*Éloge de la philosophie*, París: Gallimard, 2000 (1ª ed., 1953) [Traducción al español: *Elogio de la filosofía*, por Amalia Letelier, Buenos Aires: Nueva visión, 1970. ISBN: 950-602-528-2 1].

¹³³⁸ En esta sección hemos recogido las obras publicadas de Merleau-Ponty que se han consultado en la presente disertación. Para una relación exhaustiva de la obra de Merleau-Ponty, que incluye los textos inéditos, ver: De Saint-Aubert, Emmanuel, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris: Vrin, 2004. ISBN : 978-2-7116-1659-6.

—*Les aventures de la dialectique*, París: Gallimard, 2000 (1ª ed., 1955) [Traducción al español: *Las aventuras de la dialéctica*, por León Rozitchner, Buenos Aires: Pléyade, 1974. Sin ISBN].

—*Signes*, París: Gallimard, 1998 (1ª ed., 1960) [Traducción al español: *Signos*, por Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona: Seix Barral, 1964. Sin ISBN].

—*L'oeil et l'esprit*, París: Gallimard, 1998 (1ª ed., *Art de France*, 1 (1961), pág.187-208; recogido en *Les Temps Modernes*, 17 (1961), pág. 193-227 y París: Gallimard, 1964) [Traducción al castellano: *El ojo y el espíritu*, por J.R. Brest, Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1977. ISBN: 84-7509-365-5].

—*Le visible et l'invisible, suivi de Notes de Travail* (texto establecido por Claude Lefort), París: Gallimard, 1997 (1ª ed., 1964) [Traducción al español: *Lo visible y lo invisible*, por Estela Consigli y Bernard Capdevielle, Buenos Aires: Nueva visión, 2010. ISBN: 9789506026097].

—*Résumés de Cours. Collège de France (1952-1960)*, París: Gallimard, 1968 [Traducción al español: *Posibilidad de la filosofía, resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, por Eduardo Bello Reguera, Madrid: Narcea, 1979. ISBN: 8427703627].

—*La prose du monde*, (texto presentado y establecido por Claude Lefort), París: Gallimard, 1997 (1ª ed., 1969) [Traducción al español: *La prosa del mundo*, por Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus, 197. Sin ISBN].

—*Parcours* (1935-50), ed. Jacques Prunair, Paris: Verdier, 1997. ISBN: 2864322471.

—*Parcours deux* (1951-1961), ed. Jacques Prunair, París: Verdier, 2000. ISBN: 2864323346.

—*L'institution. La pasivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, transcripción y anotaciones de Dominique Darmaillacq y Stéphanie Ménasé, prefacio de Claude Lefort, Paris: Belin, 2003. ISBN: 9782701196312.

—*Notes de cours 1959-1961*, transcripción y anotaciones por Stéphanie Ménasé, prefacio de Claude Lefort, Paris: Gallimard, 1996. ISBN-13: 978-2070739813.

—«Notes de lecture et commentaires sur Théorie du champ de la conscience d’Aron Gurwitsch», transcripción de Stéphanie Ménasé, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, julio-septiembre 1997, pp. 327-342. ISBN: 9782130485056.

—*Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, bajo la dirección de Renaud Barbaras, Paris: P.U.F., coll. «Épiméthée», 1998. ISBN-13 : 978-2130489283.

—*La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, edición a cargo de De Saint-Aubert, Paris: Seuil, coll. «Traces Écrites», 1995. ISBN-13: 978-0810114463.

—*Le problème de la parole: cours au Collège de France. Notes, 1953-53*, con prólogo de Lovisa Anden y epílogo de Robert Franck, Paris: Métis Presses, 2020. ISBN-13: 978-2940563609.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

A.A.V.V., *Merleau-Ponty viviente*, Mario Teodoro Ramírez, (coord.), Barcelona: Anthropos; Morelia (México): Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012. ISBN-13: 978-8415260226.

A.A.V.V., *La sombra de lo invisible*, Luis Álvarez Falcón (coord.), Madrid: Eutelequia, 2011. ISBN: 978-84-939443-3-9.

A.A.V.V., *Merleau-Ponty, L'heritage contemporain* (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 1, París: Vrin / Milano: Mimesis /Memphis: University of Memphis, 1999. ISBN-13: 978-2711642908.

A.A.V.V., *Merleau-Ponty, de la nature à l'ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis /Memphis: University of Memphis, 2000. ISBN: 88-87231-69-9.

A.A.V.V., *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, editado por Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Evanston (Ill.): Northwestern University Press, 1990. ISBN: 0810108739.

A.A.V.V., *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, editado por Fred Evans y Leonard Lawlor, Sunny Press: Albany, 2000. ISBN-10: 0791446867.

A.A.V.V., *A companion to continental Philosophy*, Editor(s): Simon Critchley, William R. Schroeder, New Jersey: Blackwell Publishers, 1999. pp. 281-291. ISBN: 0-631-21850.

A.A.V.V., *Actas del coloquio internacional sobre el pensamiento de Merleau-Ponty*, compiladora Silvia Solas, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y ciencias de la educación, 2016. ISBN: 978-950-34-1634-1.

[Recuperado: 8 de abril 2021]. Disponible en:

<https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/105>

A.A.V.V., *Merleau-Ponty desde la Fenomenología en su primer centenario (1908-2008)*, Madrid: Sociedad Española de Fenomenología Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED), 2008. ISSN: 1137-2400.

A.A.V.V., *Handbook of phenomenological aesthetics*, edición de Hans Rainer Sepp y Lester Embree, Dordrecht – Heidelberg - London - New York - : Springer, 2010. E-ISBN : 978-90-481-2471-8. DOI: 10.1007/978-90-481-2471-8.

A.A.V.V., *Merleau-Ponty: Phénoménologie et expériences*, selección y edición de Marc Richir y Etienne Tassin, Grenoble: J. Millon, cop. 1992. ISBN: 2905614684.

A.A.V.V., *L'empreinte du visuel: Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*, dir. Mauro Carbone, Genève : Metis Presses, 2013. ISBN: 978-2-9409406-70-8.

ALLOA, Emmanuel, *La résistance du sensible, Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris: Kimé, 2008. ISBN-13: 978-2841744428.

AYOUCH, Thamy, «De la passivité à la figurabilité de l'affect: Freud dans les enseignements de Merleau-Ponty au Collège de France». En: *Freud au Collège de France* [en línea], Paris: Collège de France, 2018. ISBN: 9782722604971. [Consulta: 12 de febrero 2023] DOI: <https://doi.org/10.4000/books.cdf.5748>.

BANNAN, J. F., *The philosophy of Merleau-Ponty*, New York: Harcourt, Brace & World, 1967.

BANNON, Bryan E., «Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology». En: *Research in Phenomenology* [en línea], Wesleyan University, Brill publishers, 2011. Núm. 41, 3, p.327-357. E-ISSN: 1569-1640 [consulta: 8 de agosto de 2022]. Acceso restringido a usuarios de la UB: https://brill-com.sire.ub.edu/view/journals/rip/41/3/article-p327_2.xml?language=en.

BARBARAS, Renaud, «Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty» en *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, textos reunidos por Marc Richir y Etienne Tassin, Grenoble: Millon, 1992. ISBN-10: 2905614684.

—*Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 1999. ISBN: 9782711613434.

—«Une recherche digne de ce nom» en *Merleau-Ponty, L'héritage contemporain* (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International»1, París: Vrin / Milano: Mimesis /Memphis: University of Memphis, 1999. ISBN: 9782711642908.

BARRAL, Mary Rose, *Merleau-Ponty: the role of the body-subject in interpersonal relations*, Nauwelaerts-Pittsburg-Louvain: Duquesne University Press, 1965.

BEAULIEU, Alain, «Les démelés de Merleau-Ponty avec Freud: des pulsions à une psychanalyse de la nature». En: *French Studies* [en línea]. [Oxford]: Oxford University Press, 2009, vol.63 (3), pp. 295-307. ISSN: 0016-1128. Acceso consorciado restringido a usuarios de la UB: <https://academic-oup-com.sire.ub.edu/fs/article/63/3/295/548671>

BECH, Josep Maria, *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 2005. ISBN: 978-8476587249.

BELLO REGUERA, Eduardo, «Estudio Crítico» en MERLEAU-PONTY, Maurice, *Posibilidad de la Filosofía, resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea, 1979. ISBN: 8427703627.

BERMAN, Michael, «The hyperdialectics in Merleau-Ponty's Ontology of the flesh». En: *Philosophy Today* [en línea]. [Virginia]: De Paul University, 2003, vol.47/4, p.404. ISSN: 0031-8256. Disponible en: [The Hyper-Dialectic in Merleau-Ponty's Ontology of the Flesh - Michael Berman - Philosophy Today \(Philosophy Documentation Center\) \(pdcnet.org\)](#).

BONAN, Ronald, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: L'Harmattan, 2001. ISBN: 9782747516334.

CARBONE, Mauro, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milano: Guerini, 1990. ISBN: 9788878021952.

—«Le sensible et l'excédent. Merleau-Ponty et Kant». En: *Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, pp. 163-191. ISBN: 2130489281.

—«Le peinture et le narcissisme de l'Être dans l'œil et l'esprit de M. Merleau-Ponty». En: *La voix des phénomènes. Contributions*, selección y edición de Robert Brisart y Raphaël Célis, Saint-Luis: Presses de l'Université de Saint-Luis, 1995. ISBN: 9782802804673. DOI: [10.4000/books.pusl.18472](https://doi.org/10.4000/books.pusl.18472). Disponible en línea: <http://books.openedition.org/pusl/18472>

CLADAKIS, Maximiliano B., «Experiencia y a-filosofía: una aproximación a la lectura merleau-pontiana del pensamiento de Hegel». En: *Investigaciones Fenomenológicas* [en línea]. Ediciones UNED, 2012, núm.9, pp. 157-172. E-ISSN: 1885-1088. Disponible: https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/07_CLADAKIS.pdf

CLARKE, M., «Ontology, ethics, and *sentir*, properly situating Merleau-Ponty». En: *Environmental values* [en línea]. The White Horse Press, 2002, núm.11, pp. 211-225. Disponible en <https://www.environmentandsociety.org/mml/ontology-ethics-and-sentir-properly-situating-merleau-ponty>.

CUEILLE, Jean-Noel, «La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face a la dialectique de Hegel». En *Merleau-Ponty, de la nature à l'ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis /Memphis: University of Memphis, 2000. ISBN: 88-87231-69-9.

DASTUR, Françoise, «Réduction et intersubjectivité», en *Husserl*, textos reunidos por Eliane Escoubas y Marc Richir, Grenoble: Jérôme Millon, 1989. ISBN: 2905614293.

—«Merleau-Ponty and the Question of the Other». En: *Journal of the British Society for Phenomenology* [en línea]. Taylor and Francis online, 2008. Núm. 39:1, pp. 27-42 [consulta: 8 d'abril de 2022]. ISSN: 2332-0486. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/00071773.2008.11006627>.

—«World, Flesh, Vision». En: *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, Sunny Press: Albany, 1996. ISBN-10: 0791446867.

—«La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du Visible et l'Invisible et le cours de 1958-59». En: *Merleau-Ponty, de la nature à l'ontologie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 2, París: Vrin / Milano: Mimesis / Memphis: University of Memphis, 2000. ISBN: 88-87231-69-9.

—«Merleau-Ponty et Hegel: Ontologie et Dialectique». En: *Thinking without dualisms today*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 11, París: Vrin / Milano: Mimesis / Memphis: University of Memphis, 2009. ISBN: 9782711643622.

DEPRAZ, Natalie, *Synthèse*, Paris: Armand Colin, 1999. ISBN-13: 978-2200218607.

DODEMAN, Claire, «Marx et l'élaboration du concept de nature dans la philosophie de Merleau-Ponty». En: Presses Universitaires de France | « Actuel Marx » [en línea], 2015/2 n° 58 | pp.118-129. ISSN 0994-4524. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2015-2-page-118.htm>

DE SAINT-AUBERT, Emmanuel, *Vers une ontologie indirecte, sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2006. ISBN: 2-7116-1852-8.

—*Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris : Vrin, 2004. ISBN : 978-2-7116-1659-6.

—«Relire à Merleau-Ponty a la lumière des inédits». En: *Revue international de Philosophie* [en línea]. De Boeck Supérieur, 2008. 2008/2, n°244, pp.123-

125. ISSN: 0048-8143. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2008-2-page-123.htm>.

—«Lévinas / Merleau-Ponty: Résonances». En: *Archives de Philosophie*. [en línea]. Centre Sèvres, 2022/3 Tome 85, pp. 81 a 82. ISSN: 0003-9632. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2022-3-page-81.htm>.

—«La chair ouverte à la portance de l'être». En: *Alter* [en línea], Association Alter, Open edition Journals, 2015. Vol. 23/2015. ISSN: 1249-8947. Disponible en: <http://journals.openedition.org/alter/384>.

—«Autre, même, commun: le point de vue de Merleau-Ponty». En: *Archives de Philosophie* [en línea], Centre Sèvres | Cairn.info, 2022. Vol.2022/3 Tome 85, pp.101 à 120. ISSN: 0003-9632. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2022-3-page-101.htm>.

—«“L’incarnation change tout”. Merleau-Ponty critique la “théologie explicative”». En: *Archives de Philosophie* [en línea], Centre Sèvres | Cairn.info, 2009. Vol. 2009/4, núm. 112, pp. 147-186. ISSN: 1286-9449. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2009-4-page-147.htm>

DILLON, M.C., «Écart: replay to Claude Lefort’s “Flesh and Otherness”». En: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990. ISBN: 0810108739.

DUFOURCQ, Anabelle, «Happy Existentialist Metaphors: Merleau-Ponty’s Flesh of the World and the Chandos Complex». En: *Humanities* [en línea]. [Basel, Switzerland]: MDPI, 2022. Núm. 11: 17 [consulta: 10 de agosto 2022]. ISSN: 2076-0787. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/h11010017>.

—«El ser en la apariencia. Estética, imaginario y ontología en las fenomenologías de Husserl y Merleau-Ponty». En: *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* [en línea]. [Bellaterra]: Edicions de la Universitat Autònoma de Catalunya, 2016. Núm. 57, p.121-139. E-ISSN: 2014-88IX. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1030>

ESCOUBAS, Eliane, «Painting». En: *Handbook of phenomenological aesthetics*, edición de Hans Rainer Sepp y Lester Embree, Dordrecht – Heidelberg - London - New York -: Springer, 2010. E-ISBN : 978-90-481-2471-8. DOI: 10.1007/978-90-481-2471-8.

ESCRIBANO, Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora*, Barcelona: Prohom Edicions, 2004.

—«El ojo y el espíritu». En: *Revista Thémata*. Barcelona: Editorial Thémata, 1999. Vol. 23, pp. 239-246. ISSN-e: 2253-900X.

—«Maurice Merleau-Ponty: el anclaje corpóreo del mundo». En: *Revista Thémata*, Barcelona: Editorial Thémata, 1999. Vol.22, pp. 67-79. E-ISSN: 2253-900X.

EIFF, Leonardo, «Merleau-Ponty, lector de Marx. La Praxis dialéctica como génesis de Sentido». En: *A Parte Rei* [en línea], Enero 2010, vol. 67. Disponible en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leonardo67.pdf>

FRANCK, Robert, «Écriture et Vérité». En: *Revue internationale de philosophie* [en línea], De Boeck Supérieur, 2008/2 n° 244, pp.149-166 [consulta el 3 de septiembre de 2022]. ISSN: 0048-8143. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2008-2-page-149.htm>.

GARCÉS, Marina, «Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty». En : Eduardo Bello Reguera (ed.), *Maurice Merleau-Ponty 1908-2008*, vol. monográfico de *Daimon. Revista de Filosofía* 44 (2008): 133-142. E-ISSN: 1989-4651.

GARCÍA, Esteban A., *Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires: Rthesis, 2012. ISBN: 978-987-27375-0-4.

GARCÍA, Esteban y CASTELLI, Paula, «Ver y pensar. Fisiología mecanicista cartesiana y fenomenología del cuerpo». En: *Revista de Filosofía* [en línea]. [Santiago]: Universidad de Chile, 2013. Vol. 69, pp. 133-150. E-ISSN: 0718-4360. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602013000100011>

HAAR, Michel, «Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty». En: *Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, pp 123-145. ISBN: 2130489281.

JOHNSON, Galen, *The retrieval of the Beautiful, thinking through Merleau-Ponty's aesthetics*, Evanston: Northwestern University Press, 2009. ISBN-13: 978-0810125643.

—«Introduction». En: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990. ISBN: 0810108739.

—«Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)». En: *Handbook of phenomenological aesthetics*, edición de Hans Rainer Sepp y Lester Embree, Dordrecht – Heidelberg - London - New York: Springer, 2010. E-ISSN: 978-90-481-2471-8. DOI: 10.1007/978-90-481-2471-8.

KAUSHIK, Rajiv, *Art, Language and Figure in Merleau-Ponty: Excursions in Hyper-dialectic*, London: Bloombury Publishers, 2013. ISBN ePDF: 978-1-4411-0688-9 Disponible en: https://www.academia.edu/41206744/Art_Language_and_Figure_in_Merleau-Ponty_Excursions_in_Hyper-Dialectic.

LANDES, Donald A., «Expressive bodies: *Merleau-Ponty and Nancy on Painting and Ontology*». En: *Research in phenomenology* [en línea], [Boston] : Brill, 2015. Número 45 pp.369-385. [consulta: 20 de enero de 2023]. E-ISSN: 1569-1640. Acceso restringido a usuarios de la UB:

https://brill-com.sire.ub.edu/view/journals/rip/45/3/article-p369_4.xml

LEFORT, Claude, *La incertidumbre democrática, ensayos sobre lo político*, edición de Esteban Molina, Anthropos, Barcelona, 2004. ISBN: 9788476587102.

—*Sur une colonne absente, écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris: Gallimard, 1978. ISBN-10: 2070298825.

—«Flesh and Otherness». En: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson y Michael B. Smith, Illinois: Northwestern University Press, 1990. ISBN: ISBN: 0810108739.

LÓPEZ-SÁENZ, María del Carmen, «Merleau-Ponty o el arte de la visibilidad». En: *Revista Ágora*. Barcelona: UNED, 1998. Vol.17/2, p.145-165. ISSN: 211-6642.

—«Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros». En: *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*. Murcia: Universidad de Murcia, 2008. Núm. 44, p. 173-184. ISSN-e 1989-4651.

—«Merleau-Ponty o el arte de la visibilidad». En: *Ágora, papeles de Filosofía*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998. Vol.17, núm. 2, p.145-165. ISSN: 0211-6642.

—«Fenomenología de la coexistencia desde la identidad en las diferencias». En: *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la sociedad española de fenomenología*. Madrid: UNED, 2010. Núm. 7, p.261-275. E-ISSN 1885-1088.

LOW, Douglas, *Merleau-Ponty's last vision: a Proposal for the completion of the visible and the invisible*, Illinois: Northwestern University Press, 2000. ISBN-13: 978-0810118072.

—«The existential dialectic of Marx and Merleau-Ponty». En: *Philosophy Research Archives* [en línea]. PRA, 1985. Vol.11, pp.491-511. ISSN: 2153-8069. Disponible en línea: <https://doi.org/10.5840/pr19851129>

MANCINI, Sandro, *Sempre di nuovo, Merleau-Ponty y la dialetica dell'espressione*, Milano: Franco Angeli Libri, 1987. ISBN: 9788884830166.

MANZI LEITES, Hernán, «La comprensión histórica en el pensamiento de Merleau-Ponty». En: *Revista Teología y cultura* [en línea]. [Buenos Aires]: Universidad de Buenos Aires, 2021. Octubre 2021, año 18, vol. 23, número 2, pp. 195-212. ISSN 1668-6233.

Disponible en: <https://teologiaycultura.uce.edu.ar/wp-content/uploads/2021/10/005-MANZI-LEITES-HERNAN-Comprension-historica-Merleau-Ponty.pdf>.

MATHERNE, Samantha, «Merleau-Ponty on style as the key to perceptual presence and constancy». En: *Journal of the History of Philosophy* [en línea]. Johns Hopkins University Press, 2017. Vol. 55, no. 4, pp. 693–727. ISSN: 1538-4586. Disponible en: <https://muse-jhu-edu.sire.ub.edu/article/672440>.

MATOS-DIAS, Isabel, *Merleau-Ponty, une poïétique du sensible*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, Cop. 2001. ISBN: 9782858165421.

MEACHAM, Darian, «What goes without saying: Husserl's concept of style». En: *Research in Phenomenology*, Philosophy Collection [en línea]. Brill publishers, 2013. Vol. 43, 1; pp. 3-26. ISSN 0085-5553. Disponible en: https://brill-com.sire.ub.edu/view/journals/rip/43/1/article-p3_1.xml.

MONT VERDAGUER, María, *Del Ver y del Decir en Merleau-Ponty*: disertación doctoral (tesis no publicada). Universitat de Barcelona, 2008.

MOURA Alex, «Merleau-Ponty leitor de Freud». En: Dois pontos [en línea]. [Curitiba, São Carlos]: Universidade Federal do Paraná e Universidade de São Carlos, dezembro de 2016, volume 13, número 3, p. 159-175. ISSN 2179-7412. Disponible en: DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v13i3.46948>

MOYA, Patricia y LARRAIN, Maria Elena, «Sexuality and meaning in Freud and Merleau-Ponty». En: The International Journal of Psychoanalysis [en línea]. [England]: Routledge, 2016, número 97, pp. 737–757. Acceso consorciado a usuarios de la UB: <https://onlinelibrary-wiley-com.sire.ub.edu/doi/full/10.1111/1745-8315.12494>

NAGEL, Christopher P., «Hegelianism in Merleau-Ponty's philosophy of history». En: *Philosophy Today* [en línea]. [Charlottesville: Oxford University Press, Northwestern University Press, Cornell University Press, Summer 1997, Tomo 41, n° 2, pp.288-298. e-ISSN: 23298596. Acceso restringido a usuarios de la UB: <https://www.proquest.com/scholarly-journals/hegelianism-merleau-pontys-philosophy-history/docview/205386662/se-2?accountid=15293>

NEBREDÁ Jesús J., *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty*, Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1981. ISBN: 84-85281-31-4.

RAMÍREZ, Mario Teodoro, *La filosofía del quiasmo* [en línea]. [México D.F]: FCE -Fondo de Cultura Económica, 2013-, [consulta: 22 maig 2022]. ISBN: 9786071615152. Acceso restringido a los usuarios de la UB: <https://elibro-net.sire.ub.edu/es/ereader/craiub/110695?page=41>.

RICHIR, Marc, «Le sens de la phénoménologie dans Le Visible et l'Invisible». En: Esprit.presse.fr. [en línea]. Esprit presse, 1982 [consulta: 3 maig 2022]. Accès restringit a abonats: <https://esprit.presse.fr/article/richir-marc/le-sens-de-la-phenomenologie-dans-le-visible-et-l-invisible-26681>.

—*Au-delà du renversement copernicien: la question de la phénoménologie et de son fondement*, La Haye: Nijhoff, 1976. ISBN: 9024719038.

—«Le sens de la phénoménologie». En: *Philosophy, phenomenology, sciences: Essays in commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010. ISBN: 978-94-007-0070-3.

RICOEUR, Paul, «Hommage à Merleau-Ponty». En: *Esprit.presse.fr*. [en línea]. *Esprit presse*, 1961, núm.6 [consulta: 21/02/2023]. ISSN: 2111-4579. Acceso restringido a abonados: <https://esprit.presse.fr/article/paul-ricoeur/hommage-a-merleau-ponty-25926>

ROTUNDO, Alessio, *The problem of Nature in the Phenomenology of Merleau-Ponty*: Tesis doctoral. Duquesne: Duquesne University. Disponible en: <https://dsc.duq.edu/etd/1868>.

ROVIELLO, Anne-Marie, «Les écarts du sens», en *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, textos reunidos por Marc Rachir y Etienne Tassin, Grenoble: Millon, 1992. ISBN: 2905614684.

SHÜES, Christina, «Heidegger and Merleau-Ponty: Being-in-the-world with others?». En: *Martin Heidegger, Critical Assessments*, editado por Christopher Macann, vol.II: *History of philosophy*, London and New York: Routledge, 1992, p.350. ISBN-13: 978-0415049825.

SLATMAN, Jenny, *L'Expression au-delà de la représentation : sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven [etc.]: Peeters; [Paris]: Vrin, cop. 2003. ISBN: 978-9042912700.

SONNET, Valentin, «La prose du monde: le style comme universalité dans la partialité». En: *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [en línea]. Presses universitaires de Caen, 2021. Vol. 58, p.63-96. [consulta: 8 de mayo de 2022]. ISSN: 2677-6529. Disponible en: <https://journals.openedition.org/cpuc/1649>.

STENSTAD, Gail, «Merleau-Ponty's Logos: the sens-ing of flesh». En: *Philosophy Today* [en línea]. [London]: Pro-Quest, De Paul University 1993. Vol.37, p.52-61. ISSN: 00318256. Disponible en: <https://www.proquestcom.sire.ub.edu/docview/205385566/fulltextPDF/5FE65682C>

[A8547D0PQ/4?accountid=15293.](https://doi.org/10.22329/p.v4i1.604)

STOREY, David, «Spirit and/or Flesh : Merleau-Ponty's encounter with Hegel». En: PhaenEx [en línea]. [Windsor]: Windsor University Press, 2009. Vol. 4 (1). E-ISSN:1911-1576. Disponible en línea: <https://doi.org/10.22329/p.v4i1.604>

THIERRY, Y., *Du corps parlant*, Bruxelles: Ousia, 1987. ISBN-13 : 9782870600191.

TRÉGUIER, Jean-Marie, *Le corps selon la chair, Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris: Kimé, 1996. ISBN: 9782841740697.

TRILLES CALVO, Karina, «M. Merleau-Ponty: la insuficiencia de la ciencia y de la filosofía reflexiva para dar cuenta del mundo». En: *Revista Laguna*, vol. 12, Tenerife: 2003. ISSN: 1132-8177.

—*Alteridad, cuerpo y lenguaje en la obra de M. Merleau-Ponty*: tesis doctoral (tesis publicada). València: Universitat de València, 2002. ISBN: 84-370-5595-4.

—«El autómatas versus el prójimo: Merleau-Ponty crítico de Descartes». En: *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, vol. 41, Barcelona: 2008, pp.33-63. ISSN: 1575-6866.

WALDENFELS, Bernhard, «Fair voir par les mots, Merleau-Ponty et le tournant linguistique» en *Merleau-Ponty, L'heritage contemporain* (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 1, París: Vrin / Milano: Mimesis /Memphis: University of Memphis, 1999. ISBN: 978-2711642908.

—«Visión plástica. Merleau-Ponty tras las huellas de la pintura». En: *Revista española de fenomenología. Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario* [en línea]. [Madrid]: Sociedad española de fenomenología, 2008. Monográfico (vol.1) editado por Edición de M^a Carmen López Sáenz y M^a Luz Pintos Peñaranda. Disponible en: https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.01/indice.html.

—«Merleau-Ponty». En: *A companion to continental Philosophy*, Editor(s): Simon Critchley, William R. Schroeder, New Jersey: Blackwell Publishers, 1999. pp. 281-291. ISBN: 0-631-21850.

—«The Central Role of the Body in Merleau-Ponty's Phenomenology». En: *Journal of the British Society for Phenomenology* [en línea]. 39:1, 76-87.

ISSN: 2332-0486. Disponible en:

<https://doi.org/10.1080/00071773.2008.11006630>

—«La paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty». En: *Merleau-Ponty: Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, bajo la dirección de R. Barbaras, Paris: Presses Universitaires de France, 1998. ISBN: 2130489281.

ZANER, Richard M., *The problem of the embodiment: some contributions to a phenomenology of the body*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. ISBN: 978-9401030168.

III. OTRAS OBRAS Y ESTUDIOS CONSULTADOS

BARAD, Karen «Troubling time/s and ecologies of nothingness: re-turning, remembering and facing the incalculable». En: *New Formations*, London: Lawrence and Wishart, 2017, Number 92, pp.56-86. ISSN: 1741-0789. Disponible en línea:

<https://doi.org/10.3898/NewF:92.05.2017>

—«On touching: the inhuman therefore I am». En: *Differences*, Providence: Brown University, 2012, number 23 (3), pp. 206–223.

<https://doi.org/10.1215/10407391-1892943>

BARDET, Marie, «Epistemologías, estéticas y políticas de un “cuerpo danzante”». En: *Enrahonar* [en línea]. [Barcelona]: Universidad Autònoma, 2018. Vol.60. E-ISSN: 2014-881X. Disponible en línea: <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1206>

BASTOS, Natasha, «Ética y persuasión en la retórica estoica». En: *Tópicos: Revista de Filosofía*. México: Universidad Panamericana, 2012. Vol. 42 (1):145-172. ISSN: 0188-6649. Disponible en línea: <https://doi.org/10.21555/top.v42i1.65>

BEAUVOIR, Simone, *La sangre des autres*, Paris: Gallimard, 1945. ISBN-10: 2070280233.

—*L'invitée*, Paris: Folio, 1972. ISBN: 2070367681.

BELLO REGUERA, Eduardo, *De Sartre à Merleau-Ponty : dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia : Universidad de Murcia, 1979. ISBN: 8460015440.

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968. ISBN: 2130369251.

—*Matière et mémoire: essais sur la relation du corps à l'esprit*. Paris : Presses Universitaires de France, 2012. ISBN-10: 213060823X.

BOURDIEU, Pierre, «El conocimiento por cuerpos». En: *Meditaciones Pascalianas*, Madrid: Anagrama, 2006. ISBN: 978-84-339-0572-7.

BRÉHIER, Emile, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1987. ISBN: 2711600882.

BUTLER, Judith, «La diferencia sexual como una cuestión ética: alteridades de la carne en Luce Irigaray y Merleau-Ponty». En: *Educação e Formação, Revista do programa de pos-graduação da Universidade Estadual de Ceará* [en línea]. [Fortaleza]: Educação e Formação, Universidade Estadual de Ceará. Mayo 2021, v. 6, n.2 [consulta: 8 de agosto de 2022]. ISSN: 2448-3583. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/5858/585866867015/html/>.

—*Los sentidos del sujeto*, Barcelona: Herder, 2016. ISBN: 9788425437984.

—*Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu, 2020. ISBN: 978-950-518-397-5.

DESCARTES, Renée, *Discours de la méthode*, Paris: Vrin, 1984. ISBN: 978-2-7116-0181-3.

—*Discurso del método; La dióptrica; Los meteoros; La geometría*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1996. ISBN: 8422656388.

—*Meditaciones metafísicas*, traducción de Vidal Peña, Oviedo: KRK ediciones, 2011. ISBN: 9788483673294.

DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra, 1988. ISBN: 8437603269.

DERRIDA, Jaques, *Espolones: los estilos de Nietzsche*, Valencia: Pre-textos, 1981. ISBN: 9788485081417.

—*L'écriture et la différence*, Paris: Points, 2014. ISBN: 2757841718.

ESQUIROL, Josep Maria, *Responsabilitat i món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana*, Barcelona: Anthropos, 1992. ISBN: 84-7658-337-0.

—*La frivolidad política del fin de la historia*, Madrid: Caparrós editors, [fecha de publicación no identificada]. ISBN: 8487943675.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos*, Madrid: Tecnos, 1986. ISBN: 8430912983.

FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, Madrid: Ediciones Akal, 2013. ISBN: 84-460-3818-8.

—*Tres ensayos sobre la teoría sexual y otros escritos*, Madrid: Alianza, 1999. ISBN: 8420636991.

—*Más allá del principio del placer*, Madrid: Akal, 2020. ISBN: 978-84-460-4915-9.

—*Cinco conferencias sobre psicoanálisis; Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*, Buenos Aires: Amorrortu, 1986. ISBN: 9505185871 (Volumen 11).

—*Tótem y Tabú*, Madrid: Alianza, 2011. ISBN: 9788420650883.

—*Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión*, Madrid: Alianza, 2000. ISBN: 8420637157.

GOLDSTEIN, Kurt, *Lenguaje and lenguaje disturbances*, Australia: Grune and Stratton, 1948. ISBN-10: 0808901567.

HARAWAY, Donna, *When species meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. ISBN: 978-0-8166-5045-3.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2015. ISBN: 9788416453153.

HOFMANNSTHAL, Hugo von, *Carta de Lord Chandos y otros textos en prosa*, Barcelona: Alba, 2001. ISBN: 9788484280941.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Tecnos, cop. 2002. ISBN: 8430938109.

—*Crítica del juicio*, Madrid: Tecnos, 2007. ISBN: 9788430946501.

—*Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Tres Cantos : Istmo, 1999. ISBN: 8470903349.

—*Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 2005. ISBN : 8430943293.

—*Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 2004. ISBN: 8420658057.

KLEIN, Melanie, *Envidia y gratitud*, Madrid: Paidós Ibérica, 1988. ISBN: 9788475094830.

KOJÈVE, Alexander, *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes-Etudes réunies*, Paris: Gallimard, 1947. ISBN: 9782070295289.

LAPLACE, Pierre Simon, marquis de, *Ensayo filosófico sobre las posibilidades*, traducción de Pilar Castrillo Criado, Barcelona: Altaya, 1995. ISBN: 8448700880.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), Akademie Verlag, Berlín, 1923.

—*Nuevos ensayos sobre el entendimiento*, Madrid: Akal, 2017. ISBN: 9788446029984.

—*Escritos filosóficos*, Buenos Aires: Charcas, cop. 1982. ISBN: 9500110007.

LÉVINAS, Emmanuel, *Hors sujet*, Paris: Livre de Poche, 1998. ISBN: 978-2253942467.

—*Humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1987. ISBN: 2253041157.

LUKACS, György, *Historia y conciencia de clase*, Madrid: Siglo XXI, 2021. ISBN-13: 978-8432320293.

LYOTARD, Jean-François, *La Fenomenología*, Buenos Aires: EUDEBA, 1960. ISBN-10: 847509533X.

HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985. ISBN: 843750256X.

—*Invitación a la fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1992. ISBN: 847509791X.

—*Investigaciones lógicas*, versión de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid: Alianza, 1982. ISBN: 8420629723.

—*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziri6n Q., M6xico D.F.: Fondo de Cultura Econ6mica, 2005. ISBN: 8437502551.

—*La tierra no se mueve*, traducci6n de Agust6n Serrano Haro, Madrid: Editorial Complutense, 2006. ISBN-10: 8474918030.

—*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenolog6a trascendental*, traducci6n: Jacobo Mu6oz y Salvador Mas, Barcelona: Altaya, coop.1999. ISBN: 8448712986.

IRIGARAY, Luce, *6tica de la diferencia sexual*, Castell6n: Ellago, 2010. ISBN: 9788496720961.

MARCEL, Gabriel, *6tre et avoir*, Paris: Aubier, 1935 [Traducci6n al espa6ol: *Ser y tener*, por Ana Mar6a S6nchez, Madrid: Caparr6s, 2003. ISBN: 84-87943-31-4].

MALRAUX, A., *Les voix du silence*, Paris: Gallimard, 1951. ISBN-10: 2070103315.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideolog6a alemana*, Madrid: Akal, 2014. E-ISBN: 9788446039976.

MARX, Karl, *Manuscritos econ6mico-filos6ficos de 1844*, Buenos Aires: Colhiue, 2006. ISBN: 9789505630011.

—*Los fundamentos de la cr6tica de la econom6a pol6tica*, traducci6n de Agust6n Garc6a Tirado y Socorro Thomas, Madrid: Alberto Coraz6n, 1972 DL.

—*Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filos6ficos*, Barcelona: Grijalbo, 1974. ISBN: 8425304903.

NANCY, Jean-Luc, *Las Musas*, Madrid: Amorrortu, 2008. ISBN-10: 8461090187.

—*La comunidad inoperante*, Santiago de Chile: Libros Arces-Lom, 2000.
ISBN: 9789562823227.

PALLASMAA, Juhani, *Los ojos de la piel*, Barcelona: Gustavo Gili, 2006. ISBN-10:
84-252-2135-8.

PATOČKA, Jan, *Introducción a la fenomenología*, Barcelona: Herder, cop. 2005.
ISBN: 8425423333.

—*Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble: Millon, cop. 2002. ISBN:
2841371352.

PIAGET, Jean, *Inteligencia y emocionalidad*, Buenos Aires: Aique Grupo Editor,
2005. ISBN: 950-701-779-8.

PROUST, Marcel, *À la recherche tu temps perdu* [En busca del tiempo perdido],
Buenos Aires: CS Ediciones, 2006. ISBN: (Vol.1) 9789507642654. ISBN: (Vol.2)
9789507642661. ISBN: (Vol.3) 9789507642715. ISBN: (Vol.4) 9789507642722.
ISBN: (Vol.6) 9789507642739. ISBN: (Vol.7) 9789507642708.

RICOEUR, Paul, *A l'École de la phénoménologie*, Paris: Librairie philosophique J.
Vrin, 1986. ISBN: 2711609162.

—*Sí mismo como otro*, México: Editorial s. XXI, 2010. ISBN: 978-84-323-
0923-6.

ROVELLI, Carlo, *El orden del tiempo*, Madrid: Anagrama, 2017. ISBN: 978-84-339-
6422-9.

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris:
Gallimard, 1976. ISBN-10: 2070293882 [Traducción al español: *El ser y la nada*,
traducción de Juan Almar, Madrid: Alianza, 1984. ISBN: 84-206-2417-9].

—*L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris: Gallimard, 1968. ASIN: B004KBLXTC.

—*La imaginación*, Barcelona: Edhasa 2006. ISBN: 843502718X.

—*L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Gallimard, 1996. ISBN: 2070329135 .

SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale / publié par Charles Bally et Albert Sechehaye ; avec la collaboration de Albert Riedlinger*, Paris: Payot, 1984. ISBN-10: 2228500704.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Escritos sobre la filosofía de la Naturaleza*, estudio preliminar, traducción y notas de Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 1996. ISBN: 8420628581.

—*Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona: Anthropos, 2005. ISBN: 8476587341.

—*La relación del arte con la Naturaleza*, Madrid: Sarpe, cop.1985. ISBN: 8472917436.

STENDHAL, *Rojo y Negro*, Madrid: Cátedra, 2006. ISBN: 9788437605579.

UEXKÜLL, Jacob von, *Entorno y mundo interior de los animales, biocibernética*, Independently published (27 julio 2022), ISBN-13: 979-8842672165.

VALÉRY, Paul, *La idea fija*, Madrid: Machado libros, 2005. ISBN: 8477745188.

—*Escritos sobre Leonardo da Vinci*, Madrid: Visor, cop., 1987. ISBN: 8477740046.

VARELA, Francisco, THOMPSON, Evan y ROSSETI, Eleanor, *De cuerpo presente*, Barcelona: Gedisa, 2009. ISBN: 9788474324198.

VATTIMO, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa, 2002. ISBN: 978-

84-7432-254-5.

WEBER, Max, *La política como vocación*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. ISBN: 978-84-9742-655-8.

XENAKIS, Iannis, *Musiques Formelles*, La revue musicale, Paris: Editions Richard Masse, 1963. ASIN: B0014NX8SS.

ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun *The fenomenological mind*, London: Routledge, 2012. ISBN-13: 978-0415610377.

IV. COMPILACIONES BIBLIOGRÁFICAS

DE SAINT-AUBERT, Emmanuel, «Bibliographie». En: *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris: Vrin, 2004. ISBN : 978-2-7116-1659-6.

MÉTRAUX, A., «Compilación bibliográfica». En: *Merleau-Ponty*, de X. Tilliette, París: Seghers, 1970.

LLAVONA, R., «Merleau-Ponty a los diez años de su muerte: ensayo bibliográfico». En: *Pensamiento*, 27 (1971), pp.255-307. ISSN: 0031-4749.

LANIGAN, R.L., «Maurice Merleau-Ponty bibliography», *Man World* 3 (1970), pp. 289-319. ISSN: 0025-1534.

WHITESIDE, K., «The Merleau-Ponty bibliography: additions and connections». En: *The Journal of the History of Philosophy*, 21, 1983, pp.195-202. ISSN: 1538-4586.

V. OTRAS FUENTES

Alejandra PizarniK – Escritos con un nictógrafo. 2 de marzo de 2015.
<https://www.youtube.com/watch?v=coe1Bw4IM7A>. Acceso el día 9 de mayo de 2023.