

Trabajos, Comunicaciones y Conferencias

**Actas del Coloquio Internacional
Sobre el Pensamiento de Merleau-Ponty**

*Silvia Solas
(compiladora)*



FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

**Actas del Coloquio Internacional
Sobre el Pensamiento de
Merleau -Ponty**

(Ensenada, diciembre de 2016)

Silvia Solas
(Compiladora)

Edición: Prosecretaría de Gestión Editorial y Difusión

Diseño: D.C.V. Celeste Marzetti

Tapa: D.G.P. Daniela Nuesch

Editora por Prosecretaría de Gestión Editorial y Difusión: Natalia Corbellini

Imagen de tapa tomada de Claude Imbert (2005), *Maurice Merleau-Ponty: Série de portraits pris au Collège de France. Archives Merleau-Ponty*. Association pour la diffusion de la pensée française - Ministère des Affaires étrangères.

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

©2018 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1634-1

Colección *Trabajos, Comunicaciones y Conferencias*, 32

Cita sugerida: Solas, S., (Comp.). (2018). Actas del Coloquio Internacional Sobre el pensamiento de Merleau-Ponty (2016 : La Plata). La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias ; 32). Recuperado de <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/105>



Licencia Creative Commons 4.0.

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decana

Prof. Ana Julia Ramírez

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretario de Asuntos Académicos

Prof. Hernán Sorgentini

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Prof. Laura Rovelli

Secretario de Extensión Universitaria

Mg. Jerónimo Pinedo

Prosecretario de Gestión Editorial y Difusión

Dr. Guillermo Banzato

Agradecimiento

Agradecemos a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación por el apoyo recibido tanto en la organización del Coloquio Merleau-Ponty como para la publicación de estas Actas.

Nuestro agradecimiento, asimismo, a quienes participaron del Coloquio, tanto a los expositores como a los asistentes, por el fructífero intercambio generado en los dos días del evento.

Índice

| | |
|---|-----|
| <u>Agradecimiento</u> | 7 |
| <u>Prólogo</u> | |
| <i>Silvia Solas</i> | 11 |
| <u>Cómo contar la historia desde lo subterráneo</u> | |
| <i>Silvia Solas</i> | 15 |
| <u>Lygia Clark e Merleau-Ponty: Ecos de um entrelaçamento no corpo</u> | |
| <i>Adriana Maria Silva</i> | 21 |
| <u>Sobre la noción de transparencia. Pensamiento, Arte y Filosofía</u> | |
| <i>Silvia Solas</i> | 39 |
| <u>Cuerpo físico, cuerpo objetivo y cuerpo fenomenal en la descripción del fenómeno del dolor</u> | |
| <i>Ariela Battan-Horenstein</i> | 49 |
| <u>Quiasmo e imaginación en el “último” Merleau-Ponty</u> | |
| <i>German Prospero</i> | 65 |
| <u>Las matrices de la historia</u> | |
| <i>Roberto Walton</i> | 87 |
| <u>¿Cómo leyeron los existencialistas franceses a Husserl?</u> | |
| <u>Los casos de Merleau-Ponty y Ricoeur</u> | |
| <i>Alejandra Bertucci</i> | 105 |
| <u>Cuerpo vivido y actos performativos: Diálogos entre Merleau-Ponty y los estudios de género</u> | |
| <i>Juan Luque</i> | 117 |

| | |
|---|-----|
| <u>Filosofía de lo Político: Cruces entre Ranciére y Merleau-Ponty</u> | |
| <i>Judit Mentasti</i> | 127 |
| <u>El concepto de Naturaleza en la filosofía cartesiana según la lectura presentada por M. Merleau-Ponty en La Nature, Cours du Collège de France 1956-1957 y 1957-1958</u> | |
| <i>Mónica Menacho</i> | 135 |
| <u>Ciencia, filosofía y naturaleza en el último Merleau-Ponty</u> | |
| <i>Andrea Vidal</i> | 153 |
| <u>La estructura metafísica de la carne: su expresión en la pintura</u> | |
| <i>Graciela Ralón de Walton</i> | 169 |
| <u>CV Silvia Solas</u> | 181 |

Prólogo

La obra de Merleau-Ponty ha resultado, en virtud de la muerte temprana y, por tanto, inesperada, de su autor, una obra inconclusa. Tal inconclusión, en principio fortuita, ha sido interpretada, a su vez, en correspondencia con uno de los tópicos característicos de un pensamiento que, en tal sentido, podría interpretarse que se auto-define: la filosofía de Merleau-Ponty ha sido nombrada como una filosofía de la *ambigüedad*.

Efectivamente, Alphonse de Waelhens utiliza esta fórmula en un artículo breve en el que da cuenta de la perspectiva novedosa que representa la filosofía de Merleau-Ponty respecto de otros dos pensadores de esos mismos años, relacionados con el existencialismo: Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. El mismo se ha publicado como Prefacio a *La estructura del Comportamiento*, uno de los primeros textos de importancia de nuestro autor, a partir de su segunda edición francesa.

En unas conferencias radiales emitidas en 1948, pero que han sido publicadas en 2002, mucho después de su muerte ocurrida unos cuarenta años antes, Merleau-Ponty planteaba que la inconclusión y la ambigüedad, lejos de ser solamente categorías emergidas de las disquisiciones intelectuales, son propias de nuestra vida colectiva y en ella están como incrustadas. Era la época del famoso estudio merleaupontiano *Fenomenología de la percepción*, en la que, precisamente, y dada la corporeidad que nos constituye, la percepción era ubicada en el centro de sus reflexiones como la relación más primaria, u originaria, con el mundo. En ese recorrido y para decirlo de manera sintética, para Merleau-Ponty, la relación entre el hombre y el mundo, una relación fundamentalmente carnal, es un enigma en el que también queda comprendida nuestra propia existencia, signada, tanto como la del mundo, por la contingencia y la ambigüedad.

Sin embargo, sus análisis no habrían de conformarlo. La filosofía, dice, no puede resignarse frente a los enigmas y debe intentar llegar hasta el fondo

de todas las cuestiones. Según sus palabras, su intención era la de asumir una empresa *ontológica* para superar los límites que la reflexión había impuesto a sus investigaciones *fenomenológicas*. Pero su muerte trunca la revisión que el mismo filósofo intentaba llevar a cabo sobre su propia obra.

Al decir de Paul Ricoeur, la muerte imprevista de Merleau-Ponty pone de manifiesto el doble desconcierto que supone esta irresolución de una filosofía de lo inacabado: la filosofía de la ambigüedad se desenvuelve hasta culminar en la ambigüedad de su inacabamiento. Se trata, en suma, de un pensamiento que, al subrayar la contingencia como especificidad de lo real, de sus expresiones y manifestaciones, al fin, se constituye en una suerte de corroboración de sí mismo.

Es en esta perspectiva, la que nos ofrece un pensamiento suspendido en plena revisión, que entendemos –aun cuando supongamos que toda reflexión es objeto interpretable– que los escritos merleauPontianos están constantemente expuestos a nuevas elucidaciones, abiertos a posibilidades de re-creación o re-construcción, de algún modo, interminables.

Los textos que conforman el presente volumen fueron expuestos, con ese horizonte, en un Coloquio sobre el pensamiento de Merleau-Ponty hacia fines de 2016 en la Facultad de Humanidades de la UNLP. El mismo convocó estudiosos de su obra de variadas procedencias, además de la invaluable colaboración de quienes nos ofrecieron las conferencias de apertura y cierre del evento: el Dr. Roberto Walton y la Dra. Graciela Ralon, respectivamente. Nos reunimos, profesores-investigadores de nuestra casa de estudios, con visitantes de la Universidad de Buenos Aires, de la Universidad Nacional de Córdoba, y de la Universidad Federal Fluminense de Brasil. Los trabajos que aquí presentamos han sido revisados en función de los debates producidos durante el encuentro.

Así, se han discutido cuestiones de origen merleauPontiano y en relación con otros autores contemporáneos, tales como las determinantes nociones de cuerpo, carne, quiasmo y naturaleza; de igual modo, se revisaron relaciones distintivas en sus reflexiones poniendo el foco en el arte, en la historicidad, en la pintura y en la ciencia, así como algunos cruces posibles con los análisis de otros pensadores contemporáneos como los de Husserl, Heidegger, Rancière, Ricoeur, o el de los estudios de género.

En este marco, se presentó asimismo y como actividad complementaria a las exposiciones el libro, editado por nuestra Facultad, *Vientres que hablan*, de Germán Prósperi.

Con el propósito de compartir con los potenciales interesados esos debates y reflexiones, hacemos público los textos y abogamos por la continuidad de intercambios semejantes, convencidos de que el pensamiento de Merleau-Ponty, contingente y ambiguo como el mundo que supone, goza, por eso mismo, de una inagotable vigencia.

Silvia Solas
La Plata, 2017

Cómo contar la historia desde lo subterráneo

Silvia Solas

Presentación del libro: *Ventriloquia y subjetividad en la historia occidental*¹ de Germán Prósperi

Todo libro es susceptible de relecturas y, en muchos casos, las mismas resultan necesarias. Pero en el caso de este libro de Germán Prósperi que hoy me toca comentar, la lectura nos instala en una paradoja: por la densidad del recorrido, al mismo tiempo que nos impulsa a seguir hacia adelante, nos advierte que han quedado en el camino demasiadas cosas por entrever, de modo que habrá que emprender nuevamente el inicio desde los primeros pasos.

Lo paradójico estriba entonces en que es, al mismo tiempo, un libro ilegible –en tanto jamás terminamos, en el sentido estricto del término, de leerlo por completo– pero también y por la misma razón, es un libro que no solo promueve, sino que nos detiene en la lectura; o sea que es un libro legible de manera permanente.

Me gustaría en esta presentación poner en juego una imagen un poco convencional pero creo que efectiva, una metáfora que ha sido abundantemente usada para dar cuenta de la lectura: se trata de la que considera el libro, su lectura, como una deriva, como un viaje.

Todo viaje, por principio, tiene un inicio, un itinerario y un punto de llegada. Es lo que suponemos cuando abordamos una lectura. Aristotélicamente, tal como queda expuesto en la *Poética*, una obra que se precie de tal debe presentarse en forma completa: con un principio, un medio y un fin.

¹ Publicado en 2015, por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad nacional de La Plata ([Biblioteca Humanidades; 37](#)).

Sin embargo, nuestras experiencias más productivas, como viajeros, suelen ser aquellas que nos han generado desvíos, intromisiones en lugares imprevisos, que han quedado inconclusas y, en tanto tales, nos convidan a repetir las.

En el caso de *Vientres que hablan*, no se trata de un viaje cuyo objetivo sea llegar del modo más sencillo a la meta prefijada, sino, por el contrario, de uno que propone detenciones, rodeos e incursiones en lugares insospechados; el itinerario es la historia, nada menos; pero a diferencia de los recorridos habituales que hacen escala en los acontecimientos consagrados, la propuesta de Germán Prósperi dibuja un trayecto escarpado y sorprendente, que nos invita a adentrarnos en territorios poco frecuentados.

La filosofía se juega en ese viaje su carta más potente pero menos jugada en su deriva sistemática: la carta que, provocativamente, anuncia un “estar en todas partes”, como decía Merleau-Ponty cuando declaraba que si el hábitat de la filosofía es el Ser, entonces, “la filosofía se siente en su casa (...) en todas partes, (...). La humanidad como ha sido instituida se siente problemática y la vida, la más inmediata, se ha vuelto ‘filosófica’. (...)” (1960, p. 156, la traducción es mía).

Aunque no se trata aquí de “la vida más inmediata”, sí nos pone frente a cuestiones que hacen a la historia más profunda, menos representada por los relatos de perspectiva canónica, un intento de poner de manifiesto mojonos que han quedado invisibilizados en la historia, y que incluye la interpretación, al menos la presunción, de los por qué los mismos se han invisibilizado.

Merleau-Ponty estimaba, con referencia a la historia del arte –pero aquí nos tomamos el atrevimiento de proyectar su interpretación a toda la historia– que,

Hay, pues, dos historicidades, la una irónica o aun irrisoria, y hecha de contrasentidos, porque cada tiempo lucha contra los otros como contra extraños imponiéndoles sus inquietudes, sus perspectivas. Ésta es olvido antes que recuerdo, es división, ignorancia, exterioridad. Pero la otra, sin la cual la primera sería imposible, está constituida y reconstituida de más en más por el *interés* que nos lleva hacia lo que no es nosotros, por esa vida que el pasado, en un intercambio continuo, nos trae y halla en nosotros (...) (2006, p. 69).

Esa historia empírica, oficializada, es, para el caso de la pintura, la historia de los Museos. Podríamos decir, en general, la historia de las instituciones.

El Museo mata la vehemencia de la pintura, como la biblioteca, decía Sartre, transforma en ‘mensajes’ escritos lo que han sido primero los gestos de un hombre. El Museo es historicidad de muerte. Y hay una historicidad de vida, de la que él solo ofrece la imagen disminuida: es la historicidad que habita el pintor – [agreguemos, también el escritor e, incluso el historiador]- cuando trabaja, cuando enlaza con un solo gesto la tradición que retoma y la tradición que funda, aquella que reúne de un golpe todo lo que por siempre se ha pintado en el mundo (...) (2006, p. 71).

Reunir de un golpe todo lo que siempre se ha hecho en el mundo, sería, entonces, la tarea del reconstructor de la historia. Tarea imposible, tan imposible como la del pintor que quiere expresar el mundo, si se la toma como conclusiva. Pero realizable como curso contingente y en constante realización. Siempre estaría haciéndose, como cualquier otra expresión, artística o no.

Un libro que explora los gestos mayormente desestimados a la hora de reconstruir el pasado, que intenta historiar desde un ángulo novedoso, casi intransitado, lo que ha sido historiado desde el lugar de lo conceptual, amerita el elogio (aunque no pueda librarse, por ser un libro, del destino de biblioteca) de instalarse en esa historia que Merleau-Ponty llama *cumulativa* por contrapartida con la historia que *acumula* datos, nombres, anécdotas.

Vayamos, brevemente, a su descripción.

La idea general que guiará la lectura de *Vientres que hablan*, será la que sostiene que la pluralidad de voces que constituyen el transcurso de la discursividad occidental, tanto en su forma escrita como en la oral, se organiza en virtud de dos fuerzas cuyas dinámicas son antagónicas: una, centrípeta, concentra los sentidos hacia un sentido único y absoluto; la otra, centrífuga, por el contrario, fomenta su dispersión. Cada una de ellas, encuentra su “personaje” representativo. Como decía Deleuze, la filosofía que es creación de conceptos, debe también crear sus personajes: *logos* y *muthos*, entonces, como fuerzas antagónicas pero complementarias, se “encarnan”, por así decir, en distintas figuras: en particular, el ventrílocuo, frente al profeta como la voz del logos, personifica la voz del muthos.

Pero si bien el logos es la voz hegemónica, y el muthos la voz periférica o heterónoma, “ambos vectores atraviesan todo el espectro de los discursos sociales”. Y por ello también constituyen la “humanidad”: “El espacio discursivo que se produce por el desgarro de estas dos fuerzas crea las condiciones,

siempre políticas, siempre también inestables, de lo humano, de lo que la historia occidental ha llamado ‘hombre’” (Prósperi, 2015, p. 21).

Pitonisas y Demonios, Brujas e Inquisidores, Exorcistas y Poseídos, Médicos y Sonámbulos, Psiquiatras y Esquizofrénicos, son los personajes que paulatinamente y en tensión, como referentes de las eras históricas en las que hemos clasificado la historia –antigüedad, medioevo, modernidad y contemporaneidad– van tejiendo la trama en torno a las dos instancias humanas enunciativas: la boca y el vientre. La primera, como la productora de la voz de la verdad, la de lo humano-racional; la segunda como la voz impura, la de lo humano-animal.

Ahora bien, como leemos en las páginas finales, después de que se ha identificado la tensión entre logos y muthos con la tensión entre vida y poder, se subraya que esta tensión resulta “una tensión bipolar y topológica entre la boca y el vientre, entendidos como los dos grandes lugares, acaso simbólicos, en los que se ha ido expresando en los diversos momentos históricos, la articulación de una voz socialmente legitimada y una voz subliminal y heterogénea” (2015, p. 362).

Pero la intención no es ni dirimir la tensión a favor de uno ellos, ni diluir-la en una confluencia sintética de ambos, sino de

entender que, en el fondo del espíritu, de lo humano y de la historia, no se encuentra una verdad oculta que debería ser revelada ni una esencia inmutable que el hombre debería realizar históricamente, sino más bien un espacio imaginario y fantástico, un lugar impersonal y pre-individual recorrido por fantasmas y destellos (...) del que surgen, como alucinaciones pasajeras, las diversas definiciones que el hombre se ha dado de sí mismo a lo largo de la historia (2015, p. 371).

Veo en estas palabras un puente para poner en relación estas otras con las que Merleau-Ponty concluye *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*

La vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no derecho hacia fines o hacia conceptos. Lo que se busca demasiado deliberadamente no se obtiene, y las ideas, los valores no faltan, al contrario, a aquel que ha sabido en su vida meditante librar la fuente espontánea (2006, p. 94).

En fin. Imposible reseñar un texto que hemos calificado, en su densidad, como ilegible. Con esa imagen me excuso de no dar cuenta de él de manera,

al menos, algo más exhaustiva. Sin embargo, como ocurre en verdad con todo libro, pero con éste de modo más imperioso, lo mejor, creo, que puede hacer quien tenga a cargo su presentación, es generar un enfático llamamiento a su lectura.

Bibliografía

Aristóteles (2002). *Poética*. Buenos Aires: Leviatán.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (2006). *Elogio de la filosofía seguido de El lenguaje indirecto y las voces del silencio*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Lygia Clark e Merleau-Ponty: Ecos de um entrelaçamento no corpo

Adriana Maria Silva

O Movimento Neoconcreto e a recepção do pensamento de Merleau-Ponty no cenário da arte brasileira.

Os escritos de Merleau-Ponty chegaram ao cenário artístico nacional através de dois críticos de arte brasileiros, Mário Pedrosa (1900-1981) e Ferreira Gullar (1930-2016), que encontraram nas ideias de Merleau-Ponty alguns fundamentos e contribuições teóricas para a arte que estava sendo realizada no Brasil nos anos 50 e 60, de modo mais particular, no Rio de Janeiro. Mário Pedrosa será um dos primeiros intelectuais a divulgar a teoria da Gestalt no âmbito nacional, quando da defesa de sua tese em 1949, intitulada de *Da natureza afetiva da forma na obra de arte*. Supõe-se que, ao estudar e incorporar a teoria da Gestalt em sua pesquisa, o crítico de arte brasileiro tenha também estudado os seguidores e críticos da Gestalt e, entre eles, o próprio Merleau-Ponty, importando considerar que Merleau-Ponty nesse período já havia publicado *Estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da Percepção*, obras em que realiza diversas reflexões acerca da Gestalt (Maluf, 2007, p. 11-12). Contudo, Mário Pedrosa, mesmo utilizando descrições e conceitos oriundos da fenomenologia e indicando a necessidade de estabelecer um estilo inédito e inovado das formas artísticas, não irá se ocupar em desenvolver uma leitura crítica aprofundada da Gestalt. O que advogava o crítico brasileiro era que a arte deveria estabelecer um afastamento da Gestalt, tal qual vinha sendo adotada até então no cenário artístico daquele tempo, mais especificamente ao modo em que a teoria foi

apropriada pelo concretismo. Sobre esse movimento artístico Otília Beatriz Fiori Arantes (1991) atesta:

O concretismo brasileiro surge na Semana de Arte Moderna ocorrida em 1922, em São Paulo [Brasil], é esse movimento que insere a arte brasileira nos quadros do modernismo [com figuras relevantes como Tarsila do Amaral, Oswald e Mário de Andrade]. O concretismo defendia uma arte figurativa, geométrica, objetiva, mecânica e racional, aspectos que geram as principais divergências entre o concretismo e os, então, dissidentes que fundarão o neoconcretismo. Os neoconcretos abandonam a conceituação *a priori* sobre as coisas, defendendo o sentimento de liberdade, a quebra das categorias e a invenção (Arantes, 1991, p. 21).

Ainda segundo Arantes (2004, p. 30), foi a partir da descoberta pelos europeus do valor artístico das culturas arcaicas e com o pensamento universalista primitivo de artistas como Mário de Andrade e Oswald de Andrade, arautos do movimento concreto, que, com o olho na Escola de Paris, os integrantes do concretismo puderam redescobrir a arte no Brasil.¹ Mário Pedrosa denunciou o referido movimento enquanto uma adaptação da iconografia ingênua de ornamentação popular com as novas técnicas vindas da França. Nota-se, assim, que o debate circundante no cenário da arte europeia, especialmente nas décadas de 50 e 60, influenciou significativamente os movimentos artísticos gestados no ceio da arte brasileira, “como em outros países de mesma trajetória histórica, em fase de amadurecimento cultural, sem grandes tradições consolidadas” (2004, p. 12-13). De modo diverso ao exposto, Mário Pedrosa buscou demonstrar a necessidade de um nexos orgânico entre a arte abstrata e a cultura material do país, o que fez os neovanguardistas ao procurarem uma obra total, restituindo a expressividade que fora abandonada

¹ Percebe-se que ainda nesse período, no Brasil, o recurso elegido para romper com o academicismo em arte era o internacionalismo, especificamente o que orbitava na cena artística parisiense. “Assim, atualizar as ideias estéticas a partir de modelos europeus recentes, sobretudo na área de artes plásticas, surgiu como uma possibilidade de renovação para a arte brasileira. Cubismo, expressionismo, ideias futuristas, dadaísmo, construtivismo, surrealismo e o ‘clima’ parisiense onde imperava, nos anos 20, o *art déco* resultaram em inspirações que, direta ou indiretamente, alimentaram os artistas modernistas brasileiros nos anos 20 e 30. Paris, em particular, forneceria o ambiente propício para essas inspirações de ruptura”. (Amaral, 2012, p. 11).

pela arte concreta. Essa obra total pode ser entendida enquanto aquilo que “o poeta Ferreira Gullar tentou definir, com profunda intuição poética, como o ‘não-objeto’” (Pedrosa *apud* Arantes, 2004, p. 33).²

A postura crítica diante da arte concreta que incorporou o mecanicismo, o objetivismo se tornando uma arte excessivamente racionalizada, fez com que Ferreira Gullar e um grupo de artistas cariocas se aproximassem dos escritos de Merleau-Ponty, cujas reflexões correspondiam em grande parte aos interesses do tipo de arte que estava começando a ser produzida. Ferreira Gullar foi quem propriamente divulgou e disseminou o pensamento de Merleau-Ponty no cenário da arte brasileira, “a sua função dentro do grupo de artistas era um tanto quanto diferenciada, ele muitas vezes funcionava como um grande articulador de ideias e pensamentos do grupo, sendo o autor do Manifesto Neoconcreto e da Teoria do Não-objeto” (Maluf, 2007, p. 14).

O *Manifesto Neoconcreto* foi redigido por Ferreira Gullar e assinado por vários artistas, entre eles: Amílcar de Castro (1920-2002), Franz Weissmann (1911-2005), Lygia Clark (1920-1988), Lygia Pape (1927-2004), Reynaldo Jardim (1926-2011) e Theon Spanúdis (1915-1986). O documento foi lançado em 1959, na primeira exposição de arte *Neoconcreta* realizada no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro e posteriormente publicado no *Suplemento Dominical do Jornal do Brasil*, em 26-27/11/1960. Os termos do *Manifesto* se dirigiam e trabalhavam no campo da pintura, da escultura, da gravura e da literatura. O documento expressa uma crítica à atitude cientificista e ao racionalismo praticado até então pela arte brasileira, mais detidamente pelo concretismo paulistano. Lê-se no próprio Manifesto a importância atribuída às ideias de Merleau-Ponty e à Fenomenologia:

(...) em nome de preconceitos que hoje a filosofia denuncia (M. Merleau-Ponty, E. Cassirer, S. Langer) – e que ruem em todos os campos a começar pela biologia moderna, que supera o mecanicismo pavloviano– os concretos-racionalistas ainda vêem o homem como uma máquina entre máquinas e procuram limitar a

² “A expressão *não-objeto* não pretende designar um objeto negativo ou qualquer coisa que seja o oposto dos objetos materiais com propriedades exatamente contrárias desses objetos. O não-objeto não é um antiobjeto mas um objeto especial em que se pretende realizada a síntese de experiências sensoriais e mentais: um corpo transparente ao conhecimento fenomenológico, integralmente perceptível, que se dá à percepção sem deixar resto. Pura aparência” (Gullar, 2007, p. 90).

arte à expressão dessa realidade teórica. Não concebemos a obra de arte nem como “máquina” nem como “objeto”, mas como um *quasi-corpus*, isto é, um ser cuja realidade não se esgota nas relações exteriores de seus elementos; um ser que, decomponível em partes pela análise, só se dá plenamente à abordagem direta, fenomenológica. Acreditamos que a obra de arte supera o mecanismo material sobre o qual repousa, não por alguma virtude extraterrena: supera-o por transcender essas relações mecânicas da Gestalt objetiva e por criar para si uma significação tácita (Merleau-Ponty) que emerge nela pela primeira vez. (Gullar, *apud* Brito, 1999, p. 10-11).

Como vimos, além de Merleau-Ponty, alguns outros teóricos também tiveram destacada importância para a concepção do movimento neoconcreto, como: Susanne Langer (1895-1985), Ernest Cassirer (1874-1945) e W. Wleidlé [18--? 19--?], todos são citados, ao lado de Merleau-Ponty, no *Manifesto Neoconcreto* de 1959. Esse quadro teórico que compôs as reflexões da arte neoconcreta, permaneceu sendo elaborado mesmo depois a publicação do *Manifesto*, por exemplo, Herbert Marcuse também foi comentado e trazido para pensar as produções desenvolvidas por Hélio Oiticica, um dos principais expoentes artistas deste movimento. As pesquisas dos neoconcretos priorizavam tendências teóricas mais abertas e não apriorísticas, visto que o movimento se inseriu no que podemos chamar de fronteira entre a arte moderna e a arte contemporânea. Por esse motivo, a busca dos artistas neovanguardistas era a ampliação dos campos de produção da arte, outro modo de conceber a relação do espectador com a obra e a aproximação do fazer artístico com as relações do homem com o mundo.

Ferreira Gullar em sua obra *Etapas da arte contemporânea* (1985) adverte que os artistas do concretismo utilizavam o conceito de forma, tal como a psicologia da Gestalt, equiparando a percepção às leis do mundo físico. Em outros termos, para a teoria da Gestalt “não há diferença entre forma física e estrutura orgânica, entre forma como manifestação exterior ao homem, subordinada a regulamentos do meio em que ela se situa, e a forma como significação que o homem apreende” (Gullar *apud* Maluf, 2007, p. 18). O poeta brasileiro utilizará mais uma vez a argumentação fenomenológica de Merleau-Ponty para ratificar a sua crítica aos pressupostos da arte concreta, afirmando:

Maurice Merleau-Ponty (...), ao fazer a crítica daquela teoria, mostra claramente qual a distinção que existe entre físico e o seu comportamento na percepção. (...) Merleau-Ponty demonstra que (...) a forma é mais simples por ser privilegiada, isto é, nós a julgamos mais simples pelo fato mesmo de que ela se adequa harmonicamente à nossa percepção. (...) Não se pretende com isso negar a *Gestaltheorie* – suas descobertas sobre as leis da percepção são definitivas – mas, sim, adotando o ponto de vista de Merleau-Ponty, negar a interpretação teórica dos princípios descobertos. A importância dessa crítica, para a arte, está em que ela reabre o problema da percepção ao invés de dá-lo como esgotado e decifrado. (Gullar *apud* Maluf, 2007, p. 19).

Desse modo, o movimento Neoconcreto irá buscar a abertura ao mundo dos objetos e uma nova atitude perceptiva, a criação *do corpo, com o corpo*, como defendido por Merleau-Ponty. Esse movimento assinala os novos caminhos para a arte enquanto experimentação, a interseção, o entrecruzamento entre o dentro e o fora, a obra e o espectador, a arte e a vida, a mente e o corpo. A fenomenologia contribuiu para os artistas neoconcretos notadamente por apreender o corpo não como um objeto funcional, dotado apenas de funções fisiológicas e biológicas, mas enquanto *fenomenal* ou *da experiência vivida*, um corpo que deveria ser posto em questão, interrogado e redescoberto. As questões postas pelos artistas neoconcretos, particularmente Lygia Clark e Hélio Oiticica, os colocaram a margem daquilo que era considerado arte no período. “Esses artistas levantaram uma proposta poderosa: **o corpo sabe mais**. Sabe *mais* pela percepção (o grande eixo sobre o qual se construiu a dissidência neoconcreta) e sabe *mais*, por excesso ébrio, além (e ao mesmo tempo aquém) da consciência e da vontade” (Aguilar, 2016, p. 18-19).

Na próxima seção destaca-se a relevância atribuída ao corpo na obra de Lygia Clark, um corpo desdobrado, que se tornou o grande motivo da dessacralização do objeto artístico.

Ressensibilização da existência: aproximações entre a Fenomenologia de Merleau-Ponty e a obra de Lygia Clark **Lygia Clark: da profanação do objeto artístico ao corpo como obra de arte**

A artista Lygia Clark nasceu na cidade de Belo Horizonte, no estado de Minas Gerais, em 23 de outubro de 1920. Saiu da sua terra natal para estudar com Roberto Burle Marx (1909-1994) no Rio de Janeiro, em 1947 e, posteriormente,

foi à França dar continuidade aos seus estudos com Fernand Léger (1881-1955), entre 1950 a 1952. Ao retornar ao Brasil, integrou-se ao grupo de artistas Neoconcretos. Lygia Clark foi convidada a lecionar na Faculdade de Artes Plásticas da Sorbonne-Paris, entre 1973 e 1976. Em 25 de abril de 1988 (aos 67 anos), Lygia Clark faleceu de infarto no Rio de Janeiro.

A artista mineira não demonstrava interesse em enfatizar a fundamentação teórica que constituía os seus trabalhos, nem mesmo tinha a preocupação de contribuir com pesquisas dessa natureza no âmbito do movimento Neoconcreto. Contudo, gostava de saber quais discussões filosóficas os seus colegas estavam promovendo no campo teórico da arte e quais leituras favoreciam a sustentação do movimento artístico em questão. Ferreira Gullar, um dos grandes amigos da artista, foi o principal interlocutor de Lygia Clark no tocante às bases teóricas do Neoconcretismo e foi por meio das conversas entre ambos que, provavelmente, a artista teve acesso às reflexões de Merleau-Ponty. Sobre as discussões teóricas Lygia Clark afirmou: “Fui engravidada pelos ouvidos”, “(...) não aceito coisa alguma de quem quiser me catalogar. Só aceito as críticas de quem seja capaz de vivenciar comigo a sensibilidade e a experiência que me levaram a um quadro ou a uma atitude” (Clark *apud* Fabbrini, 1994, p. 12).

Encontramos como principais referências práticas na obra de Lygia Clark (e dos Neoconcretos) os artistas Piet Mondrian (1872-1944), Kazimir Malevich (1878-1935), Naum Gabo (1890-1977) e Vladimir Tatlin (1885-1953). Os referidos artistas fomentaram as mudanças no campo da arte durante o início do século XX. Mesmo sob essa influência, os Neoconcretos buscavam meios de ultrapassar a técnica mecanicista do construtivismo russo.

A partir das intervenções dos artistas Neoconcretos, as obras perderam o seu caráter meramente ilustrativo, figurativo, simbólico e passaram a integrar o mundo da vida, interagindo de modo frontal com o real. No ano posterior à publicação do *Manifesto Neoconcreto*, Lygia Clark leva o grande prêmio da VI Bienal com a escultura “Bichos” (ver: Figura 2), construções geométricas de estrutura metálica que eram articuladas por meio de dobradiças e que, para ganharem sentido, precisavam ser manipuladas pelo espectador. Foi nesse momento que Lygia Clark abandonou o suporte da moldura, o espaço bidimensional do quadro, e se abriu para o real, o espaço tridimensional. A proposta da artista provoca a dissolução da fronteira entre a obra de arte e o espectador, a profanação do objeto artístico e a ruptura com o *locus* tradicional do objeto artístico.

A trajetória artística de Lygia Clark foi marcada por rupturas e descontinuidades internas, contudo, há uma coerência no sentido da busca pelo entrelaçamento entre o sujeito e o objeto, entre o visível e o invisível e a defesa por uma experimentação orgânica da arte como a própria vida humana. Embora não possamos afirmar que Lygia Clark fundamenta as suas produções de arte na fenomenologia de Merleau-Ponty, é inegável que a artista demonstra em sua trajetória um modo fenomenológico de apreensão do mundo, notadamente ao eleger o corpo como a própria obra de arte. Nas palavras de Lygia Clark:

Em geral, a arte sai da barriga, não da cabeça (...) do centro nevrálgico do corpo humano, onde tudo que importa tem sua origem mais profunda.

(...) Cada vez que ataco uma nova fase de minha obra, experimento todos os sintomas da gravidez. Desde que a gestação começa, eu tenho as verdadeiras perturbações físicas, a vertigem, por exemplo, até o momento em que chego a identificar, reconhecer esta nova expressão de minha obra em minha vida de todos os dias, (...) vida-corrente, espontânea e natural, como o ato de comer. (Clark *apud* Fabbrini, 1994, p. 12).

A pesquisadora de arte Maria Alice Milliet em seu livro *Lygia Clark: obra-trajeto*, assegura que o Neoconcretismo recorreu ao pensamento encarnado, que não é dissociado do corpo, e que se configura enquanto aspecto inalienável de todo o conhecimento. Sobre esse registro, a arte neoconcreta em sua expressividade se vincula incontestavelmente com a apreensão fenomenológica do mundo, “seu sentido deve transparecer na interseção das experiências individuais, na engrenagem de umas com as outras, nesse nó de relações. Não teme a contaminação da mente pelo corpo, nem cair no caótico subjetivo” (Milliet, 1992, p. 92). No neoconcretismo a afirmação completa da integração entre o domínio psicossensorial do homem era a exigência para torna-lo capaz de gerar uma objetividade mais profunda porque indissociada (Ibid.). Nesse sentido, não há uma predominância entre o que é *visível* objetivamente e aquilo que a obra provoca no interior/*invisível* das nossas sensações corpóreas, em outros termos, há uma ambiguidade própria na tessitura do fazer do artista.

As fases da obra de Lygia Clark representam uma constante interrogação e inquietação. Percebe-se, particularmente a partir da segunda etapa da trajetória da artista, uma arte que reforça a poética da *não* representação. A busca de uma

significação que se fundava em si mesma, que não se referia a nenhum objeto dado e/ou aos sentidos comumente atribuídos a ele, a significação da obra seria estabelecida na interação entre o sujeito/espectador e o objeto. Desse modo, havia um estímulo duplo, a obra convidava o espectador que, a partir da sua exploração, ampliava o campo de potencialidades e de sentidos do objeto artístico, independente da catalogação que ele tivesse recebido antes.

“A obra passa a emanar, receber vida e se transforma nas mãos do espectador, ela passa a ser mais vulnerável, ‘mais humana’, mais ‘orgânica’. Os títulos que Lygia Clark atribui às suas obras revelam esse ‘envolvimento contínuo e cada vez mais intenso com o mundo’” (Maluf, 2007, p. 25). Nesse sentido, observa-se que a artista, no momento em que se retirou do espaço bidimensional da moldura, dedicou-se a construção espacial tridimensional, em que a participação ativa do espectador era primordial para o acontecimento da obra. Nesta etapa percebe-se que a artista demonstrou uma aproximação maior das questões relativas à natureza, do mundo vivo, como evidenciou nas séries: *Casulos* (1959) e *Bichos* (1960). A fase intermediária, que marcou a ruptura com o objeto artístico, foi assinalada pelo contato cada vez maior com o público, são experiências deste período: *Caminhando* (1964) e *Respire Comigo* (1966). Até, finalmente, Lygia Clark estabelecer o corpo como a própria unidade artística, passando a dar ênfase direta à vida, à estrutura orgânica humana e estabelecendo o vínculo incindível, através da corporeidade e da sensorialidade, do público com o acontecimento da obra. Nesse período, foram emblemáticas as instalações *O Eu e o Tu: Roupa-corpo-roupa* (1967) e *A Casa é o Corpo* (1968). Dessas experiências com o corpo, Lygia Clark desenvolveu a prática terapêutica, promovendo um pioneirismo no âmbito da arte nacional, a saber, a articulação entre arte e ciência/psicanálise. A artista termina a sua trajetória artística e de vida criando experimentações em grupo, cuja finalidade era a terapia. Nesse período os *Objetos relacionais* funcionaram com o propósito terapêutico de reestruturação do *Self*.³ Abaixo, as obras das três fases que deliniam as produções artísticas de Lygia Clark, como explicitada anteriormente.

³ Esse trabalho não intenta desenvolver uma análise em torno do último período produtivo de Lygia Clark. Sem dúvida, essa etapa exigiria um estudo pormenorizado e mais cuidadoso que envolveria outros campos de pesquisa como, por exemplo, o da psicanálise. Como não há como avançar nessas reflexões, considerando os limites imputados a essa publicação, indica-se a leitura: Bittencourt, Nívea. *A vassoura da bruxa: Lygia Clark na arte da loucura*. Rio de Janeiro: Novamente, 2002.

Esculturas das séries “casulos” e “bichos” de 1959-1960, que marcam o momento em que sua arte sai das telas e ganham o espaço Tridimensional.



Figura 1 – Casulo, 1959. Barcelona: Fundació Antoni Tàpies. Disponível em: <<http://www.mac.usp.br/mac/templates/projetos/seculoxx/modulo3/frente/clark/outras.html>> Acesso em: 20 mar. 2017



Figura 2 – Bichos, 1960. MoMa – New York Disponível em: <<https://www.moma.org/explore/multimedia/audios/388/6732?language=pt>> Acesso em: 20 mar. 2017

Experiências sensoriais de 1964-1966: “Caminhando” e “Respire comigo”



Figura 3 – Caminhando, 1964. MoMa – New York Disponível em: <<https://www.moma.org/explore/multimedia/audios/388/6736>> Acesso em: 20 mar. 2017



Figura 4 – Respire comigo, 1966. MoMa – New York Disponível em: <<https://www.moma.org/explore/multimedia/audios/388/6738>> Acesso em: 20 mar. 2017

Instalações de 1966-1968:

“O Eu e o Tu: Roupa-corpo-roupa” e “A casa é o corpo: labirinto”



Figura 5 – O Eu e o Tu: Roupa-corpo-roupa, 1968. Associação Lygia Clark – Brasil Disponível em: < <http://cso.fba.ul.pt/> > Acesso em: 20 mar. 2017



Figura 6 – A casa é o corpo: labirinto, 1968. MoMa – New York Disponível em: < <https://www.moma.org/explore/multimedia/audios/388/6789> > Acesso em: 20 mar. 2017

Percepção, sensação e corpo: tessitura do entrelaçamento

Na obra de Lygia Clark o tema da percepção, como vimos, foi retomado no sentido de abertura para as sensações do corpo vivo/vivido. Nesse sentido, é possível atestar uma estreita vinculação das proposições da artista com as análises desenvolvidas por Merleau-Ponty em *A Fenomenologia da percepção* (1945). Para o pensador francês, o corpo é a nossa abertura ao mundo; a partir da experiência corpórea nos comunicamos com a realidade circundante sem retê-la, sem fixá-la em ideia. Sobre essa questão, o filósofo dirá:

Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. Portanto, sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total. Assim, a experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade (2011, p. 269).

Desse modo, observa-se que o corpo, na reflexão merleau-pontyana, se insere em um esboço provisório de *totalidade* e não permite outro modo de se fazer conhecido, senão sendo vivido. O *corpo próprio*, aquele que por meio do qual meus pensamentos e sentimentos, por assim dizer, “fazem contato” com os objetos, de forma que um mundo existe para mim: é o corpo em “primeira pessoa”, como sujeito da experiência (Matthews, 2011, p. 116, 191).

É importante advertir que o percurso seguido pelo filósofo, na obra *A fenomenologia da percepção*, concentra as reflexões sobre o corpo no âmbito da percepção.⁴ As análises fenomenológicas sobre o *corpo próprio* ou *corpo fenomenal/perceptivo*, elucidam a busca de Merleau-Ponty por uma

⁴ O recorte estabelecido para a produção desse texto não alude às reflexões posteriores de Merleau-Ponty, que incidirão em suas investigações no âmbito ontológico e a adoção do conceito de *carne*, para além do que pode o *corpo próprio*. Na ótica adotada por esse trabalho, a questão da *carne* deve ser aprofundada pela lente da psicanálise, sendo possível, ademais, desenvolver uma chave interpretativa interessante entre o último pensamento de Merleau-Ponty e a última fase produtiva de Lygia Clark, em que a artista coloca em cheque a fronteira entre arte e terapia.

subjetividade enraizada no mundo, diferentemente da visão objetivante das ciências. A fenomenologia merleau-pontyana se compromete em retornar ao mundo vivido da experiência, se distanciando de uma consciência descolada do corpo e assumindo uma reflexão corporificada. Para o filósofo, a experiência sensível produz sentidos que se antecipam às reduções determinadas pelo entendimento. Em outras palavras, a ação, o sentimento e a vontade são maneiras originárias de criar significados liberados, tanto do objetivismo quanto do subjetivismo extremos. Nesse contexto, é possível estabelecer um tipo de razão radicada na experiência sensível. Sobre isso Merleau-Ponty assegura:

A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade. A racionalidade é exatamente proporcional às experiências nas quais ela se revela. Existe racionalidade, quer dizer: as perspectivas se confrontam, as percepções se confirmam, um sentido aparece. Mas ele não deve ser posto à parte, transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista. O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de uma nas outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha (2011, p. 18).

Nesse mesmo contexto de reabertura do problema da percepção e da centralidade das ações no corpo, também se encontra a obra de Lygia Clark. Na concepção de arte da artista o objeto e o sujeito estão enredados um com o outro, ou seja, o novo comportamento perceptivo foi sendo elaborado na medida em que o espectador passou cada vez mais a interagir com a obra, até chegar a ser o próprio (corpo) da proposição artística. Nesse mesmo sentido, para Merleau-Ponty, a criação de sentidos e de significações, a partir da interação dos corpos com o mundo, é a condição mesma da imbricação entre o sujeito e o objeto, por meio da percepção. Em a *Fenomenologia da percepção* lê-se: “Na percepção, nós não pensamos o objeto e não nos pensamos pensando o objeto, nós somos para o objeto e o confundimos com esse corpo, que sabe mais do que nós sobre o mundo, sobre os motivos e os meios que se têm

de fazer uma síntese” (2011, p. 320).

Lygia Clark buscava no sentimento de totalidade a conjugação entre o dentro e o fora, o sujeito e o objeto, o visível e o invisível. A constante busca pela dissolução dessas fronteiras, foi marca não apenas do trabalho artístico de Lygia Clark, mas também motivo das diversas discussões desenvolvidas por Merleau-Ponty. Não é ocasionalmente o engajamento e o interesse do filósofo francês pelo trabalho prático dos artistas, para ele, é na arte que vemos, em ato, a quebra desses limites. Por conseguinte, a leitura realizada por Merleau-Ponty da obra de Cézanne, descrita no ensaio *A dúvida de Cézanne*, publicado no mesmo ano em que o filósofo publica *a Fenomenologia da percepção* (1945) reforça as suas teses fenomenológicas. Lê-se no referido ensaio:

Cézanne não acreditou ter que escolher entre a sensação e o pensamento, como entre o caos e a ordem. Ele não quer separar as coisas fixas que aparecem ao nosso olhar e a sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria em via de se formar, a ordem nascendo por uma organização espontânea. Não estabelece um corte entre os “sentidos” e a “inteligência”, mas entre a ordem espontânea das coisas percebidas e a ordem humana das ideias e das ciências. Percebemos coisas, entendemo-nos sobre elas, estamos enraizados nelas, e é sobre essa base de “natureza” que construímos as ciências (2013, p. 131).

A busca pela organicidade, por um estágio pré-reflexivo que não opera com o sentido dado, constituído e acabado estabelece a premissa da criação e a necessidade de outro modo de apreensão do mundo. Nesse *lócus* estético, em que a sensação e o pensamento não estão separados, encontra-se o fundamento e a condição para a restituição do nosso contato genuíno com o mundo e com os outros. O entrelaçamento entre a fenomenologia de Merleau-Ponty e a obra de Lygia Clark, na ótica adotada por esse trabalho, reside precisamente nessa exigência de resgatar a experiência sensível, de ressensibilizar a existência e de reestabelecer a frequentação entre o homem e a sua própria natureza.

“A casa é o corpo: labirinto (1968)” de Lygia Clark

Na instalação *A casa é o corpo: labirinto* (ver Figura 7) criada em 1968, é possível constatar a aproximação entre a experiência desenvolvida por Lygia Clark com o corpo e a leitura fenomenológica de Merleau-Ponty sobre

a corporeidade. A artista faz uma incursão pelo corpo humano, por meio de uma construção sensorial que remonta as quatro etapas para o acontecimento do nascimento: penetração, ovulação, germinação e expulsão. Conforme a descrição da própria Lygia Clark a instalação:

É uma estrutura de oito metros de comprimento, com dois compartimentos laterais. O centro dessa estrutura se constitui de um grande balão de plástico. As extremidades são fechadas com elásticos e as pessoas ao se encostarem neles provocam a mais variadas formas. Ao penetrar no labirinto o visitante afasta os elásticos da entrada, sentindo um rompimento semelhante ao de um hímen complacente e tendo acesso assim ao primeiro compartimento, chamado ‘penetração’. Nesta cabine a pessoa pisa numa lona estendida pouco acima do chão e perde o equilíbrio: no escuro ela apalpa as paredes, que cedem da mesma forma que o chão. Prosseguindo o caminho através do tato, encontrará uma passagem semelhante a da entrada, e a pessoa chega na ‘ovulação’, espaço igual ao anterior, cheio de balões. Ao prosseguir, o visitante alcança o amplo espaço central, onde é possível ver e ser visto do exterior. Neste local há uma imensa boca através da qual a pessoa entra na ‘germinação’, ali tomando as posições que lhe convier. De volta ao túnel, continuando o passeio, penetra no compartimento da ‘expulsão’, que além das bolinhas macias de vinil espalhadas pelo chão, possui uma floresta de pêlos pendente do teto. Esses pêlos começam muito finos e se tornam gradativamente bastante grossos, e o visitante vai abrindo caminho no escuro em meio a essa massa peluda, de texturas diferentes. Após a curva a pessoa encontra um cilindro giratório. Através da manipulação/ o cilindro gira e ela se vê diante de um espelho deformante todo iluminado. É o fim do labirinto. (Clark, “A casa é o corpo, 1968”).

A instalação *A casa é o corpo: labirinto*, não apenas convoca a redescoberta do sentir, por meio dos distintos materiais que permitem o contato com diversas sensações que constituem a natureza orgânica do homem, mas também convoca a redescoberta do próprio corpo. Considerando que o corpo passa ser a obra e que abriga, dentro de si, um corpo. Há uma vinculação direta com a ideia de nascer novamente, de fazer renascer o contato com o que é propriamente humano. “O corpo ganha a possibilidade de se ‘reconstruir’,

ele se expande na extensão da obra, ele se transforma a cada mudança de ambiente da instalação” (Maluf, 2007, p. 98).

O sentido da obra é atribuído por contato, por inerência, por experiência e, nesse caso, recriando a si como uma obra de arte. Como diria Merleau-Ponty: “a experiência se dá no pré-reflexivo, tal é a sina de um ser que nasceu, quer dizer, que de uma vez por todas foi dado a si mesmo como algo a compreender” (2011, p. 464).

A casa é o corpo (1968), parte da exposição Lygia Clark no MAM, São Paulo (1º de junho de 1999)



Figura 7 – Maluf (2007, p. 97).

Bibliografia

- Aguilar, G. (2016). *Hélio Oiticica, a asa branca do êxtase: arte brasileira 1964-1980*. Rio de Janeiro: Anfiteatro.
- Amaral, A. (2012). O modernismo brasileiro e o contexto cultural dos anos 20. *Revista USP: Dossiê Arte Moderna*, 94, 9-18. São Paulo, Junho/Julho/Agosto.
- Arantes, O. B. (2004). Prefácio. En M. Pedrosa (Ed.), *Acadêmicos e modernos: textos escolhidos III*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Arantes, O. B. F. (1991). *Mário Pedrosa: itinerário crítico*. São Paulo: Scritta.

- Bittencourt, N. (2002). *A vassoura da bruxa: Lygia Clark na arte da loucura*. Rio de Janeiro: Novamente.
- Brett, G. (1999). Lygia Clark: seis células. En *Lygia Clark*. Catálogo de exposição ocorrida entre 21 de outubro de 1997 e 28 de fevereiro de 1999, (pp. 22-23). Barcelona, Marseille, Porto, Bruxelas e Rio de Janeiro.
- Brito, R. (1999). [1975]. *Neoconcretismo. Vértice e ruptura do projeto construtivo brasileiro*. São Paulo: Cosac Naify.
- Clark, L. (1971). *A coragem e a magia de ser contemporâneo*. Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 10 nov. 1971. En *M. A. Lygia Clark: Obra-trajeto*. São Paulo: EDUSP.
- Clark, L. (1996). *Lygia Clark - Hélio Oiticica. Cartas 1964-74*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Fabrini, R. N. (1994). *O espaço de Lygia Clark*. São Paulo: Atlas.
- Gullar, F. (1958). *Lygia Clark: uma experiência radical (1954-1958)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- Gullar, F. (1959). *Manifesto*. Rio de Janeiro: Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. [Catálogo].
- Gullar, F. (1985). *Etapas da Arte Contemporânea*. Rio de Janeiro: Ed. Rivan.
- Gullar, F. (2007). *Experiência Neoconcreta: Momento-Limite da Arte*. São Paulo: Cosac Naify Edições.
- Itaú Cultural. (2007). *Artes Visuais, Lygia Clark*. Enciclopédia Itaú Cultural. São Paulo. Recuperado de <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa1694/lygia-clark>.
- Maluf, D. P. (2007). *Lygia Clark e Merleau-Ponty: paralelos*. (Disertación de Maestrado). Universidade Estadual de Campinas, San Pablo.
- Matthews, E. (2011). *Compreender Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Fenomenologia da Percepção*. C. A. Ribeiro de Moura (Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *A dúvida de Cézanne* In *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify.
- Milliet, M. A. (1992). *Lygia Clark: Obra-trajeto*. São Paulo: EDUSP.
- Pedrosa, M. (1995). O conflito entre o ‘dizer’ e o ‘exprimir’. En *Forma e Percepção Estética: Textos escolhidos II*. (pp. 3-52). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Pedrosa, M. y Arantes, O. (Org.) (2004). *Acadêmicos e modernos: Textos Escolhidos III*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Sobre la noción de transparencia. Pensamiento, Arte y Filosofía

Silvia Solas

Cézanne no creyó que debía elegir entre la sensación y el pensamiento como si se tratara de elegir entre el caos y el orden. No quiere separar las cosas fijas que se ofrecen a nuestra mirada de la forma fugaz con que aparecen; quiere pintar la materia en trance de adquirir forma, el orden que nace por medio de una organización espontánea. (...) Este mundo primordial es el que ha querido pintar Cézanne.

La duda de Cézanne, Merleau-Ponty.

El estudioso del pensamiento merleauPontiano, Emmanuel Alloa (2009), propone, al igual que lo han hecho otros comentaristas, que el análisis de la obra de Merleau-Ponty, debe tomar en cuenta sus escritos, precisamente, como obra.¹ Esto es, como una unidad que mantiene una cohesión, es decir, presenta un desarrollo orgánico, y ello, a pesar de que ha quedado intempestivamente inconclusa y que, además por acción de su propio autor, presenta rupturas y resignificaciones retrospectivas.

Bajo este presupuesto, (los escritos merleauPontianos constituyen una obra), sugiere abordarla a través de tres “escansiones” o núcleos significativos: la percepción, el lenguaje y la ontología de lo visual, los cuales, no obstante, deberán leerse tanto en perspectiva sincrónica como diacrónica. Es decir, siguiendo sus dinámicas naturales pero, al mismo tiempo, aclarando –interpretando– las cesuras ocultas en una reconstrucción lineal (Alloa, 2009, p. 22).

Cada una de estas fases está, según Alloa, propiciada por alguna disciplina de lo que el propio Merleau-Ponty denominó, un poco imprecisamente,

¹ Cf., por ejemplo, Madison (1973)

no-filosofía, y de las cuales extrae algún concepto o categoría específica que utiliza de modo singular: Contra la psicología y las ciencias del comportamiento, concibe la gran temática de la percepción. De ellas, además, toma el concepto de *medio*.

Luego, será la cuestión de la expresión, que abordará en interlocución con la lingüística estructural, como tópico central de su interrogación sobre la facultad creadora, signada por la temática del lenguaje. De Saussure tomará la noción de *diácrítica*, cuyo alcance, según Alloa, aún no ha sido completamente explorado.

Finalmente, su diálogo se dirige a las artes de la imagen que conducen su reflexión hacia una ontología de lo visible. En este ámbito –el de las artes visuales– se distingue un concepto fenomenológico que Merleau-Ponty no habría visto por sí mismo pero que podría constituir una especie de nudo de su última filosofía; se trata del concepto de *diáfano*, que Alloa introduce como una suerte de “impensado” de Merleau-Ponty.

Estas tres perspectivas permiten reconocer algunas constantes que son, en definitiva, las que confirman el estatuto orgánico que el comentador merleau-pontiano le atribuye a la obra del filósofo. Uno de esos elementos constantes es el que nos interesa destacar; dice Alloa al respecto:

Sin embargo, hay un elemento que se mantiene a través de toda la obra del que mostraremos que es como la “trama entre lo simultáneo y lo sucesivo” (VI 172): *la crítica de toda ideología de la transparencia*, ya sea la creencia en una transparencia de sí a sí, del sí y del propio saber, del sí y del Otro (2009, p. 22; subrayado del autor).

Nos proponemos en este trabajo presentar, en el marco de lo que Alloa estima como la “crítica merleau-pontyana de la transparencia”, y atendiendo a que cada una de las escansiones propuestas resulta complementaria de las otras, las implicancias para el pensamiento, la filosofía y el arte que dicha crítica promueve.

Asimismo, revisaremos algunas reflexiones de Stéphanie Ménacé respecto del curso que Merleau-Ponty dictara en 1954-55 y que lleva por título “El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria”, pues es, precisamente, la pasividad en la que el propio movimiento del pensamiento se inscribe, lo que debemos poner en conjunción con lo que aparece como contrario a la transparencia y la necesidad: la opacidad, la contingencia del mundo.

A partir de estos análisis, sustentaremos la idea de que es el ámbito del arte el que resulta más propicio para mostrar la imposibilidad de una transparencia, que ha sido en la historia de la filosofía tan anhelada como imposible.

La noción de transparencia: pensamiento y filosofía

La “transparencia” se constituye como una metáfora ligada a la concepción de la racionalidad y el saber modernos, sustentada en el supuesto dualista cartesiano, cuya superación, creemos, Merleau-Ponty no dejó nunca de procurar. Así, el “siglo de las luces” dominado por la perspectiva “iluminista”, se inaugura con la pretensión precedente de un fundamento evidente, es decir, “claro y distinto”, solo posible por vía racional, en contraposición a la oscuridad y confusión, propias de nuestras operaciones sensibles. Admite, a su vez, como antecedente en los albores filosóficos, la “luz” del sol –signo de lo real y de la verdad– como imagen de la razón, en oposición a las sombras ilusorias productos de la oscuridad de la caverna platónica.

Poco se ha estudiado el papel del término, “transparencia” en los textos merleau-pontyanos, a diferencia de otros que han sido mucho más convocantes, como “quiasmo” o “carne”; y esto, según Alloa, pese a que está presente en todos sus escritos:

Sin adquirir jamás el estatuto de concepto, y consecuentemente teniendo que permanecer siempre más acá de todo ennoblecimiento filosófico, la noción de “transparencia” no podrá situarse en ningún glosario merleau-pontiano. No obstante, una lectura atenta de la obra permitirá medir fácilmente su recurrencia. Muchas veces usada de un modo adjetivo, la noción es empleada –salvo excepción– con un alcance crítico y cristaliza el lugar de un impensado filosófico: *la ficción de transparencia resume en una palabra el olvido del a priori material, de la constitutiva mediatez corporal de toda relación con el mundo* (2009, p. 23).

Por su parte, Stéphanie Ménasé en su texto *Pasividad y creación (Passivité et création)* subraya cómo Merleau-Ponty intenta mostrar en el curso de 1954-55 mencionado, los límites del pensamiento tético, explicativo y determinante de la filosofía consagrada, tratando de practicar además una modalidad de expresión diferente, que Ménasé califica de *operante* –en un sentido singular

de práctica–, y que constituye para la autora una manera de abordar el problema de la pasividad:

En sus notas de curso, Merleau-Ponty busca mostrar el límite y el carácter fantástico (en la medida en que la abstracción o el idealismo que resultan del ultra-objetivismo y del ultra-subjetivismo no están tan alejados de lo irracional) de la expresión tética –modalidad conjunta de una ontología objetiva– pero también practicar otra modalidad de expresión –la *operante* que traduce el propio sentido de práctica. (...) Aborda frontal ‘pero intuitivamente’ el problema de la pasividad (2003, p. 25; la traducción es mía).

Según la autora, lo que Merleau-Ponty pone allí de relieve son los límites de una ontología objetiva, los de una subjetividad como consciencia, los de la evidencia del *cogito*, de la transparencia o coincidencia con sí mismo, los de la verdad como adecuación, e incluso, los de la libertad como libertad de elección. El pensamiento, contrariamente a esta visión canónica de nuestra historia filosófica que lo ubica en el lugar del *esclarecimiento* y de la verdad necesaria, adquiere el carácter de una experiencia encarnada que, como tal, no difiere de aquello que enuncia o expresa. Y, como todo aquello que es expresado o enunciado por el pensamiento, también el propio pensamiento se instala en el terreno de la contingencia, de la ambigüedad: Merleau-Ponty (2006) lo dice así ya en uno de los primeros párrafos de su famosa conferencia dictada en el Collège de France y que conocemos bajo el título de *Elogio de la filosofía*: “El filósofo se reconoce en que tiene *inseparablemente* el gusto de la evidencia y el sentido de la ambigüedad” (p. 8; subrayado del autor).

Su relación con el Ser –continúa más adelante Merleau-Ponty– no es frontal, no es la relación del espectador con el espectáculo, sino, repito sus términos, una relación “de complicidad, oblicua, clandestina”. Para establecer semejante relación, además, es preciso, no solo no abandonar la condición humana (como si eso fuera siquiera posible) sino sumergirse en ella; lo que significa, en síntesis, que no debe buscarse una palabra o categoría definitiva, *clarificadora*, sino sumergirse de lleno al contacto con el mundo: “el saber absoluto del filósofo es la percepción (...) La percepción funda todo porque ella nos enseña, por así decirlo, una relación obsesiva con el ser; está allí, delante de nosotros, y por lo tanto nos alcanza desde dentro” (2006, p. 14).

Semejante “situación” nos origina las preguntas filosóficas relevantes: “¿Cómo se accede a los otros? ¿Cómo nace la inteligencia del mundo, cómo se desarrolla? ¿Cómo surge para nosotros el sentido de lo que en principio no comprendemos? ¿Qué es percibir? ¿Cómo, por la percepción accedemos a lo que es, es decir, a lo que no es, sino cambio?” (Ménacé, 2003, p. 26, la traducción es mía).

La filosofía debe enfrentar esas preguntas, de qué otro modo si no, a través del pensamiento. Pero, como sostiene Ménacé, para Merleau-Ponty:

Pensar, no es realizar un conocimiento *transparente* de las cosas –tal idea es absurda y señala que todavía no se ha trabajado suficientemente sobre el pensamiento como relación con el mundo y sobre la relación del pensamiento con el mundo; que se desconoce la relación de la forma y el contenido de una idea– a la manera en que nos lo han transmitido los comentaristas de Descartes (la verdad está en la idea). Pensar es producir lecturas nuevas, es actualizar o conocer nuevas ligazones (no-vistas, imprevistas) entre las cosas (...) (2003, p. 122, la traducción y el subrayado son míos).

Transparencia y visualidad

Entonces, este pensamiento, espontaneidad y pasividad a la vez, este pensamiento que, consecuentemente, no es *transparencia*, ¿cómo se produce?, ¿en qué consiste?

En el estudio referido, Stephanie Ménacé introduce una distinción merleau-pontyana que parece decisiva, respecto de la cuestión del pensar en relación con la visualidad: en una nota manuscrita datada en 1961, es decir poco antes de su muerte ocurrida en ese mismo año, Merleau-Ponty apunta dos sentidos en que puede utilizarse el término “luz” [*lumière*]: como sinónimo de “claridad” [*clarté*] o como sinónimo de “chispa” [*étincelle*].²

En esa misma nota, nuestro filósofo considera a las ideas como “semillas” en la facultad cognoscitiva, el entendimiento. Y agrega que “la pasividad del pensamiento se topa con su espontaneidad”. El pensamiento en su movimiento constante, movimiento que Merleau-Ponty interpreta como

² En el dossier correspondiente a la preparación del curso sobre la ontología cartesiana de 1961. Mss. Vol 19 (63 v.). cf. S. Ménacé (2003), p. 131, nota al pie 2.

pasividad, se encuentra con una suerte de obstáculo que es como una luz, como una “chispa”. En palabras de Merleau-Ponty: “lo propio del *cogito* no es haber aprehendido una idea, más que porque ha aprehendido un hecho. (...) el *cogito*-luz se desdobra en un *cogito* pre-reflexivo que es la chispa, semilla de verdad –sentimiento sin idea, inconsciente-, pasividad y espontaneidad”; sería una especie de “comprendo lo que no comprendía” (citado en Ménacé, 2003, p. 131; la traducción es mía).

Por otro lado, en virtud de la inconformidad respecto de los resultados de la *Fenomenología de la percepción* que hace explícita en *Lo Visible y lo invisible*, Merleau-Ponty escribe en otra nota: “Nuestra corporeidad: no ponerla en el centro como hice en *Ph. P.*: en un sentido, no es sino la bisagra del mundo” (citado en Alloa, 2009, p. 82). Según indica Alloa, sus estudios sobre el lenguaje, con los aportes del estructuralismo, inclinaron sus trabajos hacia una cierta autonomía del sentido, “una potencia de ideación que nunca pasa enteramente a sus materializaciones” (2009, p. 82). La corporalidad “puesta en el centro”, en un lugar de privilegio, pero, por lo mismo, apartada, propiciaba su aislamiento, su distanciamiento de lo no corporal y consecuentemente se distorsionaba su concepción anti-dualista.

Resulta imprescindible para evitar tales abstracciones en las que incurren, por ejemplo, intuicionistas y formalistas, que, como Merleau-Ponty escribe en *Lo visible y lo invisible*, “el nuevo lenguaje –lenguaje *que se hace*– exprese, al menos lateralmente, una ontogénesis de la que forma parte” (citado en Alloa, 2009, p. 83). Para emprender este objetivo, la formulación de una presencia común de un algo real y de un algo ideal del que es posible pensar que emerge la creatividad humana, sin que uno sea absorbido en el otro; para encontrar el modo de “reconstruir la trama de la estofa a partir de la cual a la vez algo puede serme dado como visible y las palabras que posibilitan la visibilidad” (Alloa, 2009, p. 83), Merleau-Ponty recurre a la pintura.

Es lo que su fórmula de *El ojo y el Espíritu* sintetiza: la filosofía debe producir, no una visión sobre lo pictórico, sino una visibilidad *según* la pintura; el filósofo debe establecer, no una filosofía de la pintura, es decir, una disquisición acerca de lo que ella sea o represente, sino una filosofía *según* la pintura. Así, Merleau-Ponty llegó a reformular su empresa, según las propias palabras de *Lo visible y lo invisible*, en términos de “Ontología de lo Visible”.

Ahora bien, ¿de qué se trata esta “filosofía *según* la pintura”? Una filosofía que, en primera instancia, pareciera paradójica, de la misma manera que lo sería la pintura para Cézanne:

Su pintura sería una paradoja: buscar la realidad sin abandonar la sensación, sin otra guía que la impresión inmediata de la naturaleza, sin acentuar los contornos, sin encuadrar el color dentro del dibujo, sin componer la perspectiva ni el cuadro. Esto es lo que Bernard llama el suicidio de Cézanne: tiene por objeto la realidad y rechaza los medios de alcanzarla (Merleau-Ponty, 2000, p. 38).

¿La filosofía debería también ir en busca de la realidad, pero abandonando los medios de alcanzarla, es decir los conceptos, las ideas, las argumentaciones?

Una filosofía *según* la pintura no podría ser aquella encargada de justificar teóricamente una Estética que, como disciplina autónoma fundamente el papel que el arte debería cumplir en tanto arte. No es posible, en el contexto merleauPontyano, abogar por una Estética, y menos por una obra, autónomas o independientes de lo que considera el mundo. Por el contrario, y contra cualquier sentido que pueda adquirir la noción de un arte autónomo, para Merleau-Ponty la obra artística no aparece como una alternativa al mundo, menos como una alusión a él, sino como una suerte de intensificación, del mundo natural. Ese mundo en el que estamos insertos y en el cual percibimos, pensamos, hacemos filosofía o pintura, vivimos. Y con el cual establecemos la relación más primaria u originaria, más elemental, en la percepción.

Así, en un pasaje de *Signes*, leemos que

(...) nuestras miradas no son actos de conciencia, (...), sino apertura de nuestra carne en seguida completada por la carne universal del mundo (...) los cuerpos vivos se cierran sobre el mundo, se hacen cuerpos videntes, cuerpos tocantes, y *a fortiori* sensibles a sí mismos, ya que no se sabría tocar o ver sin ser capaz de tocarse y de verse. Todo el enigma está en lo sensible, (...) (Merleau-Ponty, 1960, p. 22; la traducción es mía).³

³ “Tout tient à ce que cette table, celle qu’à l’instant mon regard balaye et dont il interroge la texture, n’appartient à aucun espace de conscience et s’insère aussi bien dans le circuit des autres corps - à ce que nos regards ne sont pas des actes de conscience, dont chacun revendiquerait une indéclinable priorité, mais ouverture de notre chair aussitôt remplie par la chair universelle du monde - à ce que de

Ese, el sensible, es el enigma que la filosofía *según* la pintura, debe pensar. Por eso, la mirada pictórica, es paradigmática. La mirada del pintor, en primer lugar. Pero nuestra mirada sobre esas pinturas, (si se quiere una mirada de una mirada), más estrictamente. Porque, como subraya Merleau-Ponty en el artículo sobre “la duda de Cézanne”, para el pintor la pintura es “lo que nuestros ojos piensan”. Porque los árboles que *vemos* en las pinturas de Cézanne nos hacen *vern*os entre ellos. Y, a través de esta *visión* que es, al mismo tiempo una visión de las cosas y de nosotros mismos con las cosas, pensamos el árbol universal, porque es ese *entre* el que me permite “ver” otros árboles. Porque, agreguemos, como se hace explícito en la pintura de Magritte, la pipa pintada, efectivamente, no es una pipa. Sin embargo, es lo que *nos da a ver* una pipa, y con ella, las pipas en general.

La pintura, a diferencia del concepto que solo define, es decir, traduce en idealización, nos pone junto a las cosas, *entre* las cosas y, por decirlo de modo fenomenológico (en el sentido merleauPontyano del término), manifiesta, hace visible, corporaliza: es decir, nos involucra en la carnalidad constitutiva de las cosas. Mientras el pensamiento puro (si tal cosa fuera posible) solo nos formularía lo que las cosas son —una respuesta a la pregunta qué son, con acento—, a distancia de ellas, es decir, en abstracto, la pintura nos mete de lleno entre ellas para *ver* que son —sin acento—, para *verlas* siendo.

Es ese *entre* de nuestra experiencia pictórica lo que Alloa identifica con lo “diáfano”: “Ni visible ni invisible, ese entre es lo diáfano, médium a través del cual se dispone el aparecer, el *dia* del *phainesthai*” (2009, p. 116). El objetivo de Merleau-Ponty será el de transformar “la fenomenología de la pura donación de un *phainesthai* en una fenomenología de la transparición” (2009, p. 116).

A modo de cierre

La crítica merleauPontyana a la transparencia podría, en síntesis, definirse como una crítica a la filosofía dualista, la cual supone un pensamiento transparente. Es decir, un pensamiento que, considerándose a sí mismo capaz de traducir el espesor de la materia constitutiva del mundo a formulaciones

la sorte les corps vivants se ferment sur le monde, se font corps voyants, corps touchants, et a fortiori sensibles à eux-mêmes, puisqu'on ne saurait toucher ou voir sans être capable de se toucher et de se voir. Toute l'énigme est dans le sensible, dans cette télévision qui nous fait au plus privé de notre vie simultanés avec les autres et avec le monde.”

precisas y determinantes, conclusivas, se inventa un lugar de privilegio frente a la inconclusión y la ambigüedad de ese mundo, al que pierde de vista que pertenece, y, en definitiva, que hace desaparecer en ese proceso. Tal pensamiento es, para Merleau-Ponty, cuanto menos, ilusorio. Como afirma Stéphanie Ménacé, Merleau-Ponty trata de empezar a “destituir un muy vicioso modelo de la palabra como exposición de un saber sin error” (2003, p. 24, la traducción es mía).

Pero también es un intento de profundización de una perspectiva fenomenológica, en el cual la intencionalidad, se concibe como intencionalidad corporal, intentando restituir en todo su potencial y contradiciendo el *cogito* que se presenta a sí mismo como *transparente*, el *yo puedo* husserliano.

Es en esa empresa que la recurrencia al arte y más particularmente a la pintura encuentra una justificación. Si como apuntábamos con Ménacé, pensar significa para Merleau-Ponty, producir “lecturas nuevas”, “actualizar”, “conocer ligazones imprevistas o no vistas” entre las cosas; si, repitiendo las propias palabras de Merleau-Ponty, el pensamiento supone, por un lado, una suerte de pasividad o de movimiento inercial, pero, por la otra, cada tanto se ve sorprendido por una especie de *chispa* que lo conmueve y obliga a generar, creativamente, esas lecturas nuevas para hacer aparecer lo no-visto, entonces, el pensamiento filosófico debe reinventarse. Y atreverse a comportarse como lo han hecho otros ámbitos donde habita la no-filosofía. Como, aunque no solamente, la pintura, la literatura, la ciencia. Porque, desde que la filosofía es filosofía, su objetivo es dar cuenta del ser. Y lo primero que hay que reconocer, para emprender la faena filosófica, es que el Ser no tiene límites:

la filosofía se siente en su casa en aquellos lugares donde [la relación con el ser] tiene lugar, es decir *en todas partes*, tanto en el testimonio de un ignorante que ha amado y vivido como pudo, en los ‘trucos’ que inventa la ciencia, sin vergüenza especulativa, para sortear los problemas, en las civilizaciones ‘bárbaras’, en las regiones de nuestra vida que antes no tenían existencia oficial, más que en la literatura, en la vida sofisticada, o en las discusiones sobre la sustancia y el atributo (Merleau-Ponty, 1960, p. 156, traducción y destacado son míos).

Bibliografía

Alloa, E. (2009). *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Madison, G. B. (1973). *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*. Paris: Klincksieck.
- Ménacé, S. (2003). *Passivité et création. Merleau-Ponty et l'art moderne*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *La fenomenología de la percepción*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Sentido y sin sentido*. Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Elogio de la filosofía seguido de El lenguaje indirecto y las voces del silencio*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Cuerpo físico, cuerpo objetivo y cuerpo fenomenal en la descripción del fenómeno del dolor

*Ariela Battán-Horenstein*¹

Introducción

Este trabajo se encuentra jalonado por interrogantes que no son sino variaciones y reformulaciones de uno principal: *¿Cuál es el cuerpo que duele?* El estado de la investigación impone, por el momento, la urgencia de las preguntas debido a que las conclusiones todavía son precarias y provisionarias. Por este motivo, la pregunta inicial no posee una función retórica sino programática, tiene valor metodológico en la medida que permite circunscribir un problema y también precisar la perspectiva de abordaje distinguiéndola de otras. En su misma formulación delimita un campo, el de la experiencia y la primera persona, y señala un modo de investigación, el fenomenológico. Es, además, la pregunta que se intentará responder evitando para ello, por un lado, la preocupación acerca del sujeto del dolor (Geniusas, 2014), que implica posicionarse de un lado u otro del dualismo conciencia-cuerpo y tratar de justificar la elección, y, por otro lado, intentando prescindir de toda perspectiva de análisis que privilegie a “la conciencia del dolor” (Serrano de Haro, 2015), para evitar sustituir “el fenómeno” por el “pensamiento del fenómeno”. En síntesis, aquello que me interesa aprehender fenomenológicamente con la pregunta introducida al comienzo y sus posibles variaciones es la corporalidad o fisicalidad aludida en la experiencia del dolor.

¹ Integra el Proyecto de Investigación «Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor» (FFI 2013-43240-P). Dirección General de Investigación Científica y Técnica. Ministerio de Economía y Competitividad. España. Director: Dr. Agustín Serrano de Haro.

¿Cuál es el cuerpo que duele en la experiencia subjetiva del dolor físico? es una pregunta, en apariencia, sencilla de responder: el cuerpo que duele, es *mi cuerpo*, el cuerpo que soy. El problema se suscita y la pregunta se complejiza al intentar describir en primera persona, ese cuerpo que duele. Al ser interrogados sobre el cuerpo en una situación concreta de padecimiento físico es probable que, aun sin la más remota duda acerca de que aquél que duele es el cuerpo propio, nos refiramos, sin embargo, a él como “algo extraño”, “que no responde a nuestras deseos e intenciones de la manera habitual”, “que es fragmentario”, “requiere atención”, “nos distrae, nos enloquece o altera”, según cuál sea la intensidad del malestar. Vemos así que el dolor opera una revelación maravillosa sobre ese cuerpo con el cual contaba y al que sin titubear llamé mi cuerpo, me lo devuelve como cosa. La experiencia del dolor físico constituye así un caso paradigmático y a la vez paradójico para la fenomenología de la corporeidad. Es paradigmático en la medida en que proporciona una certeza ineludible de la condición encarnada del sujeto, de la íntima propiedad del cuerpo y, en cuanto tal, sirve como índice para la evaluación comparativa y ponderación respecto de otras experiencias. Como señala Serrano de Haro, el dolor físico “parece gozar del privilegio epistemológico y ontológico de la inmanencia radical”. Sin embargo, posee también un carácter paradójico, pues es algo que cuando se lo experimenta con intensidad disuelve la conciencia fenomenal y la patencia del cuerpo vivido a tal punto que, si uno pudiera desprenderse del cuerpo doliente como si de un vestido incómodo se tratara, lo haría sin mayores consideraciones.² A diferencia de lo que sucede en la experiencia perceptiva en la cual no veo, ni atiendo a mis ojos, o en la experiencia motriz del caminante distraído por el paisaje en la que ignoro el estado de mis pies, la experiencia del dolor trastoca de manera repentina esta “ausencia material” del cuerpo y en palabras de Serrano de Haro (2015) “paso a sentir los ojos en su íntima vibración y pertenencia táctil, en su proximidad superlativa e incolora a mí, en su condición corporal” (p. 134).

Ahora bien, en qué consiste esta “condición corporal”, o nuevamente, ¿cuál es el cuerpo que se revela en la experiencia del dolor?, ¿cómo describir esta dimensión material, superlativa que se pone de manifiesto en el padecimiento

² Es, además, un hecho que el sufrimiento de un dolor excesivo produce la pérdida de la conciencia, es lo que se conoce como “estupor traumático”.

físico? La ciencia, en particular la fisiología y la neurología ofrecen explicaciones, las cuales ponen en evidencia la complejidad misma de un fenómeno cuyo estudio no puede recluirse ni al sistema nervioso central, ni al periférico, tampoco a los estados somáticos y psíquicos, dado que implica, como señala Buytendijk, “a los más finos matices de la actitud personal, esperanzas, temores, deseos y recuerdos” y, sin lugar a dudas, aspectos culturales y sociales. La fenomenología asume la experiencia del dolor en su complejidad y, ya sea con las herramientas categoriales de una eidética (Serrano de Haro) o con las variables existenciales que proporciona una perspectiva mundana sobre los fenómenos (Leder, Grüny, Diaz Romero, Geniusas), coloca al cuerpo vivido o fenomenal en el centro de sus análisis. El cuerpo vivido como núcleo al cual remiten todas las reflexiones sobre percepción, movimiento, emociones, intencionalidad, se nos da sin mediaciones, en su inmanencia radical, en la experiencia del dolor. Sin embargo, la ambigüedad constitutiva de esta experiencia pone en evidencia, los límites del recurso descriptivo al cuerpo vivido en la medida en que el cuerpo que duele distiende, e incluso puede cortar, los lazos intencionales que vinculan al sujeto y al mundo interrumpiendo la habitualidad.

Explorar el alcance descriptivo del cuerpo fenomenal implica abrir el juego a nuevas formas de comprensión de la corporeidad que permitan reintroducir aspectos relativos a su existencia biológica, a su estructura anatómica, a su funcionamiento en general como totalidad orgánica, tomando, claro está, todos los recaudos para no caer en el naturalismo. Por razones de afinidad filosófica propongo a continuación emprender esta tarea siguiendo la vía iniciada por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción*, en la cual el descubrimiento del cuerpo vivido está acompañado de una crítica a la concepción objetiva del cuerpo.³ En *Fenomenología de la Percepción* la descripción de la experiencia perceptiva, motriz y expresiva en sujetos normales y en sujetos con distintas patologías neurológicas le permite a Merleau-Ponty distinguir el cuerpo vivido o cuerpo fenomenal del cuerpo objetivo. Este último es considerado una suerte de imagen empobrecida del primero, elaborada por el pensamiento objetivo (discurso científico). Una lectura extendida entre

³ Utilizo la versión francesa de Gallimard de 1945, pero en una reedición en la colección Tel del año 2012. Las referencias bibliográficas y citas a esta obra serán, en consecuencia, bajo la siguiente forma Merleau-Ponty, 1945: seguido de la página de la versión francesa y a continuación la referencia de la traducción al español (1985).

los estudiosos de la Fenomenología de la Corporeidad tiende a asociar de manera unilateral el cuerpo objetivo al cuerpo físico, el *Körper* del vocabulario husserliano, reduciendo así la naturaleza de este último a los saberes médicos y a las conceptualizaciones biológicas que lo definen. En un punto esto es así y resulta innegable que la crítica al pensamiento objetivo proveniente de la fenomenología merleau-pontyana ha permitido desarticular la comprensión naturalista del cuerpo. Sin embargo, el problema reside en asumir sin discusión la asociación entre cuerpo físico y cuerpo objetivo. En esta operación parece haberse tirado el niño junto con el agua, sacrificando la dimensión física de la existencia, es decir, el cuerpo que podemos denominar “viviente” y se vincula semánticamente con el *Leibkörper* del vocabulario husserliano.⁴ En orden a remediar esta desafortunada pérdida resulta necesario considerar cuál es el modo del cuerpo físico-viviente que podría estar en coincidencia con el cuerpo fenomenal, es decir, con nuestra experiencia del cuerpo en cuanto eso que soy.

El cuerpo fenomenal: alcances y límites

Merleau-Ponty como buen estudioso del cartesianismo (en todas sus dimensiones) recupera y reproduce la distinción entre conciencia y cuerpo con el objetivo de superar el dualismo. La intención que anima o motiva esta superación no es de carácter lógico, tampoco ontológico, no aspira a disolver un problema categorial, tampoco opta por el monismo de la naturaleza que fuera. La superación merleau-pontyana del dualismo es de cabo a rabo fenomenológica, es decir, apela a una experiencia de la corporeidad y a partir de ella expone las dificultades de la explicación dualista para ciertos fenómenos complejos como pueden ser la apraxia, la anosognosia, el fenómeno del miembro fantasma, entre muchos otros. También, como buen estudioso del cartesianismo, Merleau-Ponty sabe que para deshacerse de los presupuestos del dualismo no es de la conciencia de lo que debe ocuparse, sino más bien de analizar el cuerpo, de mostrar sus límites y capacidades, para finalmente concluir, también siguiendo los pasos del camino cartesiano, reconocer su modo de existencia ambigua. En una exposición que emula la realizada en

⁴ Como bien me señalo A. Serrano de Haro entra aquí la noción husserliana del cuerpo como *Umschlagpunkt*, como punto de trasbordo entre lo causal y lo fenomenal (*Hua IV* 160).

las *Meditaciones Metafísicas*⁵, Merleau-Ponty evidencia las limitaciones de la consideración del cuerpo como objeto⁶ y concluye que la concepción objetiva es segunda respecto de nuestra vivencia de la corporeidad e implica un paso (constitución, idealización, objetivización) de la experiencia a la idea. Merleau-Ponty arriba así a la noción de cuerpo fenomenal, la cual no es una imposición terminológica, mucho menos una conceptualización, sino más bien, el resto obtenido en la contrastación de nuestra experiencia del cuerpo y aquello que sabemos o conocemos de él por el pensamiento objetivo y sus discursos. Si el discurso científico sobre el cuerpo lo despoja de todo índice existencial, del componente subjetivo, y nos lo ofrece como un objeto que puede ser manipulado, Merleau-Ponty, en su intento por superar el dualismo arribará a la conclusión de que no es posible hallar “...una sola función corporal que sea rigurosamente independiente de las estructuras de la existencia...” (1945, p. 493/438 s.).

Esta afirmación de Merleau-Ponty resulta sumamente sugestiva, aunque por lo que calla antes bien que por aquello que declama. En principio, no podríamos estar en desacuerdo con ella pues somos testigos de los importantes avances que la fenomenología del cuerpo ha realizado al librarse de las ataduras del materialismo ontológico y del naturalismo epistemológico. Pero, entonces cabe preguntarse ¿qué hacemos con esa dimensión corporal que se resiste a ser subordinada a la estructura de la existencia?, ¿cómo la abordamos temáticamente sin recurrir a las herramientas del pensamiento objetivo?.⁷

⁵ “Tampoco faltaban razones para creer que este cuerpo me pertenecía más propia y más estrechamente que ningún otro. Pues... nunca podía ser separado de él como de los demás cuerpos; sentía en él y por él todos mis apetitos y todas mis afecciones; y, en fin; experimentaba sentimientos de placer y de dolor en sus partes y no en las de los demás cuerpos separados de él” (Descartes, 1980, p. 274/ A. T., IX, 70). Y la versión merleau-pontyana: “...la permanencia del cuerpo propio es de otro género, no se halla al extremo de una exploración indefinida, rechaza la exploración y se me presenta siempre bajo el mismo ángulo. Su permanencia no es una permanencia en el mundo sino una permanencia de mi lado” (Merleau-Ponty, 1945, p. 106/108)”.

⁶ “La definición del objeto es [...] que existen *partes extra partes*, y por lo tanto, no admite entre sus partes o entre él y los otros objetos más que relaciones exteriores y mecánicas...” (Merleau-Ponty, 1945, p. 87/92).

⁷ El pensamiento objetivo es, según Merleau-Ponty, la consumación científica del empirismo y su concepción de la percepción en términos de ciencia del mundo. Prescinde del “sujeto de la percepción”

Como sostienen D. Leder (1990) y E. Behnke (1997), la introducción de los aspectos subjetivos y existenciales en el estudio de la corporeidad ha provocado un olvido del cuerpo físico, el sustrato material y biológico de nuestra existencia fenomenal expresiva y proyectada hacia el mundo y los otros. Leder y Behnke coinciden en que el esfuerzo por superar el dualismo cartesiano de alma y cuerpo acabó resucitando un nuevo dualismo, el del cuerpo concebido como cosa física y el cuerpo definido como propio, vivido, subjetivo o fenomenal. Señala Behnke, “la distinción Cuerpo-cuerpo implica el retorno a la evidencia de la experiencia en contraste con el cuerpo tal como es investigado por Ciencias Naturales como la anatomía y la fisiología” (Behnke, 1997, p. 66). El problema consiste, como bien lo identifica Behnke, en la exclusión de la dimensión física de la corporeidad del dominio de la experiencia. Afirmo esta autora (1997),

Yo tengo experiencia directa de mi corporeidad sólo en el caso de mi cuerpo propio experimentado desde el interior... Pero, también puedo tener experiencia directa de mi propio cuerpo como recalcitrante, incapacitado, extraño, así ‘lo’ experimento como una cosa física cuya materialidad es una carga o un impedimento para ‘mí’. De modo que *Körper* no es siempre un constructo científico que se oponga a una experiencia más primordial del *Leib*, sino que puede convertirse en un fenómeno para la experiencia (p. 66).

Esta lúcida advertencia de Behnke no viene, desafortunadamente, acompañada de una sugerencia acerca de cómo emprender la tematización fenomenológica de esa particular experiencia del cuerpo como objeto. Será, más bien, Drew Leder quien emprenda, con conocimiento riguroso, por su carácter de médico y estudioso de la fenomenología, esta tarea que adquiere para este autor la forma de una “anatomía fenomenológica”. Es decir una anatomía que comulgue con la noción de experiencia, una descripción de

y de toda variable contextual o situacional y se ubica en un mundo de cosas acabadas. El pensamiento objetivo es, sin embargo, ingenuo respecto de su génesis porque no se reconoce deudor de la experiencia a partir de la cual se origina. Más bien se da lo contrario, una vez formulado el saber objetivo corrige la experiencia, la homogeniza y la vuelve universal y objetiva. “el pensamiento objetivo rechaza los supuestos fenómenos del sueño, del mito y, en general, de la existencia, porque los encuentra impensables y porque no quieren decir nada que él pueda tematizar” (Merleau-Ponty, 1945, p. 341s./304) .

los órganos y sus funciones que pueda ser incorporada en la dinámica de la existencia y que permita recortar la distancia entre el cuerpo “de los sabios” y el cuerpo en cuanto mío.⁸

Los reparos de Merleau-Ponty a una aspiración de esta naturaleza, es decir, a la posibilidad de “experimentar” el propio cuerpo como cosa física, colman las páginas de *Fenomenología de la Percepción* (1945), recordemos sólo algunos de esos párrafos:

La experiencia del cuerpo propio (...) nos revela un modo de existencia ambiguo. Si trato de pensarlo como haz de procesos en tercera persona –‘visión’, ‘motricidad’, ‘sexualidad’– advierto que estas funciones no pueden estar vinculadas entre sí y con el mundo exterior por relaciones de causalidad, están todas confusamente recogidas e implicadas en un drama único” (p. 240/215).

Nunca se hará comprender como la significación y la intencionalidad podrían habitar unos edificios de moléculas o unos grupos de células, y en esto el cartesianismo tiene razón.

(...)

Solamente se trata de reconocer que el cuerpo, como edificio químico o conjunto de tejidos, está formado por empobrecimiento a partir de un fenómeno primordial del cuerpo-para-nosotros, del cuerpo de la experiencia humana o del cuerpo percibido (...) (p. 408/363).

La perspectiva merleau-pontyana no parece admitir una comprensión fenomenológica del cuerpo físico o biológico en la medida en que no hay posibilidad de tener acceso a él, a sus procesos y sus órganos por medio de la experiencia. El cuerpo objetivo puede ser conocido pero no vivido. En principio, esta afirmación es difícil de contradecir, Merleau-Ponty no se equivoca al respecto en la medida en que el cuerpo objetivo es un constructo, una elaboración discursiva, y como tal está sometida a los vaivenes de la historia y la cultura. En ese sentido es que, sin lugar a dudas, constituye una imagen

⁸ Se trata de una aspiración que puede resultar irrealizable, sobre todo en el estado actual del conocimiento médico occidental, sin embargo, cumple una interesante función metodológica. La aspiración a una “anatomía fenomenológica” implica una forma de la reducción en la medida en que nos despoja de las tesis de existencia y nos enfrenta a una experiencia de las profundidades corporales, sus variados modos de acceso (dolor, incomodidad, auto percepción, etc.) y sus zonas oscuridad.

empobrecida del cuerpo tal como lo experimentamos, como la que vemos en los tratados de anatomía médica. Sin embargo, no sería apropiado aceptar, junto con esta afirmación, que el cuerpo biológico, el cuerpo viviente,⁹ se reduzca al conocimiento que tenemos de él o dependa con exclusividad de ello. La pregunta que esto origina es acerca de la posibilidad de reintroducir en las alternativas de la descripción fenomenológica de la corporeidad la dimensión biológica y física, en principio “pre-fenomenológica”¹⁰ del cuerpo.

La experiencia del cuerpo físico

Regresemos con este interrogante a Leder, quien, cabe destacarlo, se reconoce como un continuador del impulso merleau-pontyano de superación del dualismo y militancia de la encarnación, sólo que lo hace de una manera crítica, es decir, relevando y reevaluando los aspectos positivos y negativos de aquella perspectiva. Leder advierte al comienzo de su obra sobre los peligros mencionados, la subversión del dualismo y la postulación del cuerpo fenomenal acaban por negar la perspectiva anatómica y fisiológica de la corporeidad. Para Leder (1990), por el contrario, “Un cuerpo vivido es siempre también un cuerpo físico con huesos y tendones, nervios y fibras, los cuales pueden ser científicamente caracterizados. No se trata de dos cuerpos diferentes. *Körper* es un aspecto del *Leib*, una manera en la cual el cuerpo vivido se muestra a sí mismo” (p. 6). La noción central de su trabajo es también la ganada conceptualmente por la fenomenología merleau-pontyana, es decir, cuerpo vivido, sin embargo, señala Leder (1990) que con ella “refiere a la persona encarnada [o corporeizada] observada tanto desde la perspectiva de la tercera cuanto de la primera persona, articulada por la ciencia y también por la mirada del mundo de la vida, incluyendo la cognición intelectual y las capacidades viscerales y sensoriomotoras” (p. 7).

Leder se propone, mediante sus análisis, revelar la “esencial estructura de la encarnación”. Para ello recurre a los modos de ausencia y desaparición

⁹ Una aclaración terminológica, distingo “vivido” de “viviente” cuando estos adjetivos califican a “cuerpo” con el objetivo de reservar el primer término, siguiendo a A. Vigo (2012), para el cuerpo como “experimentado”, “auto-experimentado” además de vivo. Mientras que el cuerpo viviente es el cuerpo animado, biológico.

¹⁰ Otra aclaración se vuelve necesaria, escojo “pre-fenomenológico” antes bien que “no fenomenológico” siguiendo a Depraz (2001) por entender que no se trata de un aspecto irreductible a la fenomenalización, sino más bien previo a la misma.

que caracterizan al cuerpo en su conjunto y en sus diferentes partes, tomando así una dirección que evidencia su distancia teórica respecto de Merleau-Ponty, pero también su interés por complementar esa vía interpretativa. El primer modo de ausencia presentado es el más afín a los planteos de Merleau-Ponty sobre la intencionalidad motriz y la estrecha relación entre percepción y movimiento. Leder se refiere a esta forma de ausencia en términos de “éxtasis”, recurre al vocablo griego para caracterizar la relación del cuerpo con el mundo. En esta relación de proyección, de huida, se observa la paradoja del cuerpo presente-ausente y nociones ya conocidas como *Nullpoint* y campo corporal, las cuales aportan complejidad a la descripción del éxtasis corporal que se produce en la percepción y el movimiento. Los ejemplos que ilustran este primer modo de la presencia-ausencia corporal son el del ojo que ve sin poder ser observado por quien ve y a partir del cual se conforma el campo visual, o la acción de morder con los dientes y la imposibilidad de morder los propios dientes mientras estos están mordiendo, ambos casos son semejantes al que expone Merleau-Ponty siguiendo a Husserl de la mano tocante-tocada.¹¹ El cuerpo, en su totalidad o partes de él, se sume en este primer modo extático en lo que Leder denomina “desaparición superficial”, la cual a su vez contiene dos formas de ausencia una focal y otra de horizonte. En la desaparición superficial, “[E]l arco intencional tiene un *telos* que lleva la atención hacia afuera, lejos de los puntos corporales de origen”, los “órganos perceptivos y motrices son transparentes en el momento del uso” (Leder, 1990, p. 53).

Este tipo de desaparición se complementa con otra, que no tiene lugar en el contexto de los análisis merleau-pontyanos, a la que denomina “profunda” y le permite caracterizar a la visceralidad desplazada del arco intencional. La desaparición profunda en el campo interoceptivo domina en el segundo modo de ausencia propuesto, al que Leder denomina “cuerpo recesivo”. Entre otras particularidades, el cuerpo recesivo es difícil de describir, debido, por un lado, al hecho de que “las vísceras se resisten a la mirada reflexiva y a la manipulación física”, y, por otro lado, al insuficiente desarrollo de nuestro vocabulario interoceptivo. Según Leder, el cuerpo recesivo se caracteriza por (i) poseer un campo perceptivo limitado y reductivo (en comparación con

¹¹ Tomando la terminología de Polanyi, Leder se refiere a esto como la no coincidencia del “from-to”, es decir, de la estructura “desde-hacia” que caracteriza a estos fenómenos en los que la atención está vuelta hacia el objeto télico.

la exterocepción multidimensional de la superficie corporal y la ductilidad de sus órganos, ejemplo, la misma mano que acaricia, puede asir objetos variados, a diferencia de los órganos interiores cuya función y los objetos con los cuales pueden interactuar están predeterminados), (ii) por la ambigüedad espacial, en la medida en que las sensaciones viscerales no tienen límites determinados y, por último, (iii) la discontinuidad espacio-temporal, la cual se contrapondría a la continuidad espacio-temporal propia de la exterocepción (cierro los ojos, pero sigo escuchando y teniendo experiencias táctiles que contribuyen a mantener la continuidad del mundo). “En contraste la corriente interoceptiva de experiencia está marcada ineluctablemente por discontinuidades. Mis procesos vegetativos yacen sumergidos en un silencio impenetrable y la aprehensión consciente es fragmentaria” (Leder, 1990, p. 43). La postulación del cuerpo recesivo y la desaparición profunda constituyen por sí mismos un aporte que puede ser integrado a los planteos merleau-pontyanos, sin embargo resta considerar un elemento más que resulta fundamental para la comprensión del aspecto paradójico de la experiencia del dolor.

El tema del dolor puede ser introducido en cada uno de estos niveles o dimensiones de la corporeidad propuestos y puede, además, en cada caso ser considerado con sus particularidades, no obstante, Leder lo reserva hasta considerar el tercer modo de la ausencia, al que caracterizará en términos de “*dis-aparición*”. Recurro aquí a esta expresión inexistente en español como una manera de aludir al juego terminológico, permitido por la lengua inglesa, con el cual se establece una diferencia entre los prefijos “dis” y “dys”.¹² El término “desaparición” lo utiliza Leder para caracterizar al cuerpo extático y al cuerpo recesivo (el cuerpo que es pura superficie y proyección y el cuerpo que es hondura y secreto) y mostrar así la importancia de la desaparición corporal, superficial en un caso, profunda en el otro, para el buen funcionamiento del cuerpo y como condición de la salud y la normalidad. El cuerpo desaparece en su funcionamiento habitual y ese es, precisamente, el signo de la salud o el silencio de los órganos del cual hablaba G. Canguillem. La aparición del dolor, sin embargo, requiere de una estructura particular para poder ser caracterizada en sus propios términos, es decir, como exceso y disrupción.

¹² En inglés el prefijo “dys” significa “enfermo”, “malo”, mientras que “dis” indica falta o privación.

Leder encuadra al dolor en el marco de la presencia problemática del cuerpo, el énfasis puesto antes en la ausencia parece dar lugar a su contrario, pero no hay que engañarse porque el dolor y la enfermedad si bien vuelven patente la presencia del cuerpo como obstáculo también lo hacen desaparecer de nuestro horizonte de posibilidades, de nuestra habitualidad y sobre todo como vehículo de nuestros proyectos.

La experiencia del dolor por su carácter difuso da lugar a una diferente topología y una redefinición tanto del esquema corporal como de la anatomía en función de las zonas álgidas y de la modificación de la intencionalidad motriz a partir de lo que Leder denomina, por contraposición al Yo puedo husserliano, el “yo no puedo” (*I cannot*). El dolor hace aparecer el cuerpo como un obstáculo, por eso se trata de una *dis*-aparición, es decir, una aparición disminuida o la aparición de una dificultad, de algo que está fuera del dominio voluntario.¹³ Bajo esta premisa de la presencia problemática, el dolor se caracteriza, según Leder, por la intensificación sensorial (zonas antes silenciosas se ponen de manifiesto), la estructura temporal episódica y la constricción espacio-temporal, una demanda afectiva relacionada con el displacer que a su vez distingue al dolor de la neutralidad afectiva de las demás sensaciones corporales, además de la ya mencionada interrupción intencional. La postura de Leder contribuye, en mi opinión, a matizar el alcance y la significación de la transparencia fenomenal de la experiencia del dolor, que es la característica distintiva que Serrano de Haro le reconoce, como vimos al comienzo, introduciendo en el seno mismo de la existencia personal el elemento de lo extraño, de lo que ya no me pertenece o de lo que se quiere arrancar y proporciona los elementos para su descripción. Ahora bien, ¿es posible (conveniente o fructífero) sostener la distinción entre cuerpo objetivo y cuerpo fenomenal?, ¿basta el cuerpo fenomenal para dar cuenta de

¹³ La experiencia del dolor es descrita con gran meticulosidad en la novela *La hermana* de S. Marai, el protagonista declara, “Yo ya percibía el dolor como una madre percibe su feto: no lo sentía como una llaga, tampoco como un tumor, y era distinto del efecto de un golpe o una lesión. Era como tener un ser consciente dentro del cuerpo, un ser que poseía una vida propia dentro de la mía. Tenía también un sentido de las cosas, aunque retorcido y extraño. Y seguramente disponía de voluntad propia; tenía sus caprichos: a veces resultaba ingenioso y sorprendente, otras veces apático e indiferente. Siempre era cruel, torpe, despiadado y en ocasiones jugueteaba conmigo, como un animal salvaje con su presa o un verdugo con el condenado que le entregan para que haga con él lo que le venga en gana. Pero a veces incluso el animal salvaje o el verdugo se cansa, se aburre, bosteza, se harta” (Marai, 2008, p. 118).

fenómenos complejos como el mencionado cuando el cuerpo vivido en la experiencia del dolor escapa y se aliena? Ese hilo intencional del cual, según Merleau-Ponty, bastaba tirar para recobrar el cuerpo fenomenal oculto tras el cuerpo objetivo se corta en el dolor y el cuerpo recupera su estatuto de objeto, pero en un doble sentido, como construcción conceptual del saber médico y como cuerpo que *tengo*. Ante el extrañamiento del dolor, el cuerpo se revela como objeto físico, biológico, que interfiere y obstaculiza. Como señala Leder, (1990) “[E]n vez de actuar *desde* el cuerpo, actúo *hacia* el cuerpo.” (p. 79), convirtiéndolo así en objeto télico en la medida en que es (i) percibido, es decir, auscultado, palpado, observado, (ii) objeto de interpretación y de intervención (semiología y terapéutica), (iii) y objeto de atención tanto para uno mismo cuanto para los demás.

El aporte de Leder a la comprensión de la experiencia del dolor en su complejidad constitutiva requiere, sin lugar a dudas, también de revisiones y críticas, en particular a la luz de su más reciente trabajo “The Experiential Paradoxes of Pain” (2016).¹⁴ Esto, sin embargo, no oscurece el hecho de que su abordaje de la temática de la corporeidad y su aspiración de desarrollar una “anatomía fenomenológica” ofrecen importante apoyo para la tesis presentada en este trabajo acerca de las limitaciones del recurso descriptivo al cuerpo vivido, en particular cuando este es recludo al dominio de la subjetividad. Ante el riesgo de que la fenomenalización del cuerpo acabe sustituyendo su materialidad por un flujo de vivencias, no se trata, en mi opinión, de volver a sacrificar el cuerpo vivido o fenomenal, sino más bien de restituirle su fisicalidad y avanzar en el desarrollo de herramientas fenomenológicas de descripción de más largo alcance, es decir, que den cuenta de nuestra visceralidad, de los procesos fisiológicos del organismo, como así también de aquellos fenómenos donde el cuerpo, antes bien que vehículo de nuestro ser

¹⁴ Un trabajo de esta naturaleza debería también incluir críticas a la posición de Leder, entre las cuales habría que considerar que, como anatomista, desarticula y fragmenta el cuerpo. Si bien es cierto que tal operación se realiza por la acción de la atención, no deja de ser un punto que requiere de una cuidadosa consideración para no incurrir en los consabidos problemas del cartesianismo. Otro aspecto que merece atención es la tesis de Leder de que todo modo de ausencia va acompañado de una forma de la presencia, con lo cual Leder no logra escapar del predominio del presente que Merleau-Ponty critica en ocasión de su estudio sobre las explicaciones fisiológicas y psicológicas del miembro fantasma y también en la distinción entre cuerpo actual y cuerpo habitual. Merleau-Ponty introduce la interesante noción de “casi presencia” que resultaría de utilidad para superar la dicotomía de presencia-ausencia.

en el mundo, se convierte en obstáculo. La noción de desaparición profunda, presentada en la obra de Leder, puede constituir una herramienta como las que aquí están siendo reclamadas, dado que, por un lado, revela las honduras del cuerpo, sus particulares modos de presencia y ausencia y los modos de relación con el mundo que estas promocionan o impiden, y, por otro lado, ofrece las profundidades viscerales y los procesos anátomo-fisiológicos como soporte de una experiencia que requiere para ser descripta del desarrollo de un vocabulario, pues, hasta el momento sólo ha sido puesta en palabras por el discurso científico.¹⁵

Consideraciones finales

Este trabajo comenzó con un interrogante acerca de la materialidad corporal que se hacía patente en la experiencia del dolor. El descubrimiento merleau-pontyano de la dimensión fenomenal de la corporeidad puso el intento de respuesta a salvo del dualismo y de la consideración de esta experiencia como “conciencia de dolor”. Nos permitió, además, dar cuenta de la irreducibilidad del cuerpo propio a los discursos científicos acerca del cuerpo mostrando que, en la experiencia, el cuerpo objetivo era sobrepasado y desbordado. La caracterización del cuerpo objetivo como imagen empobrecida del cuerpo fenomenal contribuyó a despejar los equívocos y purgar el vocabulario filosófico. Sin embargo, estas conclusiones pusieron en evidencia algunas limitaciones del planteo de Merleau-Ponty, en la medida en que sus descripciones no permitían dar cuenta acabada de la dimensión física, material, de la corporeidad que se hacía presente en la experiencia del dolor. En la medida que la perspectiva merleau-pontyana sólo admite una experiencia ambigua o confusa de la corporeidad cuando esta se manifiesta como objeto, me interesó avanzar hacia lo que Leder denominó una anatomía fenomenológica, como

¹⁵ Esto pone de manifiesto dos cuestiones relacionadas de manera indirecta con la experiencia del dolor, por un lado, la falta de un vocabulario específico y propio para referirse a la calidad del dolor (las referencias al dolor son por lo general propiedades atribuidas a los objetos (“viejo, sordo, atormentador”, “persistente, calmoso, serio” (*La muerte de Iván Ilich*)) o, en su defecto, a la relación del cuerpo con los objetos exteriores o de los objetos entre sí: punzante, lacerante, agudo, como una bala o un cuchillo (*La hermana*)). Por otro lado, el hecho de que toda posibilidad de expresión o manifestación lingüística de la experiencia del dolor requiera de la comparación, la metáfora y la analogía. En esta medida resulta siempre una experiencia mediada culturalmente y por los recursos disponibles en una determinada lengua.

una manera de zanjar esta dificultad y extender los límites de la experiencia. Una tal anatomía no puede renunciar a la noción de cuerpo fenomenal, por el contrario, debe hacerla extensiva a dimensiones de la corporeidad que quedaban excluidas del horizonte merleau-pontyano.

Bibliografía

- Benhke, E. (1997). Body. En L. Embree et al., (Eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*. Springer: Netherlands.
- Depraz, N. (2001). *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Kluwer: Dordrecht.
- Descartes, R. (1980). *Meditaciones Metafísicas en Obras Escogidas* (Trad. E. de Olazo y T. Zwanck). Buenos Aires: Ed. Charcas.
- Diaz Romero, P. (2015). Consideraciones sobre el dolor desde una perspectiva fenomenológica. *Revista Co-herencia*, 12(23), 89-106.
- Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Geniusas, S. (2014). The Subject of Pain: Husserl's Discovery of the Lived-Body. *Research in Phenomenology*, 44, 384-404.
- Grüny, C. (2004). *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (Trad. A. Zirió Q.). México: UNAM.
- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago.
- Marais, S. (2008). *La hermana*. Barcelona: Salamandra.
- Merleau-Ponty, M. (2012) [1945]. *Phénoménologie de la Perception*, Col. Tel. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). L' Oeil et l' Esprit. En *Les Temps Modernes*, 17(184-185), 193-227.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la Percepción* (Trad. J. Cabanes). Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- Sheets-Johnstone, M. (2015). Embodiment on trial: a phenomenological investigation. *Continental Philosophy Review*, 48, 23-39.
- Serrano de Haro, A. (2012). A propósito de la fenomenología del dolor. *Crítica*, 62(981), 12-16.

- Serrano de Haro, A. (2015). Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor. *Apeiron. Estudios de Filosofía*, 3.
- Ramachandran, V S., Blackeslee, S. (1998). *Phantoms in the Brain*. New York: William Morrow and Co.
- Ramachandran, V. S. (2006). *Che cosa sappiamo della mente*. Milano: Mondadori.
- Russon, J. (2013). Haunted by History. *Merleau-Ponty, Hegel and the Phenomenology of Pain, Journal of Contemporary Thought*, 37.
- Tolstoi, L. (1983). *La muerte de Iván Ilich*. Barcelona: Bruguera.
- Vigo, A. (2012). El cuerpo vivido. La filosofía más allá de los límites de la objetivación. En E. Anrubia Aparisi, I. Rodríguez Marugán. (Eds.) *Historia y filosofías del cuerpo* (pp. 67-100) Granada: UG.

Quiasmo e imaginación en el “último” Merleau-Ponty

Germán Osvaldo Prósperi

Introducción

El concepto de “quiasmo” (*chiasme*), como bien han mostrado varios especialistas, se encuentra en el centro de la filosofía del “último” Merleau-Ponty.¹ En efecto, el capítulo final de *Le visible et l’invisible* (1964), texto póstumo publicado por Gallimard bajo el cuidado de Claude Lefort, se titula precisamente “El entrelazo - El quiasmo”. Según Ted Toadvine, la noción de quiasmo “es la llave a la ontología tardía de Merleau-Ponty, y en particular a su comprensión de la relación entre humanos y naturaleza” (2009, p. 107).

El término “quiasmo”, como sabemos, posee dos sentidos fundamentales: uno fisiológico y otro retórico (Toadvine, 2012, p. 336-338; Hamrick & Van Der Veken, 2011, p. 86-89). Según el primer sentido, designa el punto en el que se cruzan dos estructuras anatómicas tales como fibras, nervios o ligamentos. El ejemplo paradigmático, por supuesto, es el quiasmo óptico.² Según

¹ Sobre este concepto en Merleau-Ponty, entre otros, Toadvine (2012, p. 336-347); Barbaras (2004, p. 153-161); Dupond, (2001, p. 6-8); Hamrick & Van Der Veken (2011, p. 86-94).

² Al parecer le corresponde a Rufo de Éfeso, el famoso médico griego que vivió, según la *Suda*, en tiempos de Trajano (cfr. *Suda*, s.v. Roupchos), la gloria de haber sido el primero en describir el quiasmo óptico. Como se sabe, los nervios ópticos conectan los ojos con el cerebro. Cada nervio mide unos 3 o 4 mm y contiene alrededor de 250.000 axones. Luego de pasar por la retina en el disco óptico, el nervio óptico se extiende unos 5 cm hasta el quiasmo. En los primates y otros mamíferos, los axones que provienen de las retinas se cruzan en el quiasmo y prosiguen hacia el otro lado del cerebro. Este cruzamiento de los axones se denomina “decusación”, palabra que proviene del latín *decussatio* y significa intersección de dos líneas en forma de cruz. El término quiasmo, por su parte, proviene del griego *khiasma* y posee el mismo significado que la *decussatio* latina. Claudio Galeno, que en *De usu partium*

el segundo sentido, designa una figura discursiva formada por la repetición de una estructura en orden inverso. Toadvine cita el siguiente verso de Keats como ejemplo: “La belleza es verdad, la verdad belleza” (2012, p. 336). Si bien ambos sentidos están presentes en Merleau-Ponty, es sin duda el primero, dada su filiación con la cuestión de la visión, el que parece imponerse.

Ahora bien, en este escrito nos interesa retomar este concepto de Merleau-Ponty con el objetivo de mostrar que su función, en el marco de la nueva ontología esbozada en *Le visible et l’invisible* y en las notas de la misma época, se corresponde con la función que, a lo largo de la historia de la filosofía (en términos de Heidegger y Derrida: de la metafísica), ha desempeñado la imaginación.³ En este sentido, pensar una ontología del quiasmo (o, como veremos, de la carne) supone por necesidad pensar una ontología

corporis humani utiliza el término griego, reflexiona sobre su sentido y ofrece una explicación posible del quiasmo óptico: “es extraordinario que [los nervios sensores que descienden del cerebro a los ojos] se originen en lugares diversos y procediendo se unan para luego alejarse y divergir nuevamente. ¿Con qué fin la naturaleza no ha hecho comenzar su crecimiento desde lo alto en el mismo lugar, y, después de haber hecho nacer uno de la derecha, el otro de la izquierda, no los ha hecho ir directamente a las regiones (órbitas) de los ojos, sino que los ha plegado antes hacia el interior, los ha ligado y ha unificado sus canales, y después los ha hecho ir cada uno hacia el ojo que se encuentra en línea recta con su emergencia desde lo alto? La naturaleza no los ha ciertamente intercambiado, haciendo ir el nervio de la parte derecha al ojo izquierdo y el de la parte izquierda al ojo derecho, pero el esquema de estos nervios es muy similar al de la letra X. Quien no haya realizado una disección cuidadosa puede llegar a creer que ellos se cruzan, es decir que se superponen uno al otro. Las cosas, sin embargo, no son así; en efecto, ellos se encuentran en el interior del cráneo y unifican sus canales para luego separarse de nuevo” (1978, p. 820). Galeno sostiene que el quiasmo óptico deriva su nombre de la letra X (*khi*). Sin embargo, no considera que los canales ópticos (por los que, según su teoría, circula el *pneūma*) se crucen y se superpongan, sino que meramente se tocan, se encuentran para volver a separarse. Es probable que haya deducido esto observando que una parte de los nervios ópticos no se cruzan en el quiasmo (sólo se cruzan la mitad de las fibras axónicas, las cuales pasan del nervio óptico a la cinta óptica opuesta), de tal manera que parte del tracto que se origina en el flanco derecho del cerebro desemboca en el ojo derecho, mientras que el tracto izquierdo en el ojo izquierdo. Más allá de este aspecto, para nada menor, Galeno creía, como se seguirá creyendo hasta bien entrado el siglo XVII, que las imágenes provenientes de los dos ojos se fusionaban, al ser transportadas por el *pneūma* que circulaba por el interior de los nervios ópticos, en el quiasmo. En el centro de la X, aunque sin cruzarse ni superponerse, el *pneūma* visible proveniente de ambos ojos se unificaba en una única imagen y una única experiencia que le llegaba, recién entonces, al cerebro. La finalidad del quiasmo, por ende, consiste en la resolución de la diplopía. Gracias a que las dos imágenes, que evidentemente son disparejas, se tocan en el quiasmo, vemos objetos singulares y no objetos dobles.

³ En un texto sugerente, Annabelle Dufourcq, quien casualmente transcribió algunas clases dictadas por Gilles Deleuze sobre la imagen en Bergson, se dedica a analizar la relación entre la ontología merleau-pontyana y lo imaginario (Dufourcq, 2012).

de la imaginación.⁴ Además, esta ontología de la imaginación u ontología quiasmática, necesariamente indirecta, permite arrojar una nueva luz sobre el problema –también central en el autor francés– de la subjetividad. Como veremos, el concepto de quiasmo no sólo se aplica a la distinción ontológica “visible/invisible” o “sensible/inteligible”, sino también, y de manera explícita, a la distinción “pasividad/actividad”.

Nuestra exposición estará estructurada en dos partes. En la primera explicaremos rápidamente el concepto de quiasmo y por qué proponemos identificarlo con la imaginación. En la segunda, nos abocaremos –también de manera ligera– al problema de la subjetividad y mostraremos que la imaginación es precisamente la instancia que articula el aspecto pasivo con el aspecto activo del sujeto.

Imaginación y ontología

En una nota de trabajo de junio de 1960, Merleau-Ponty precisa cuáles son los dos términos que se articulan en el quiasmo: “Hay un cuerpo del espíritu, y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ellos” (1964, p. 307). Cuerpo y espíritu, entonces. Sin embargo, la relación que mantienen ambos términos no es de oposición (como en el caso de la *res cogitans* y la *res extensa* en Descartes o del ser en-sí y el ser para-sí en Sartre), tampoco de contradicción o de síntesis (Hegel), sino de solapamiento o encabalgamiento. Hay una pregnancia de lo invisible en lo visible y de lo visible en lo invisible. Lo invisible, el espíritu, no es lo *otro* de lo visible, sino su *otro lado*. De la misma manera, lo visible no es lo *otro* de lo invisible, sino también su *otro lado*. Son como el derecho y el reverso del Ser. Por eso Merleau-Ponty, retomando un motivo cristiano, habla de un cuerpo del espíritu y de un espíritu del cuerpo.⁵ En la misma nota, de hecho, aclara:

⁴ El sentido que encierra el concepto de “quiasmo” sólo se vuelve inteligible si se lo pone en relación con otros términos claves de Merleau-Ponty: carne, solapamiento, reversibilidad, profundidad, dehiscencia, etc.

⁵ En *1 Corintios* 15:44, por cierto, Pablo dice: “Se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual.” El cuerpo natural y el cuerpo espiritual, la naturaleza (*physis*) y el espíritu (*pneuma* pero también *logos*), son por cierto temas centrales en las cartas paulinas en particular y en la teología cristiana en general. De algún modo, Cristo, es decir el Verbo hecho Carne, viene a situarse en el pliegue exacto de lo visible y lo invisible, del Arquetipo y la copia, del Espíritu y la Materia. Como dice Pablo en *Colosenses* 1:15-16: “Él [Cristo] es la imagen del Dios invisible, el Primogénito de toda la creación. Porque por Él fueron creadas todas las cosas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, visibles e invisibles” El Hijo es uno con el Padre según su naturaleza o su esencia, pero diverso de Él según su

El ‘otro lado’ quiere decir que el cuerpo, en tanto que tiene este otro lado, no es descriptible en términos objetivos, en términos de sí, –que este otro lado es verdaderamente el otro lado del cuerpo, desborda en él (Ueberschreiten), se solapa sobre él, está oculto en él–, y al mismo tiempo tiene necesidad de él, se termina en él, se ancla en él (1964, p. 307).

El cuerpo, por supuesto, no es un objeto, una cosa, pero tampoco es un sujeto, una conciencia o mera negatividad. Hay una suerte de exceso del cuerpo, de misterio o lado oculto que no puede ser explicado en términos rigurosamente corporales. Este otro lado, esta especie de sombra solapada, encabalgada al cuerpo es el espíritu. Y a la inversa: el espíritu no es una conciencia, no es el sentido inaugurado o fundado en un para-sí; el espíritu es el pliegue del propio cuerpo, su repulgue, el secreto que lo desborda y al mismo tiempo lo requiere. El término que permite pensar esta ontología del solapamiento o de la reversibilidad, y en consecuencia evitar los dualismos propios del pensamiento moderno, es el de carne (*chair*).⁶ “La noción esencial para tal filosofía

persona, su hipótesis. Este doble aspecto de Cristo vuelve posible la conexión entre Dios y los hombres, entre lo invisible y lo visible. No podemos desarrollar aquí estas cuestiones, pero baste decir que en la teología cristiana Jesús es precisamente el *quiasmo* entre lo visible y lo invisible, entre el Verbo y la Carne. No es desatinado suponer que Merleau-Ponty haya tenido presente el concepto cristiano de carne puesto que, en *Le visible et l’invisible*, llega a hablar de una carne sutil o de un cuerpo glorioso, expresiones que remiten sin duda alguna a la teología cristiana: “Mi carne y la del mundo comportan entonces zonas claras, días alrededor de los cuales orbitan sus zonas opacas, y la visibilidad primera, la de los *quale* y de las cosas, no deja de remitir a una visibilidad segunda, la de las líneas de fuerza y las dimensiones, la carne maciza a una carne sutil, el cuerpo momentáneo a un cuerpo glorioso” (1964, p. 192).). Federico Leoni sostiene, en un interesante ensayo titulado “Came come ritmo. Teología e fenomenología della carne”, que la última ontología de Merleau-Ponty se presenta como una toma de distancia de la teología cristiana pero, al mismo tiempo, en una relación constante con ella: “Una salida de la salida cristiana de la carne, esto es lo que ocurre en *Lo visible y lo invisible* [...]. El sentido de la última fenomenología merleauPontiana se encuentra quizás contenido en este enfrentamiento oculto, en este desafío secreto, en esta implícita toma de distancia” (2003, p. 50). Toma de distancia que pasaría, al menos en parte, por una recuperación del pensamiento *elemental* de los presocráticos: “Al cuerpo del cristianismo y al cuerpo cristiano de la fenomenología husserliana Merleau-Ponty opone una carne que es, en cierto sentido, griega, que es, quizás en parte, hebrea, que es, por último, no sólo *ante Christum nata* sino también, en cierto modo, nacida antes de Platón y de Sócrates, precrisiana y presocrática a la vez” (*ibid.*). En el siglo XX, el autor que más ha profundizado en una fenomenología de la carne y de la encarnación desde una perspectiva cristiana es sin duda Michel Henry (2000).

⁶ Sobre el concepto de carne en Merleau-Ponty vease Evans & Lawlor (2000); Esposito (2006, p. 252-271); Carbone (2015, p. 7-20); Dupond (2001, p. 5-6); Hamrick & Van Der Veken (2011, p. 73-102; 205-233).

es la de la carne, que no es el cuerpo objetivo, que no es tampoco el cuerpo pensado por el alma (Descartes) como suyo, que es lo sensible en el doble sentido de lo que se siente y lo que siente” (1964, p. 307). No se trata, entonces, de considerar al cuerpo como objeto y al espíritu como sujeto; no se trata, por lo mismo, de pensar a la carne como substancia: la carne es quiasmo, es decir *relación*. Merleau-Ponty sugiere el término “elemento”, es decir “una *cosa general*, a medio camino del individuo espacio-temporal y de la idea, suerte de principio encarnado que conlleva un estilo de ser” (1964, p. 182). Esta definición, curiosamente, recuerda el concepto de “imagen” propuesto por Henri Bergson en *Matière et mémoire* (1939), un texto en el que se aborda justamente la problemática relación entre el cuerpo y el espíritu. Citamos un pasaje del prefacio a la séptima edición: “Por ‘imagen’ entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos quelógico de ambos conceptos, carne e imagen, más allá de sus evidentes (o no tan evidentes) diferencias, es el mismo.⁷ Este “a medio camino”, pliegue o quiasmo, es acaso lo más difícil de pensar. Merleau-Ponty indica que se trata de un borde o una juntura, una membrana ontológica.⁸ Por eso es preciso “mostrar –asegura Merleau-Ponty– cómo el mundo se articula a

⁷ Sobre la carne como visibilidad y su relación con la imagen véase Carbone, donde retoma incluso la expresión de Merleau-Ponty “carne de lo imaginario” (2015, p. 3).

⁸ Gilbert Simondon, quien no por casualidad dedica su tesis doctoral a la memoria de Merleau-Ponty, desarrolla una ontología biológica de la membrana: “La membrana viviente, anatómicamente diferenciada o solamente funcional cuando ninguna formación particular materializa su límite, se caracteriza como lo que separa una región de interioridad de una región de exterioridad: la membrana es polarizada, dejando pasar tal cuerpo en el sentido centrípeto o centrífugo, oponiéndose al pasaje de tal otro” (2005, p. 225). La función de la membrana consiste en separar, y a la vez conectar, elementos del interior con elementos del exterior. La membrana, además, a la vez que permite el mantenimiento de una región de interioridad, es decir la permanencia, siempre inestable, de una zona interna, resulta regenerada por esa misma interioridad: “Se podría decir que lo viviente vive en el límite de sí mismo, sobre su límite: es por relación a este límite que hay una dirección hacia adentro y una dirección hacia afuera” (2005, p. 225-226). Gilles Deleuze, por su parte, retoma este concepto de Simondon para pensar los procesos de subjetivación en Foucault: “El pliegue mismo, el doblez, es una Memoria (...). Memoria es el verdadero nombre de la relación sobre sí, o del afecto de sí por sí. (...) El tiempo como sujeto, como subjetivación, se llama memoria. En tanto que el afuera es plegado, un adentro le es coextensivo. El tiempo deviene sujeto porque, al plegar el afuera, produce un adentro como memoria” (2004, p. 114-115). Este adentro, sin embargo, no designa una interioridad constituyente, sino una suerte de cavidad o enrollamiento del afuera. El adentro no es sino el afuera, el pliegue del afuera: “no es nunca una proyección del interior, sino al contrario una interiorización del afuera” (2004, p. 105).

partir de un cero de ser que no es una nada, es preciso instalarse sobre el borde del ser, ni en el para Sí ni en el en Sí, en la juntura, allí donde se cruzan las múltiples entradas del mundo” (1964, p. 308). El quiasmo, entonces, designa un cero de ser que no es una nada: un borde que posee un mínimo de ser.⁹ No sólo se trata de una ontología del borde sino, en cierta forma, de situarse en el borde mismo de la ontología. La carne del mundo no es ni un en-sí ni un para-sí, sino el borde o la juntura en el que ambos términos, como las dos imágenes en el quiasma óptico, se articulan y se cruzan. Todo *Le visible et l’invisible* está construido sobre este borde (del ser), sobre esta Y [ET] que separa, o más bien solapa, lo visible sobre lo invisible y lo invisible sobre lo visible. *Le visible ET l’invisible*: grandeza de Merleau-Ponty con su ontología indirecta de la promiscuidad y del solapamiento.

IN-VISIBLE

Se trata de una “diplopía ontológica”, según la expresión de Maurice Blondel (1935, p. 303) retomada por Merleau-Ponty. En efecto, en el *résumé* del curso dictado en los años 1957-58, Merleau-Ponty escribe: “¿No habría, como se ha dicho, una suerte de ‘diplopía ontológica’ (M. Blondel) de la que no se puede esperar ninguna reducción racional después de tantos esfuerzos filosóficos, y de la que sólo se trataría de asumir enteramente, como la mirada

9 Acaso habría que decir del quiasmo, en tanto designa un cero de ser, lo que Alexius Meinong decía de los objetos no-existentes: más que ex-sistir, in-sisten o sub-sisten: “los Objetos ideales de hecho subsisten (*bestehen*), pero de ninguna manera existen (*existieren*), y por lo tanto no pueden ser actuales (*wirklich*). La semejanza y la diferencia son ejemplos de objetos de este tipo: quizás, bajo ciertas circunstancias, subsisten entre las realidades; pero no forman parte de la realidad en sí mismos” (2011, p. 79); o también, en relación con los objetos matemáticos: “La forma de ser (*Sein*) que concierne a la matemática no es nunca la existencia (*Existenz*). En este sentido, la matemática nunca trasciende la subsistencia (*Bestand*): una línea recta no tiene más existencia que un ángulo recto; un polígono regular no más que un círculo. Es una peculiaridad del uso matemático del lenguaje que este uso dé lugar a exigencias de existencia. Aunque el matemático utilice el término ‘existencia’, no puede sino conceder que lo que podríamos llamar ‘posibilidad’ es, a fin de cuentas, todo lo que requiere el objeto de su consideración teórica” (2011, p. 80-81). Basándose en Meinong, Gilles Deleuze sostiene que el sentido, es decir los acontecimientos, designan una suerte de Extra-Ser que, más que existir, insiste o subsiste: “Es este *aliquid*, a la vez extra-ser e insistencia, este mínimo de ser que conviene a las insistencias” (1969, p. 34).

asume imágenes monoculares para construir una única visión?” (1964, p. 217). No se trata de resolver la diplopía en una identidad ni de considerar las dos imágenes monoculares, la del cuerpo y la del espíritu, la de lo visible y la de lo invisible, como dos sustancias radicalmente diferentes; se trata, parece sugerir Merleau-Ponty, de asumir la diplopía e instalarse en el quiasmo en el que ambas imágenes se integran y se solapan sin perder su especificidad. Este solapamiento de las dos imágenes, esta integración no sintética que se efectúa en el quiasmo, es de otro orden que las imágenes monoculares. “Las imágenes monoculares no *son* en el mismo sentido en que es la cosa percibida con los dos ojos” (1964, p. 22). El solapamiento nos introduce en el mundo de la profundidad y de la verticalidad. La profundidad es por cierto inagotable. Siempre hay un resto de invisible en lo visible y un resto de visible en lo invisible. Por eso la integración de las imágenes monoculares no puede ser concebida como una síntesis o una identidad. Y cuando Merleau-Ponty sostiene que “más allá del ser en sí y el ser para nosotros, una tercera dimensión parece abrirse, donde su discordancia se abole” (1964, p. 48), no hay que entender que las diferencias de las dos imágenes resultan anuladas. La visión tridimensional, binocular, no cancela las diferencias específicas de cada imagen, más bien las hace coexistir, las *deja ser* (para decirlo heideggerianamente) en su diferencia, pero integrándolas.¹⁰

¹⁰ De nuevo es Simondon el que desarrolla esta idea y la eleva a una dimensión ontológica. El concepto de *disparation* (disparidad o discordancia) designa una tensión o una incompatibilidad entre dos elementos que forman parte de la misma situación y que sólo una nueva individuación puede resolver. El caso paradigmático de *disparation*, para Simondon, es por cierto la visión en profundidad, la cual se explica como la resolución de una disparidad entre la imagen percibida por el ojo derecho y la imagen percibida por el ojo izquierdo. Estas dos imágenes bidimensionales dispares requieren de una dimensión tridimensional que resuelva su tensión. “Así, cada retina está cubierta de una imagen bidimensional; la imagen izquierda y la imagen derecha son dispares; no pueden recubrirse porque representan el mundo de dos puntos de vista diferentes” (2005, p. 208). Esta disparidad fundamental, por lo tanto, crea las condiciones para que surja una tercera dimensión que venga a resolverla. Este nuevo sistema es precisamente la visión tridimensional: “en el mundo tridimensional no hay más dos imágenes, sino el sistema integrado de las dos imágenes” (*ibid.*). La visión tridimensional integra, de algún modo, los detalles de cada una de las visiones bidimensionales sin suprimirlos. Lejos de retener lo que es común, la percepción retiene todo lo que es particular y lo integra al conjunto del nuevo sistema tridimensional. Por este motivo, Alberto Toscano ha podido hablar de una “dualidad original” o de “una suerte de diferencia originaria, an-árquica” en el pensamiento de Simondon (2006, p. 139). Esta diferencia originaria, empero, al igual que en Merleau-Ponty, no supone ningún dualismo ontológico, sino una tensión o incompatibilidad que sólo una nueva individuación puede resolver.

Ahora bien, hemos dicho que el concepto de quiasmo, tal como Merleau-Ponty lo entiende, puede (y debe) ser identificado con la imaginación. ¿Por qué? Porque a lo largo de la historia de la metafísica la imaginación ha sido precisamente la instancia, muchas veces problemática y marginada, siempre difícil de aprehender, en la que lo sensible se ha articulado o conectado con lo inteligible. Como sostiene James Engell en *The Creative Imagination*: “La idea de la imaginación dramatizó y articuló la dialéctica entre materia y espíritu, naturaleza y *psyché* interior, materialismo y trascendentalismo” (1981, viii).¹¹ En efecto, la imaginación ha funcionado como el pliegue o el quiasmo en el que el ojo del cuerpo y el ojo del alma, según una metáfora que se retrotrae a Platón, encuentran la posibilidad de su integración y coexistencia.¹² Si, como afirma Giorgio Agamben, en nuestra cultura “el hombre

¹¹ Podríamos citar innumerables ejemplos que apoyan este lugar intermedio, quiasmático, de la imaginación en relación a lo sensible y lo inteligible. Lodi Nauta y Detlev Pätzold, sin ir más lejos, sostienen desde una perspectiva psicológica: “En tanto facultad del alma [la imaginación] se caracteriza en las teorías filosóficas, psicológicas y médicas por ser la mediadora entre los sentidos y la razón” (2004, ix). John Cocking, por su parte, escribe: “en la tradición filosófica que surge de Aristóteles, la fantasía es el nexo entre la sensación y el espíritu, y en la teología de la emanación es el nexo en el proceso contrario; el espíritu divino, creando, pasa de la pura inteligencia a la substancia sensible a través de la imaginación” (1991, p. 31). En una misma perspectiva, John Lyons se refiere a la imaginación como “la forma de pensamiento que media entre el cuerpo y el intelecto” (2005, xiii). Jan Veenstra expresa la misma idea: “Es una facultad intermedia entre los sentidos y la intelección, siguiendo a los primeros y precediendo a la última, una facultad entre lo corpóreo y lo incorpóreo” (2004, p. 14). Luigi Ambrosi también enfatiza la “extraña mezcolanza de su naturaleza a un tiempo material y espiritual” (1898, xxx). Giorgio Agamben, por último, refiere: “La imaginación recibe así un rango decisivo en todos los sentidos: en el vértice del alma individual, en el límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo individual y lo común, la sensación y el pensamiento, representa el residuo último que la combustión de la existencia individual abandona en el umbral de lo separado y de lo eterno. En este sentido, la imaginación —y no el intelecto— es el principio definitorio de la especie humana” (2007, p. 51-52); y también, un poco más tarde: “es en la imaginación donde tiene lugar la fractura entre lo individual y lo impersonal, lo múltiple y lo único, lo sensible y lo inteligible y, a la vez, la tarea de su dialéctica recomposición” (2007, p. 56).

¹² Según sostiene David Konstan en el ensayo “Biblical Beauty. Hebrew, Greek, and Latin”, “aparentemente fue Platón quien acuñó la expresión ‘el ojo del alma’” (2013, p. 134). La misma idea es confirmada por Murray W. Bundy en el artículo “Plato’s View of the Imagination”: “Platón insiste entonces en que la verdad es un asunto de recta visión, y es el primero, por lo que sabemos, en hablar del ojo del alma. En este punto de su pensamiento, sin embargo, la imaginación no podría ser identificada con ese ojo” (1922, p. 367). Platón emplea la expresión “el ojo del alma” [*to tēs psychēs omma*] en el Libro VII de *República*: “Por consiguiente, el método dialéctico es el único que se dirige, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como

ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un logos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino” (2002, p. 21), y si identificamos al elemento natural, para seguir con la metáfora óptica, con la mirada proveniente del ojo del cuerpo y al elemento espiritual o anímico con la mirada proveniente del ojo del alma, entonces el quiasmo óptico es precisamente la imaginación. Instalarse en el borde del ser, como sugiere Merleau-Ponty a la hora de esbozar su ontología, significa instalarse en la imaginación.¹³ Para esto, sin embargo, es necesario liberar a la imaginación de toda connotación psicológica. En efecto, en una nota de febrero de 1959, Merleau-Ponty siente la necesidad de “mostrar que lo que se podría considerar como ‘psicología’ (*Ph. de la Perception*) es en realidad ontología” (1964, p. 228). Esto es aplicable sobre todo a la imaginación.¹⁴ Así como la imaginación, en Kant o en

asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito” (533c-d). La expresión *to tēs psychēs omma* vuelve a aparecer en *Sofista*, esta vez en plural (*tōn psychēs ommata*), también en relación al pensamiento dialéctico propio del filósofo. Heidegger, por su parte, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, identifica a la filosofía platónica con el inicio de la historia de la metafísica. Haber pensado al ente a partir del concepto de Idea o Forma (*eĩdos*) es lo que convertiría a la filosofía en metafísica. En Platón se produciría, para Heidegger, esa metamorfosis esencial del pensamiento occidental, esa conversión de la ontología en metafísica que sentaría las bases de la historia misma entendida como historia del olvido del ser. Leemos en el texto de Heidegger: “Desde Platón, el pensar sobre el ser del ente deviene ‘filosofía’, porque él es un mirar ascendente hacia las “ideas”. Pero esta ‘filosofía’ que comienza con Platón adquiere en lo sucesivo el carácter de lo que más tarde se llama “metafísica”, cuya forma fundamental ilustra el mismo Platón en la historia que narra la alegoría de la caverna” (Heidegger, 1997, p. 235). El inicio de la metafísica, como vemos, coincide con el ascenso de la mirada humana hacia las Ideas, es decir con la apertura del ojo del alma, el ojo que permite ver lo invisible.

¹³ “La ontología nueva debe definir como Ser lo que no es plenamente y superar la dualidad entre ser y no-ser: ahora bien, lo imaginario es una noción que no puede ser pensada sino más allá de este dualismo, ella permite entonces, al igual que la noción de carne, designar un modelo de ser que nosotros buscamos definir más allá de los dualismos” (Dufourcq, 2012, p. 349). Por tal motivo, asegura Dufourcq, “lo imaginario se vuelve modelo ontológico” (349) en el último Merleau-Ponty.

¹⁴ No podemos desarrollar aquí este punto, pero es preciso indicar la importancia que posee el pensamiento de Schelling, y de los románticos en general, en la filosofía de Merleau-Ponty. Baste notar que la *Naturphilosophie* de Schelling significa, ante todo, para Merleau-Ponty, una “fenomenología del Ser pre-reflexivo” (1995, p. 66) que desemboca en una ontología de la naturaleza. Como es sabido, el Romanticismo se caracteriza por una exaltación de la imaginación, exaltación que, en el caso de Schelling pero también de Coleridge, Blake o Froschammer, alcanza dimensiones ontológicas y metafísicas. En *Die Philosophie der Kunst*, por ejemplo, Schelling sostiene: “La espléndida palabra alemana ‘imaginación’ [*Einbildungskraft*] significa el poder de una *mutua invención hacia la unidad* [*Ineinsbildung*]

Bergson pero también en gran parte de la filosofía occidental, es la superficie de contacto de lo sensible y lo inteligible (de las intuiciones y los conceptos en Kant; de lo actual y lo virtual en Bergson), así también la imaginación es (o podría ser) el pliegue entre lo visible y lo invisible, entre el cuerpo y el espíritu en Merleau-Ponty.¹⁵ La imaginación es el lugar o, más bien, el no-lugar, la superficie sin espesor en la que lo visible se solapa o se encabalga con lo invisible y viceversa; en la que el cuerpo encuentra su otro lado, su sombra espiritual, y el espíritu su sombra corporal, su lado sensible. Puede haber reversibilidad porque la imaginación es la bisagra que permite, desde ese lugar inextenso y prácticamente inexistente, que el cuerpo y el espíritu se excedan mutuamente y se encabalguen: allí, en el no-lugar de la imaginación, cuerpo y espíritu son *Ineinander*: uno en el otro. La imaginación, entonces, designa este entrelazo entre lo visible y lo invisible, el pliegue que debe ser pensado por toda ontología que intente superar el dualismo sin renunciar a lo corporal y a lo espiritual, es decir sin caer en una posición materialista ni idealista. En este sentido, Merleau-Ponty sostiene que la noción de carne, es decir de quiasmo, posee un estatuto autónomo que debe ser indagado en su especificidad. Se trata, pues, de una noción última: “podemos mostrar que la carne es una noción última, que no es unión o compuesto de dos sustancias, sino pensable por sí misma” (1964, p. 183). Es imperioso pensar esta suerte de tercer género del Ser, en el sentido de la *khōra* platónica¹⁶, y pensarlo en

sobre la cual se basa toda creación. Es la potencia por la que algo ideal es simultáneamente algo real, el alma simultáneamente el cuerpo, la potencia de la individuación que es el poder creativo real” (1859, p. 386). Sobre la imaginación en el Romanticismo vease Engell (1981); Barth (1977). Sobre la influencia de Schelling en Merleau-Ponty, Wirth & Burke (2013); Hamrick & Van Der Veken (2011, p. 123-144).

¹⁵ En una nota inédita citada por Emmanuel de Saint Aubert, Merleau-Ponty sostiene que lo imaginario no es una ilusión sino un rasgo ontológico: “lo imaginario como hueco ‘sensible’, no es ‘ilusión’, sino rasgo ontológico del ser-visto” (Nota inédita B.N. vol. VI [261] v, abril-mayo 1960, citada por E. de Saint Aubert (2004, p. 258, n. 5).

¹⁶ “En nuestro discurso precedente nos bastaron dos géneros de Ser: siendo uno de ellos la Forma modelo, inteligible y existente de manera uniforme; y siendo el otro la copia del modelo, visible y sujeto al devenir. En aquel momento, no diferenciamos un tercer género [*triton genos*] porque consideramos que estos dos iban a ser suficientes. Pero ahora el argumento nos obliga a revelar con palabras una forma que es difícil y oscura. ¿En qué consiste? ¿Cuál es su naturaleza? Consiste en ser el receptáculo, y de algún modo la nodriza, de todo devenir” (*Timeo* 48e-49a). Este tercer género ontológico, este *triton genos*, ni visible ni invisible, ni sensible ni inteligible, designa más bien un lugar, un espacio: *khōra*. Platón lo identifica, aunque siempre señalando la imposibilidad de construir una identidad sobre lo que

toda su profundidad y complejidad. Este tercer lugar o “tercera dimensión”, como la llama Merleau-Ponty, este “cero de ser que no es una nada”, designa un *tertium* cuya función, extremadamente paradójica y ambigua, consiste en conectar y al mismo tiempo distinguir dos elementos o regiones. Se trata de una suerte de *conjunción disyuntiva*.¹⁷ Esta operación, además, es propia de lo que John Sallis denomina la “lógica de la imaginación”:

esta palabra nombra, con la Madre, mientras que identifica a las Formas arquetípicas con el Padre y a las copias con el Hijo (cfr. *Timeo* 50d). Este espacio, maternal y difícil de aprehender en la medida en que es capaz de recibir todas las formas, es en sí mismo amorfo (cfr. 50d). En una línea similar, aunque sin hacer referencia al término *khōra*, Anne Merker, en *La Vision chez Platon et Aristote*, ha sostenido la tesis de que lo visible, en Platón, finalmente sería “un término medio, un lazo en el sentido particular de medialidad, entre lo sensible y lo inteligible” (2003, p. 123). Sobre el término *khōra* en Platón, cfr. Derrida (1993). Este tercer género de Ser, sin embargo, no se definiría por la existencia sino, como hemos indicado a partir de Meinong, por la sub-sistencia o la in-sistencia. “No hay, estrictamente hablando, lo sensible y lo inteligible, sino una única presencia que *subsiste* como la co-presencia de cada cosa en cada cosa, como *pregnancia* y *promiscuidad* universales” (Barbaras, 2004, p. 304; el subrayado es nuestro). En tanto no es algo que existe, “el principio de su articulación [de lo sensible y lo inteligible] no puede ser otra cosa diversa de lo que articula” (2004, p. 306). Por tal motivo, Mauro Carbone, poniendo en relación la noción de carne en Merleau-Ponty con la *khōra* platónica, aclara que no se trata de un “‘tercer género’, sino más bien de una textura unitaria de diferencias en constante diferenciación” (2015, p. 72). También Federico Leoni ha sugerido que uno de los sentidos posibles del término “carne” en Merleau-Ponty es el de *khōra*, tal como la entiende Platón en el *Timeo*: “‘Carne’ como informe consistencia originaria, como *chora* fenomenológicamente entendida, he aquí un primer sentido posible del proyecto ontológico merleaupontiano” (2003, p. 53). En suma, lo sensible y lo inteligible existen; el quiasmo, insiste o subsiste. No sería, en rigor de verdad, un tercer género de Ser, sino un Extra-Ser insistente o subsistente.

¹⁷ Existe un término en química que, creemos, explica la función específica del quiasmo: “miscibilidad”. La miscibilidad describe una mezcla de dos sustancias en la cual no hay transformación física o química de ninguna de ellas; cada una conserva respectivamente tanto su composición química como sus propiedades físicas. Aunque no hay ningún cambio, las sustancias forman una mezcla homogénea, lo que significa que son visualmente indistinguibles entre sí. La miscibilidad, por lo tanto, designa una coexistencia de dos sustancias diferentes que, a pesar de integrarse y formar una mezcla homogénea, conservan sin embargo sus rasgos específicos. El quiasmo óptico, por ejemplo, produce una suerte de miscibilidad de las dos imágenes monoculares, las cuales, como hemos dicho, no son sintetizadas sino integradas en su disparidad para formar una imagen profunda o tridimensional. La solubilidad, en cambio, es un término químico que se refiere a la capacidad de una sustancia, llamada soluto, para disolverse completamente en otra sustancia, referido como un solvente. A diferencia de la miscibilidad, la solubilidad se refiere a un cambio físico conforme las moléculas se disuelven y se separan en la solución. En este caso se trata de una síntesis que anula las diferencias respectivas; en el caso de la miscibilidad, por el contrario, de una integración que las conserva.

La imaginación se sostiene entre términos diferentes, distintos, y con frecuencia incluso opuestos. En este sostenerse entre términos, la imaginación los mantiene juntos. Esta conjunción no reduce la diferencia entre los términos. No los mezcla, no elimina sus rasgos distintivos; en el caso de los opuestos, no cancela su oposición. No produce lo que podríamos llamar una síntesis. Por el contrario, manteniendo los términos juntos, la imaginación también sostiene su diferencia; articulando los opuestos, los mantiene en su oposición (2012, p. 160-161).¹⁸

Imaginación y subjetividad

El término “quiasmo”, en Merleau-Ponty, cumple un rol operativo y sirve para pensar diferentes polaridades conceptuales. Su sentido general, como hemos visto, se caracteriza por la distinción “visible/invisible” o “expresión/percepción”. Este es el quiasmo de los quiasmos o, como sostiene Barbaras, el “último quiasmo” (2004, p. 306).¹⁹ Pero más allá de este quiasmo último, Merleau-Ponty también utiliza el concepto para pensar lo tocante y lo tocado, lo vidente y lo visible, lo visible y lo táctil, yo y mi cuerpo, mi cuerpo y el cuerpo del otro, etc. Ahora bien, entre los diferentes quiasmos individuados en *Le visible et l'invisible*, hay uno que nos interesa particularmente en relación al sujeto: pasividad-actividad.

El quiasmo, la reversibilidad, es la idea de que toda percepción (...) es acto de dos caras, ya no se sabe quién habla ni 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. (1964, p. 233).

¹⁸ Por razones de extensión no podemos desarrollar aquí esta idea, pero nótese que existe una profunda afinidad entre la lógica de la imaginación, tal como Sallis la entiende, y lo que podríamos llamar una lógica del quiasmo o de la carne en Merleau-Ponty (cfr., en particular, Sallis, 2012, p. 142-189).

¹⁹ En una nota de noviembre de 1960, Merleau-Ponty se preguntaba “en qué sentido estos quiasmos múltiples no hacen más que uno” (1964, p. 309). El último capítulo del libro de Barbaras, *De l'être du phénomène: l'ontologie de Merleau-Ponty*, se titula precisamente “El último quiasmo”. Para explicar el carácter inmanente de este concepto último de la ontología merleau-pontyana, Barbaras recurre a la noción de envoltura: “Tal es el sentido del último quiasmo: el mundo sensible y el mundo inteligible envuelven al Ser, pero el Ser no es otra cosa que ellos; por eso, para que el Ser pueda preservar su absoluta profundidad, lo sensible y lo inteligible son a su vez envueltos por el Ser” (2004, p. 306).

Como resulta obvio, Merleau-Ponty está pensando al quiasmo, en este caso vinculado al círculo perceptivo, como el pliegue o la reversibilidad entre la actividad y la pasividad.²⁰ Pero, ¿qué significa concretamente que lo activo = a lo pasivo? O también, ¿qué significa afirmar, como en una nota de noviembre de 1960, que la “actividad no es más *lo contrario* de la pasividad” (1964, p. 317)? Esta equivalencia entre la actividad y la pasividad, ¿implica una identidad? La respuesta, evidentemente, es no.²¹ Dejemos que Merleau-Ponty nos responda:

Es que *reversibilidad* no es *identidad* actual de lo tocante y de lo tocado. Es su identidad de principio (siempre faltante). No es sin embargo 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 encierra lo visible exterior sobre el cuerpo vidente mantiene entre ellos una cierta distancia [*écart*]. Pero esta distancia no es un *vacío*, es llenada precisamente por la carne como lugar de emergencia de una visión pasividad que implica una actividad, - y por lo mismo distancia entre lo visible exterior y el cuerpo que constituye una amortiguación contra el mundo. (1964, p. 320).

Se trata de la misma lógica que explicaba la relación entre lo visible y lo invisible. Hay solapamiento entre la pasividad y la actividad, hay *pregnancia*: lo activo está impregnado de lo pasivo y lo pasivo de lo activo. ¿Qué es el sujeto? Es esta distancia que no es un vacío, de la misma manera que el quiasmo designa un *cero de ser* que no es una nada. Lo cual significa que el sujeto coincide con el quiasmo, es decir con la imaginación.²² El sujeto es un cierto espesor, una distancia, el punto de reversibilidad en el que lo pasivo y lo activo se vuelven prácticamente indistinguibles. No es una cosa, no es un

²⁰ Explica Mauro Carbone: “la idea de quiasmo [...] parece describir perfectamente la relación que hemos observado entre la actividad y la pasividad” (2004, xvi).

²¹ “No hay coincidencia entre lo vidente y lo visible” (1964, p. 309).

²² Sostiene Dufourcq: “El Ser tal como lo concibe Merleau-Ponty va a llevar la huella del arquetipo imaginario. Nosotros vamos a mostrar que es fundamentalmente distancia [*écart*], dehiscencia, ubiquidad, no-coincidencia consigo mismo, *Urstiftung* mítica – inasignable. Es la fluidez y el deslizamiento mismos. Es precisamente el carácter evasivo y evanescente de lo imaginario lo que hace que asuma el rango de modelo ontológico” (2012, p. 350).

espíritu, no es una substancia: es carne. Por esa razón Merleau-Ponty sostiene que “la idea del quiasmo [supone que] toda relación con el ser es simultáneamente aprehender y ser aprehendido, la aprehensión es aprehendida, está inscrita y se inscribe en el mismo ser que ella aprehende” (1964, p. 234). El sujeto, en rigor de verdad, no es ni activo ni pasivo o, quizás, es las dos cosas al mismo tiempo: es quien aprehende y quien es aprehendido, quien aprehende en tanto es aprehendido, quien ve y es visto, quien ve en tanto es visto. En *L’Œil et l’esprit*, Merleau-Ponty habla de una suerte de respiración ontológica que da cuenta de este doble movimiento del sujeto: “Lo que se llama inspiración debería ser tomado al pie de la letra: hay verdaderamente inspiración y expiración del Ser, respiración en el Ser, acción y pasión tan poco discernibles que no se sabe ya quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado” (1964a, p. 31-32). El sujeto, como el Ser, el sujeto en tanto forma parte del Ser, no está separado de esa respiración, no es una conciencia constituyente, sino primeramente carne, pliegue o envoltura ontológica. El sujeto es el punto en el que la in-spiración se transforma en ex-piración, el instante en el que la pasividad se vuelve activa, y al mismo tiempo en el que la actividad se vuelve pasiva. La respiración requiere ambos movimientos. Ahora bien, este doble movimiento, lejos de conferirle al sujeto un rol constituyente y fundamental, le adjudica más bien una función de actualización. El sujeto se define como una ocasión de actualización: actualiza una potencia anónima e impersonal. “Es esta Visibilidad, esta generalidad de lo Sensible en sí, este anonimato innato de Mí-mismo que nosotros llamamos carne hace un momento” (1964, p. 181). Podemos ver porque actualizamos esta Visibilidad en general, de la misma manera que podemos sentir porque actualizamos este Sensible en sí. Esta potencia, en el sentido de posibilidad anónima de actualización, es la carne. De allí el énfasis que pone Merleau-Ponty en el aspecto impersonal de la visibilidad. ¿Cuándo se produce la visión, cuándo vemos? Cuando lo visible, la Visibilidad en general, se pliega sobre sí, se solapa sobre sí y, al hacerlo, nos constituye como videntes: “hay una relación *consigo mismo* de lo visible que me atraviesa y me constituye como vidente, este círculo que yo no hago, que me hace, este enrollamiento de lo visible sobre lo visible” (1964, p. 183; el subrayado es nuestro). He aquí el aspecto pasivo: yo no hago la visión, la visión me hace, me atraviesa. ¿Qué soy? Este rulo, esta suerte de espiral o torbellino que forma lo visible cuando entra en

relación *consigo mismo*. En esta especie de cavidad o repulgue del Ser, algo así como un sujeto puede aparecer. Llamamos sensibilidad al pliegue de lo sensible e inteligibilidad al pliegue de lo invisible. Ambos pliegues, además, se solapan entre sí. Así como sentir es actualizar un Sensible en sí, pensar es actualizar un Inteligible en sí. El mundo se siente y se piensa a través nuestro: “se puede decir que nosotros percibimos las cosas mismas, que somos el mundo que se piensa – o que el mundo es en el corazón de nuestra carne” (1964, p. 177). El sujeto es una ocasión de expresión del Ser, del Mundo.²³ Merleau-Ponty recurre a Marcel Proust para mostrar esta concepción quiasmática del sujeto. El caso ejemplar es el músico. El intérprete no ejecuta la sonata; al contrario: el músico es la ocasión que encuentra la sonata para expresarse, para actualizarse.

Las ideas musicales o sensibles, precisamente porque son negatividad o ausencia circunscripta, no las poseemos, ellas nos poseen. No es el ejecutante el que produce o reproduce la sonata: él se siente, y los otros lo sienten, al servicio de la sonata, es ella la que canta a través de él, o que grita tan bruscamente que él debe ‘precipitarse sobre su arco’ para seguirla. Y estos torbellinos abiertos en el mundo sonoro no hacen finalmente más que uno donde las ideas se ajustan una a la otra (1964, p. 196).²⁴

Los sujetos no son sino estos torbellinos abiertos en el mundo sonoro, pero también en el mundo sensible, en el mundo afectivo, en el mundo inteligible. Torbellinos *abiertos* porque nunca puede agotarse la profundidad del ser, porque nunca puede ser clausurada la totalidad de lo que es. Siempre hay

²³ Como refiere Barbaras: “Uno debe observar que Merleau-Ponty no se preocupa demasiado en clarificar el uso de estos términos [mundo y Ser], a los que tiende a confundir” (2004, p. 308). Y también, un poco más adelante: “De hecho, mundo y Ser no pueden ser opuestos o distinguidos; hacerlo sería desfigurar a ambos. El Ser hace sentido, es preservado en su absoluta Diferencia, sólo si no posee su propia positividad que le permitiría ser separado del mundo, es decir, retirarse del plano del mundo. Su misma profundidad requiere que no sea distinguido de la experiencia, del mundo entendido en la plenitud de su sentido, o sea, como mundo sensible y mundo inteligible” (2004, p. 309).

²⁴ La misma idea expresa Merleau-Ponty en las notas de los cursos dictados en el *Collège de France* sobre la naturaleza: “Cuando inventamos una melodía, más que ser cantada por nosotros, ella se canta en nosotros [...] el cuerpo es suspendido en lo que canta, la melodía se encarna y encuentra en él una especie de sirviente” (1995, p. 228). Mauro Carbone, comentando este pasaje, sostiene que

un misterio que excede lo que se abarca con la mirada, con el pensamiento, con la sensibilidad. Toda percepción es impercepción, todo pensamiento implica un impensado. El sujeto no es identidad, pero tampoco no-identidad; no es coincidencia, pero tampoco no-coincidencia; es el quiasmo entre el adentro y el afuera, el pliegue en el que el afuera se adentra en sí mismo y, al hacerlo, provoca el advenimiento de una cavidad subjetiva. Adentro y afuera describen un movimiento circular al que podríamos denominar *círculo de la subjetividad*: “Partir de esto: no hay identidad, ni no-identidad, o no coincidencia, hay adentro y afuera girando uno alrededor del otro – Mi nada ‘central’ es como la punta de la espiral estroboscópica, que es *no se sabe dónde*, que es ‘nadie’” (1964, p. 312).

Es interesante notar que también la imaginación desempeña este rol de bisagra entre lo activo y lo pasivo. De nuevo son los románticos quienes lo expresan con gran claridad. Citamos un pasaje de la *Biographia literaria* de Samuel Taylor Coleridge²⁵:

Existen con toda evidencia dos poderes en funcionamiento, uno de los cuales es pasivo y el otro activo; y esto no es posible sin una facultad intermediaria, la cual es al mismo tiempo activa y pasiva. (En términos filosóficos, debemos denominar a esta facultad intermediaria en todos sus grados y determinaciones, IMAGINACIÓN) (1907, p. 86).

Esta idea, central también en Shelley y Schelling, remite, aunque en una perspectiva psicológica, a un autor caro a los románticos: Immanuel Kant. En efecto, para el filósofo de Königsberg la imaginación permite articular el aspecto reproductivo o pasivo con el aspecto productivo o activo. Por eso posee una doble función: imaginación reproductiva e imaginación productiva.²⁶

en Merleau-Ponty la subjetividad es pensada como un vacío o un hueco en el que la pasividad y la actividad se vuelven inescindibles: “En suma, en su forma de vacío, la subjetividad revela su propia pasividad como la *creadora* de las ideas. De hecho, si la idea debe ser entendida como *llegando* a la subjetividad, entonces esto significa que es *pasivamente creada* allí” (2004, xv). Esta *pasividad creadora* o *creatividad pasiva*, sostenemos nosotros, es lo propia de la imaginación.

²⁵ Sobre Coleridge y la imaginación, Leadbetter (2011); McNiece (1992, p. 53-61).

²⁶ Coleridge, sin ir más lejos, distingue dos tipos de imaginación: una primaria y una secundaria. Para Coleridge, como para la mayoría de los románticos, la imaginación es la potencia que unifica al hombre con el resto de la naturaleza. Imaginando, el hombre crea como crea la naturaleza; es más, al

En la *Kritik der reinen Vernunft*, la imaginación es una suerte de superficie de doble faz: por un lado, tiene una cara orientada a la sensibilidad, es decir a la pasividad o receptividad; por otro lado, otra cara orientada al entendimiento, es decir a la actividad o espontaneidad.²⁷ Podríamos resumir todo esto diciendo, con Wolfgang Iser (1980), que la imaginación posee una dimensión estética y una dimensión artística o poética.²⁸

ejercer su potencia imaginativa, el hombre asume su condición natural, vive como vive el cosmos, como vive Dios. Coleridge sostiene que la imaginación primaria es la repetición en el hombre de la actividad creadora de lo infinito: “Considero a la IMAGINACIÓN, entonces, o bien primaria o bien secundaria. La imaginación primaria es el Poder viviente y el primer Agente de toda la Percepción humana, y como una repetición en la mente finita del acto eterno de creación en el infinito Yo soy. La imaginación secundaria es un eco de la primaria, coexistiendo con la voluntad consciente, aunque idéntica no obstante con la primaria en el fondo de su agencia, y difiriendo sólo en grado y en el modo de su operación” (1907, p. 202). La imaginación primaria es una fuerza metafísica, similar a la concepción de la naturaleza –también organicista– que encontramos en Schelling. La imaginación secundaria, por su parte, sólo difiere en grado de la primaria y representa la misma potencia pero unida ahora a la voluntad consciente. Para un panorama general de las diversas interpretaciones de estas dos modalidades de la imaginación en Coleridge (McNiece, 1992, p. 58-59).

²⁷ En este lugar intermedio entre los conceptos y las intuiciones, por supuesto, se ubican los esquemas de la imaginación. No es casual que John Sallis indique la necesidad de pensar una lógica que no se base ni en las categorías inteligibles ni en las meras experiencias sensibles, sino en los esquemas de la imaginación. “La lógica de los conceptos debe dar lugar a una lógica enfocada en la forma que asume la determinación primaria cuando ya no es prescripta desde el exterior (por ejemplo, mediante las categorías) sino reinstalada en lo sensible. Esta operación de determinación primaria en lo sensible debe ser designada a partir de una adaptación del término *esquema*. Y dado que esta operación de los esquemas pertenece a la imaginación, la lógica centrada en tal determinación tomará la forma de una lógica de la imaginación” (Sallis, 2012, p. 22). Esta lógica de la imaginación, cuya operación se define por una conjunción disyuntiva, se ubica en el quiasmo entre lo visible y lo invisible, entre lo sensible y lo inteligible: en el esquema. Se trata de una lógica de lo expresado en la percepción y de lo percibido en la expresión o, dicho de otro modo, de la pregnancia invisible de lo visible y de la pregnancia visible de lo invisible: una lógica de la carne.

²⁸ En el sexto capítulo de *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Wolfgang Iser sostiene que el proceso de lectura, el proceso a través del cual se concretiza el sentido de una obra literaria se caracteriza por una polaridad esencial: de un lado, el texto escrito por el autor (polo artístico); del otro, el lector que actualiza el texto (polo estético). Iser señala la importancia que posee la imaginación, entendida como aquella facultad capaz de crear imágenes mentales, a la hora de comprender la lectura de un texto literario. No sólo la comprensión y el sentido del texto depende de esta facultad sino que ella indica el lugar (o no-lugar) en el que el mundo del texto y el mundo del lector se articulan. “Resulta extremadamente difícil decir dónde terminan las señales y dónde comienza la imaginación del lector en este proceso de proyección” (1980, p. 135); y un poco más tarde: “Lo que el lenguaje *dice* es trascendido por lo que *encubre*, y lo que *encubre* representa su verdadero significado. El sentido de

Conclusión

En las páginas previas hemos sostenido que el concepto de “quiasmo” es un *terminus technicus* clave en la ontología esbozada por Merleau-Ponty en sus últimos años. Esta categoría permite pensar una ontología binocular o de doble faz²⁹ (visible e invisible, cuerpo y espíritu, naturaleza y lenguaje, etc.) sin caer en un dualismo o en un reduccionismo. Como sostiene lúcidamente Barbaras: “La percepción y la expresión no pueden ser confundidas, pero tampoco pueden ser opuestas, y por las mismas razones” (2004, p. 303). Lo visible envuelve ya un margen de invisibilidad, así como lo invisible envuelve un margen de visibilidad. Esta doble articulación o solapamiento, esta reversibilidad es precisamente el quiasmo o la carne. Nos ha interesado mostrar, además, que esta función estratégica que desempeña el término “quiasmo” en Merleau-Ponty es similar a la función que ha desempeñado la imaginación a lo largo de la historia de la metafísica. En efecto, la imaginación ha sido el quiasmo, es decir el pliegue o la bisagra que ha permitido articular las grandes polaridades del Occidente: lo sensible y lo inteligible, el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, etc. Desde Aristóteles a Bergson, pasando por Averroes y Kant, la imaginación (a veces llamada fantasía) ha funcionado como el punto de contacto de las dos grandes regiones ontológicas que Platón ha legado a la posteridad: las Ideas inteligibles y las cosas sensibles. Sin embargo, a pesar de esta función decisiva, o tal vez a causa de ella, la imaginación ha permanecido en una suerte de exterioridad respecto a las grandes dicotomías metafísicas. Acaso no sería osado afirmar que la potencia imaginativa es el gran *impensado* del mundo occidental. Esto es así porque, en cierto sentido, la imaginación, es decir el quiasmo, designa un límite que, en rigor de verdad, no ex-iste, sino que más bien in-siste o sub-siste. Se trata

la obra literaria permanece vinculado a lo que dice el texto impreso, pero requiere de la imaginación creativa del lector para concretizarlo” (1980, p. 142). Según Iser, además, el lugar propio de la obra de arte literaria se encuentra entre el texto y el lector. Iser denomina a ese espacio intermedio “posición virtual [*virtual position*]” (1980, p. 21).

²⁹ La expresión “doble faz” pretende traducir el término inglés “twofold”. Es preciso no confundir, puesto que se oponen, la doble cara de la ontología merleau-pontyana con el dualismo en cualquiera de sus modalidades. El segundo capítulo de *Nature and Logos*, el notable texto de William Hamrick y Jan Van Der Veken al que ya hemos hecho referencia, está dedicado por completo a indagar la influencia de Alfred North Whitehead en la “ontología de doble faz [*twofold ontology*]” del último Merleau-Ponty (Hamrick & Van Der Veken, 2011, pp. 47-72).

de un mínimo de Ser o, como sostiene Merleau-Ponty, un cero de ser que no es una nada: una ontología del borde o del límite, una sub-ontología. Por eso la metafísica occidental, abocada a pensar el Ser, no ha sido capaz de aprehender esta subsistencia paradójica y ambigua que define a la imaginación.

De la misma manera, la imaginación funciona como el quiasmo entre la pasividad y la actividad. El sujeto, hemos dicho, no es ni meramente pasivo ni meramente activo, es más bien la distancia [*écart*] que se abre entre ambos movimientos, distancia que no es sino su punto de contacto. Cuando la *aisthēsis* se vuelve *poiēsis* o, mejor aún, cuando resulta imposible distinguir una de otra podemos decir que hay un sujeto. El sujeto, por eso mismo, es el quiasmo entre la dimensión estética, pasiva, y la dimensión poética, activa. En cierto sentido, al igual que el quiasmo ontológico, el sujeto es también un ser en el límite del ser que no coincide –para decirlo en términos kantianos– ni con la receptividad de la sensibilidad ni con la espontaneidad del entendimiento. El sujeto es su punto de contacto, su límite de reversibilidad: la imaginación. Acaso no existamos, al menos como existe la materia o el espíritu o como existen las cosas y las representaciones; acaso estemos condenados (o librados) a un mínimo de ser, a un cero de ser que, como el de los fantasmas que se aparecen en nuestros sueños, no es una simple nada, sino una in-sistencia o una sub-sistencia en el borde mismo de la ontología. Esta fragilidad ontológica es, sin duda, lo más difícil de pensar. Algunos se han arriesgado a llamarla imaginación, otros carne o quiasmo, aunque “se sabe que no hay nombre en la filosofía tradicional para designar esto” (Merleau-Ponty, 1964, p. 181).

Bibliografía

- Agamben, G. (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2007). *Ninfe*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ambrosi, L. (1898). *La psicologia della immaginazione nella storia della filosofia*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
- Barbaras, R. (2004). *The Being of the Phaenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Barth, R. J. (1977). *The Symbolic Imagination. Coleridge and the Romantic Tradition*. New Jersey: Princeton University Press.

- Bergson, H. (1939). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: P.U.F.
- Blondel, M. (1935). *L'Être et les êtres*. Paris: Félix Alcan.
- Bundy, M. W. (1922). Plato's View of the Imagination. *Studies in Philology*, 19(4), 362-403.
- Carbone, M. (2004). *The Thinking of the Sensible. Merleau-Ponty's A-Philosophy*. Illinois: Northwestern University Press.
- Carbone, M. (2015). *The Flesh of Images. Merleau-Ponty between Painting and Cinema*. New York: New York University Press.
- Cocking, J. (1991). *Imagination: A Study in the History of Ideas*. London: Routledge.
- Coleridge, S. T. (1907). *Biographia Literaria*. Oxford: Clarendon Press.
- Deleuze, G. (1964). *Proust et les signes*. Paris: P.U.F.
- Deleuze, G. (1966). *Le bergsonisme*. Paris: P.U.F.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2004). *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1993). *Khôra*. Paris: Galilée.
- Dufourcq, A. (2012). *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*. New York: Springer.
- Dupond, P. (2001). *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses.
- Engell, J. (1981). *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Evans, F. y Lawlor, L. (Eds.) (2000). *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. New York: New York University Press.
- Galeno, C. (1978). *De usu partium corporis humani*. En I. Garofalo, y M. Vegetti, (Eds.), *Opere scelte di Galeno* Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Hamrick, W. S. & van der Veken, J. (2011). *Nature and Logos. A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*. New York: New York University Press.
- Heidegger, M. (1997). *Platons Lehre von der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil.

- Iser, W. (1980). *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. London: John Hopkins University Press.
- Jacquette, D. (2015). *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*. New York: Springer.
- Kant, I., (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Konstan, D. (2013). Biblical Beauty. Hebrew, Greek, and Latin. En H. C. Johnson (Ed.), “*The One Who Sows Bountifully*”: *Essays in Honor of Stanley K. Stowers* (129-140). Rhode Island: Brown Judaic Studies.
- Leadbetter, G. (2011). *Coleridge and the Daemonic Imagination*. New York: Palgrave MacMillan.
- Leoni, F. (2003). Carne come ritmo. Teologia e fenomenologia della carne. *Chiasmi International: Merleau-Ponty. Le réel et l’imaginaire*, 5, 43-62.
- Lyons, J. (2005). *Before Imagination: Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*. California: Stanford University Press.
- Mcnicie, G. (1992). *The Knowledge that Endures: Coleridge, German Philosophy, and the Logic of Romantic Thought*. New York: Palgrave MacMillan.
- Meinong, A. (2011). The Theory of Objects. En R. M. Chisholm, (Ed.), *Realism and the background of phenomenology* (p. 76-117), I. Levi, D. B. Terrell y R. Chisholm (Trad.). Atascadero: Free Press.
- Merker, A. (2003). *La Vision chez Platon et Aristote*. International Plato Studies Vol. 16, Sankt Augustin: Academia.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *L’Œil et l’esprit*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes et cours du Collège de France*. Paris: Éditions du Seuil.
- Nauta, L. y Pätzold, D. (Eds.). (2004). *Imagination in The Later Middle Ages and Early Modern Times*. Leuven – Paris - Dudley: Peeters.
- Platón (1986). *República*. En L. C. Eggers (Ed.), *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- Platón, (1992). *Timeo*. En L. Duran y F. L. Lisi (Eds.), *Diálogos VI*. Madrid: Gredos.
- Saint Aubert, E. (2004). *Du lien des êtres aux éléments de l’être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris: Vrin.
- Sallis, J. (2012). *The Logic of Imagination. The Expanse of the Elemental*. Bloomington- Indianapolis: Indiana University Press.

- Schelling, F. (1859). *Philosophie der Kunst. Sämtliche Werke*, 1(5), Stuttgart, J. G. Cotta'scher Verlag.
- Septuaginta. Vetus Testamentum, ca. 250/200 a. Chr. n. Bibliotheca Augustana. (1926 sqq), ed. A. Rahlfs auctoritate Societatis Gottingensis Göttingen.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Suda. (Lexicographer). Portus, A., 1550-1614 or 15; Kuster, L., 1670-1716; Adams, J., 1735-1826, former owner. Greek and Latin in parallel columns. John Adams Library (Boston Public Library) BRL.
- Toadvine, T. (2009). *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston: Northwestern University Press.
- Toadvine, T. (2012). The Chiasm. En L. Sebastian, y O. Søren, (Eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology* (pp. 336-347). New York: Routledge.
- Toscano, A. (2006). *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. New York: Palgrave Macmillan.
- Veenstra, J. R. (2004). The Subtle Knot. En L. Nauta, y D. Pätzold, (Eds), *Imagination in The Later Middle Ages and Early Modern Times* (1-20). Leuven - Paris - Dudley: Peeters.
- Wirth, J. M. y Burke, P. (Eds.) (2013). *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. New York: University of New York Press.

Las matrices de la historia

Roberto J. Walton

Teniendo en cuenta la afirmación de Merleau-Ponty de que “solo se solucionará la filosofía de la historia resolviendo el problema de la percepción” (1964, p. 249), la primera parte del trabajo examina tres elementos que se presentan en la corporalidad y que son retomados por la historicidad.¹ Estos tres elementos, que serán tratados en ese doble aspecto, son las nociones de suelo, “yo puedo” y simbolismo. Merleau-Ponty se refiere a “‘la historia orgánica’ bajo la historicidad” (1964, p. 221) de modo que “mi implantación corporal en un Ser-Patria-territorio” se presenta como una condición previa para la efectividad de la historia. Hay un sentido y una unicidad de la historia, es decir, una racionalidad que “se forma sobre la relación pre-objetiva de los hombres con los hombres y la tierra” (1998, p. 89). En esta relación pueden mostrarse los tres temas. La segunda parte consiste en una confrontación con ideas de Husserl y Heidegger, a las que Merleau-Ponty se refiere particularmente en el curso “La filosofía hoy” (1958-59). En cada caso se indican antecedentes de las tres nociones.

Elementos de la relación corporalidad-historicidad

El suelo

Con la noción de naturaleza, según Merleau-Ponty, se descubre en la fenomenología una “capa anterior, que nunca es suprimida”, y que equivale a una “historia primordial”, a un “suelo de verdad”, esto es, a una verdad que “habita el orden secreto de los sujetos encarnados” (1968, p. 115). La

¹ Merleau-Ponty procura “acercar” los tres problemas de la percepción, la historia y la expresión (Merleau-Ponty, M. 1960, p. 94).

naturaleza exhibe las características que Husserl asigna a la noción de tierra concebida como “suelo” (*Boden*) que sustenta la acción humana. En el escrito “El filósofo y su sombra”, aludiendo a ideas de Husserl, Merleau-Ponty afirma: “La tierra es la matriz tanto de nuestro tiempo como de nuestro espacio: toda noción construida de tiempo presupone nuestra protohistoria de seres carnales co-presentes a un solo mundo” (1960, p. 227). La naturaleza debe ser caracterizada como un pasado de todos los pasados presupuesto por toda noción construida de tiempo. Merleau-Ponty afirma que “la tierra como *Ur-Arche* pone en evidencia la *Urhistorie* carnal (Husserl-*Umsturz*)” y, al esbozar un nexo entre la historia y la geología trascendental, se refiere a “la *Urstiftung* [protoinstitución] simultánea del tiempo y el espacio que hace que haya un paisaje histórico y una inscripción cuasi-geográfica de la historia” (1964, p. 312).

Bajo todo el material cultural y el desarrollo histórico, es necesario poner de relieve aquello en que todo arraiga: “La Tierra es la raíz de nuestra historia. Así como el arca de Noé portaba todo lo que podía quedar de viviente y posible, así también la Tierra puede ser considerada como portadora de todo lo posible” (Merleau-Ponty, 1995, p. 111). Nos encontramos con una protohistoria configurada por “matrices de la historia” en el sentido de que la acción histórica retoma en una “arquitectónica distinta” los elementos que le propone un “*logos* del mundo natural” (1995, p. 282).

En la misma Nota de trabajo en que alude a la historia orgánica bajo la historicidad, Merleau-Ponty afirma que “todos los análisis particulares sobre la Naturaleza, la vida, el cuerpo humano, el lenguaje nos harán entrar poco a poco en el *Lebenswelt* y el ser ‘salvaje’ (...)” (1964, p. 221). Y señala que el drama individual se desenvuelve en roles que ya se encuentran incluidos en un orden institucional. Caracteriza el ingreso en la historia mediante un doble movimiento centrípeto y centrífugo. Hay un movimiento centrífugo porque “el niño procede, por la simple percepción de los cuidados que se le proporcionan y de los utensilios que lo rodean, a un desciframiento de significaciones, que de golpe generaliza su drama propio en el drama de su cultura, (...)” (Merleau-Ponty, 1960, p. 141). Pero hay también un movimiento centrípeto porque “toda la conciencia simbólica elabora a fin de cuentas lo que el niño vive o no vive, sufre o no sufre, siente o no siente, (...)” (1960, p. 141). Tras haber vivido según lo imaginario de su cultura, el niño “llega finalmente a invertir la relación y a deslizarse en las significaciones de su palabra y de

su conducta, a convertir en cultura hasta lo más secreto de su experiencia” (1960, p. 141). De modo que lo imaginario de su cultura elabora lo que vive y siente. Este doble movimiento no puede ser pensado desde el punto de vista de la causalidad en virtud de la “perpetua sobredeterminación de los acontecimientos humanos” (1960, p. 141).

La institución de un nuevo sentido en tanto advenimiento es el comienzo de una continuación que anuncia nuevos comienzos. Domina una multiplicidad en una unidad, e instaura un “orden original del *advenimiento* (*avènement*)”, que es también una “promesa de acontecimientos (*événements*)”, mediante “una única sintaxis” que opera como “lógica subyacente” (Merleau-Ponty, 1960, p. 85-87; Merleau-Ponty, 1968, p. 63). Este fenómeno se manifiesta ya en la percepción, y por eso todas las instituciones son comparables con las demás. Merleau-Ponty escribe:

Husserl ha empleado la bella palabra *Stiftung* –fundación o establecimiento– para designar ante todo la fecundidad ilimitada de cada presente que, justamente porque es singular y pasa, no podrá jamás cesar de haber sido y, por tanto, de ser universalmente, pero sobre todo la fecundidad de los productos de la cultura que continúan valiendo luego de su aparición y abren un campo de investigación en el que reviven perpetuamente (1960, p. 73s).

Recurre también a los términos anticipación (*Vorhabe*) y retoma o efectuaración segunda (*Nachvollzug*) para indicar que las operaciones expresivas preservan las precedentes, ya sean propias o ajenas, y anticipan las futuras: “Nuestro presente contiene las promesas de nuestro pasado, nosotros contemos las promesas de los otros” (1960, p. 119).² Y valora en Husserl haber puesto de relieve la producción de un campo de sentido a partir de un campo precedente, es decir, a partir de elementos retenidos y un exceso de significación sobre las circunstancias dadas. Para él, sin embargo, la significación nueva emerge mediante una diferenciación en un campo diacrítico.

² Las notas de curso relacionadas con “El origen de la geometría” se refieren a “una presencia que es más rica que lo que es visible en ella” y a “una presencia *de apertura* que evoca lo que sigue y lo que ha de venir –unidad de sus manifestaciones exteriores en una vida (*lebendiger Fortarbeit*), comunicación subterránea a través del tiempo = *Urstiftung, Nachstiftung, Endstiftung, Vorhabe* y retoma que recrea” (Merleau-Ponty, 1996, p. 31).

El “yo puedo”

El “yo puedo” inherente al cuerpo se sincroniza con las solicitaciones confusas del mundo. La percepción afecta todos los elementos del mundo e instituye, en razón de que el cuerpo es expresión primordial, un sentido en lo que carece de él: “Es necesario reconocer bajo el nombre de mirada, de mano y en general de cuerpo un sistema de sistemas consagrado a la inspección de un mundo, capaz de salvar las distancias, atravesar el futuro perceptivo, dibujar en la simpleza inconcebible del ser huecos y relieves, distancias y separaciones, un sentido [...]” (Merleau-Ponty, 1969, p. 110). El “yo puedo” lleva en sí el esquema del mundo de tal modo que no es poseído por el mundo, sino que más bien lo posee: “Es necesario, pues, que el mundo percibido por el hombre sea tal que podamos, por un cierto arreglo de los elementos, hacer aparecer allí, emblemas no solo de nuestras intenciones instintivas sino también de nuestra relación más íntima con el ser” (Merleau-Ponty, 1969, p. 85).

Merleau-Ponty se refiere a la “historicidad” (1945, p. 276s) del sujeto de la percepción. La percepción es prospectiva porque su movimiento de fijación articula un espectáculo de aspectos de tal manera que el objeto no sea virtual sino actual en un futuro próximo. Además, es retrospectiva porque retiene los momentos ya recorridos enlazándolos unos con otros y recurriendo a un saber latente que resulta de la sedimentación de la experiencia individual. Esta se desindividualiza y generaliza en el sentido de hacerse extensible a otras experiencias para las cuales configura un sostén. Puesto que contamos con estas estructuras generales podemos admitir nuevos contenidos de experiencia sin ser dominados totalmente por ellos de modo que cada respuesta a un estímulo ocupe toda nuestra atención. Ya hay respuestas elaboradas por la periferia de nuestro ser donde se encuentran delineadas previamente en su generalidad, de modo que respondemos en forma constante a estímulos también constantes. Así se establece una “dialéctica de lo adquirido y del porvenir” (1945, p. 494).

Hay una percepción originaria, que contrasta con la percepción empírica o secundaria, y que, en una actividad creadora, en lugar de remitir a las cosas mismas como si fueran un texto originario, produce sus propios patrones ajustándose a “una sintaxis perceptiva que se articula según sus reglas propias” (1945, p. 45 a 53). La percepción es un ordenamiento que está afectado por una contingencia porque no existiría si la selección y exclusión hubieran sido

distintas. Por eso se da un polimorfismo del ser salvaje que se caracteriza por la simultaneidad de lo imposible en razón de que lo excluido de un ordenamiento nos interpela. Esto significa que las cosas atraen nuestra mirada y la cautivan, y el mundo percibido se manifiesta como un “mundo barroco” que se muestra con “todo a la vez” porque las cosas “reivindican cada una presencia absoluta que es imposible con la de las otras” (Merleau-Ponty, 1960, p. 228).

En la historia se continúa el movimiento de sincronización en relación con el “yo puedo”. La historia es también una realidad que transforma en un co-nacimiento el problema de las relaciones del sujeto con el objeto. No es posible escapar ni a un condicionamiento ni a un punto de vista en medio de interminables intercambios entre el sujeto y el objeto (Merleau-Ponty, 1955, p. 30). La historia no solo es un objeto que se halla frente a y lejos de nosotros, y fuera de nuestro alcance, sino que nos motiva como sujetos. Además, es un objeto constituido por las huellas dejadas por otros sujetos. Adquiere forma de acuerdo con nuestras categorías, pero nuestras categorías también se liberan de su parcialidad en una autocrítica que emerge del contacto con la historia. Tenemos una doble relación con la historia: “Estamos en ella, pero a su vez ella está totalmente en nosotros. Estas dos relaciones se encuentran concretamente unidas en cada vida” (1955, p. 67s.). La subjetividad está incorporada a la historia, y la historia no produce la subjetividad. La historia es subjetividad generalizada, es decir, relaciones entre personas que se han sedimentado y coagulado. Estas relaciones reversibles contribuyen a profundizar la interrogación humana y una filosofía interrogativa de la historia: “Una historia que se hace y sin embargo está por hacerse, un sentido que nunca es nulo, sino que siempre debe ser rectificado, retomado, mantenido contra los azares” (1955, p. 88).

Merleau-Ponty afirma que la expresión cultural concentra un sentido ya iniciado que se encuentra aún disperso de tal modo que “reposa sobre el polimorfismo del Ser salvaje” (1964, p. 307). En esta concentración se retoman los datos del mundo que tienen el carácter de sentidos en estado latente, de perspectivas parciales que se ven desbordadas, y se va más allá de ellas adaptándolas de modo que existan expresamente. El mundo no nos impone un espectáculo en forma absoluta, sino que sobre el fondo de sus sollicitaciones se instituye un sentido: “La pintura reordena el mundo prosaico y hace, si se quiere, un holocausto de objetos, así como la poesía hace arder el lenguaje ordinario” (1964, p. 89).

El simbolismo

El cuerpo propio es un sistema simbólico o sistema de correspondencia en que cada parte no es representativa sino expresiva de la otra. Percepción y movimiento operan de esta manera “por su inserción en un sistema de equivalencias no-convencional, en la cohesión de un cuerpo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 281). Todos los miembros del cuerpo forman un sistema, es decir, se encuentran organizados y coordinados de modo que se enlazan en un simbolismo: “Solo en el mundo percibido se puede comprender que toda corporalidad sea ya simbolismo” (Merleau-Ponty, 1968, p. 137).³ El sentido de los gestos o comportamientos se configura por la estructura misma de las manifestaciones, es decir, los movimientos, gestos o conductas parciales que se expresan unos a otros, y al simbolizarse recíprocamente de esta manera, expresan un sentido. Todo gesto o comportamiento es de este modo una totalidad de sentido a la vez irreductible a sus componentes y solo expresable a través de ellos. Y una acción más compleja tiene un sentido porque sus aspectos parciales remiten unos a otros y se simbolizan unos a otros. Con posterioridad, Ricoeur explicita el modo en que el símbolo una estructura inmanente de la experiencia y la acción humana.⁴ Señala que un simbolismo inmanente, implícito y constructivo se advierte ya en el gesto en virtud de la reunión de un aspecto mental y un aspecto físico en la unidad de una expresión. La configuración visible del gesto puede ser considerada como el sentido literal portador del sentido figurado en una relación de doble sentido característica del simbolismo explícito e que un sentido manifiesto remite a un sentido latente.

De acuerdo con la relación de fundamentación, el sentido no es un simple derivado sino el medio de manifestación de lo fundante, y el hecho físico o fisiológico no puede ser absorbido por aquello que funda. Merleau-Ponty establece un enlace entre la dialéctica y la noción de fundamentación entendida como una relación en que el término fundante no puede ser consumido o absorbido por el término fundado, y en que, por otro lado, el término fundado no es una réplica sino un medio en que se manifiesta

³ “Hay en la cosa una simbólica que enlaza cada cualidad sensible con las otras” (Merleau-Ponty, 1945, p. 368).

⁴ Ricoeur dice que los símbolos “subyacen a la acción hasta el punto de constituir la significancia primera de ella, antes de que se separen del plano práctico conjuntos simbólicos autónomos que dependen de la palabra o de la escritura” (1983, p. 91 s.).

lo fundante. La relación dialéctica da lugar a una estructura caracterizada por una racionalidad en la contingencia. Así, Merleau-Ponty identifica la razón con el sentido enhebrado en los contenidos, con la forma articulada con la materia. Procura describir “la recuperación perpetua del hecho y el azar por una razón que no existe antes del hecho y sin él” (1945, p. 148). Explica mediante la relación de fundamentación el modo en que la “la vida ‘mental’ o cultural toma prestado a la vida natural sus estructuras, y el sujeto pensante debe estar fundado sobre el sujeto encarnado” (1945, p. 225).⁵ Se refiere a “el cuerpo humano como simbolismo natural, idea que no es un punto final, y por el contrario anuncia una continuación”, y pregunta: “¿Cuál puede ser la relación de este simbolismo tácito o de indivisión y del simbolismo artificial o convencional que parece tener el privilegio de abrirnos a la idealidad, a la verdad?” (1968, p. 180).

Además de hombres y cosas, hay un tercer orden que se define como

el de las relaciones entre los hombres inscritas en los útiles o los símbolos sociales, estas relaciones tienen su desarrollo, su progreso, sus regresiones; en esta vida generalizada, como en la vida del individuo, hay semi-intención, fracaso o éxito, reacción del resultado sobre la intención, retoma o diversificación, y esto es lo que se llama historia (1968, p. 69).

Para evitar “una increíble tensión” a la que estaríamos condenados si tuviéramos en cada momento que hacernos cargo de todo lo que nos hace frente, es necesario admitir “una mediación de las relaciones personales por medio del mundo de los símbolos humanos” (1968, p. 293), es decir, “este intermundo que llamamos historia, simbolismo, verdad por hacerse” (1968, p. 293).

Ricoeur pone de relieve que solo se puede hablar de un modo significativo de cada uno de estos momentos de la acción si se lo relaciona con los otros. Toda acción se caracteriza por una intención o proyecto, motivos o razones que llevan a actuar de una manera en lugar de otra, un agente que tiene

⁵ “[...] la función simbólica reposa sobre la visión como sobre un suelo, no porque la visión sea su causa sino porque ella es este don de la naturaleza que el Espíritu debe utilizar más allá de toda esperanza, al cual debe dar un sentido radicalmente nuevo y del cual sin embargo tiene necesidad no solo para encarnarse sino también para ser” (1945, p. 147).

el poder de actuar y es considerado responsable, circunstancias en las que los agentes obran y padecen, una interacción en la cooperación, la competencia o la lucha, y un resultado. Así, todo se encuentra en una relación de intersignificación en virtud de la cual la acción adquiere un sentido que también es irreductible a cada uno de los términos y solo se puede manifestar a través de ellos. Sobre la significancia de la acción se injerta el simbolismo inmanente de la comunidad, es decir, nuevos sentidos que responden a reglas e instituciones. Según Ricoeur, el simbolismo inmanente a la comunidad presenta cinco características fundamentales i) articula la interacción de múltiples agentes a través de una significación adicional que les asigna diversos papeles dentro de un sentido amplio de institución; ii) ofrece una textura significante; iii) posibilita la regulación de la acción humana que exhibe semejanzas con los códigos genéticos; iv) gobierna mediante una regla o norma un intercambio de bienes, signos o personas; y v) proporciona un contexto de descripción para las acciones particulares (Ricoeur, 1982, p. 40-44).

Toda cultura está mediatizada de manera simbólica en el sentido de que está ligada interiormente por un simbolismo inmanente, implícito y constructivo que confiere una legalidad básica a la acción.⁶ Este tipo de simbolismo no se separa de otras esferas culturales. En un paso ulterior, un simbolismo explícito, autónomo y representativo se caracteriza por un sentido doble en que un sentido primero apunta a un sentido segundo que solo puede ser alcanzado a través del primero. Un simbolismo de segundo orden exhibe, pues, una arquitectura de sentido que pone en juego una analogía que conecta el sentido primero manifiesto con el sentido segundo latente.

Merleau-Ponty se pregunta “por qué milagro a la generalidad natural de mi cuerpo y del mundo viene a añadirse de manera particular una generalidad creada, una cultura, un conocimiento que retoma y rectifica la primera” (1964, p. 200). Y a modo de respuesta se refiere a una transmigración en que la corporalidad es abandonada en favor de la encarnación “en otro cuerpo menos pesado, más transparente” sin que esto implique que la cultura quede “independizada de toda condición” (1964, p. 200).

⁶ La acción se convierte en un cuasi-texto “en la medida en que los símbolos, comprendidos como interpretantes, proporcionan las reglas de significación en función de las cuales tal conducta puede ser interpretada” (Ricoeur, 1983, p. 93).

Confrontaciones

Husserl

Las nociones de suelo, “yo puedo” y simbolismo son explicitadas por Merleau-Ponty mediante un desarrollo del esquema husserliano de institución, sedimentación y reinstitución de sentido.

La historia de la filosofía constituye un ejemplo de un suelo. Se trata de una “herencia espiritual” en la que el filósofo, según Husserl, “comprende a los otros en cuya compañía filosofa en crítica amistad y enemistad” de tal modo que “en este proceso la tradición histórica, tal como la comprendió y utilizó, ingresó en él de una manera motivante y como depósito espiritual” (Hua VI, p. 513). Así, una historia intencional enlaza las diversas filosofías en tanto ellas remiten unas a otras en una meditación sobre el mismo Ser vertical. No se desenvuelven en un único plano en el sentido de un uno-tras-otro, sino que implican un escalonamiento en profundidad en el sentido de un uno-en-otro. Merleau-Ponty procura mostrar entre las filosofías una relación de trascendencia en que cada una va más allá de sí misma, y esta proyección entre las ideas hace aparecer un “núcleo de ser”. Esto significa poner de relieve una “historia vertical, que tiene sus derechos al lado de la historia de la filosofía ‘objetiva’” (Merleau-Ponty, 1964, p. 240). Al igual que la obra de arte, una filosofía es un objeto que puede evocar más pensamientos que los que están contenidos en ella.

Merleau-Ponty se pregunta acerca de lo que subsiste de la filosofía y responde: “Queda casi todo” (1960, p. 199). Cada sistema filosófico ha sido un lenguaje para traducir diversas maneras de situarse en relación con el ser, y, por tanto, la filosofía ha de perdurar mientras esta relación sea un problema. Merleau-Ponty considera que cada filosofía “puede suscitar más pensamientos que aquellos que están ‘contenidos’ en ella”, y considera que ella “conserva un sentido fuera de su contexto histórico, solo *tiene* sentido fuera de este contexto” (1964, p. 253). En este proceso, Merleau-Ponty destaca situaciones ineludibles. Una vez introducido en la filosofía, el pensamiento de lo subjetivo no puede ser anulado ni ignorado: “La subjetividad es uno de esos pensamientos más acá de los cuales no se vuelve, aun y sobre todo si se lo supera” (1960, p. 194). Además, hay algo irremplazable en el pensamiento occidental: la invención de medios teóricos y prácticos para una toma de conciencia y la apertura de un camino a la verdad, y su potencialidad para

descubrir lo latente en los logros alcanzados: “Husserl lo había comprendido: nuestro problema filosófico es abrir el concepto sin destruirlo” (1960, p. 174).

Respecto del “yo puedo” y su correlación con un mundo, Merleau-Ponty retoma la idea husserliana de la vida histórica como un va y viene, como un zig-zag. Lo que puedo pensar es el trabajo del pasado en mí, pero de un pasado que es mi pasado. Es el trabajo contra y con otro, y contra y con el pasado, que se realiza en un presente viviente y no fuera del tiempo y de un lugar. Hay aquí una interioridad intencional que no es una interioridad inmediata del yo sino una interioridad indirecta y múltiple.

La verdad tiene que ser hecha de acuerdo con la situación de modo que lo probable es “una modalidad de lo que existe” (Merleau-Ponty, 1955, p. 171), y ningún hecho histórico adquiere todo su sentido si no se relaciona con todos los otros hechos que podemos conocer. Los hechos tienen que ser “inscritos en una historia vertical” que es el “registro de las tentativas que tenían un sentido, de sus implicaciones y de sus consecuencias concebibles” (1955, p. 50). La subjetividad debe dar término a una posibilidad coordinando fuerzas dispersas y proporcionándoles un punto de aplicación en que cobran eficacia: “(...) no existe una razón histórica ya hecha, solo hay un sentido histórico esbozado en las convulsiones de la historia espontánea, y una retoma (*reprise*) voluntaria y metódica que se refleja sobre ella” (1955, p. 116). Nuestras experiencias tienen relaciones laterales de verdad, y, si se consideran en conjunto, cada una esclarece lo que permanece secreto en las otras. Formamos con cada experiencia una totalidad que marcha hacia la clarificación. Y no estamos encerrados en nosotros mismos, sino que podemos colocarnos imaginariamente en otras perspectivas. Avanzamos juntos hacia una totalidad que se integra por un lado, pero se deshace por el otro.

Por tanto, no podemos disponer de una visión total de la historia universal, sino que tenemos que desarrollar, en tanto seres humanos que están situados en la historia y tratan de comprenderla, una perspectiva parcial. Lo inteligible de la historia está atado a la contingencia, y el intento de dominar la historia carece de garantía. Toda situación es ambigua porque la conciencia que se toma de la situación ocupa un sitio en la historia, es decir, constituye también un factor en la situación en virtud de que no hay separación entre el observador y lo observado. No hay, pues, una meta inherente a un todo previo que encuentra en sus partes sus medios de expresión. El todo emerge de las

relaciones que se establecen entre las partes y con el sujeto que está situado en el todo: “La dialéctica se da, no una (...) finalidad, (...) sino la cohesión global y primordial de un campo de experiencia en que cada elemento abre sobre los demás” (1955, p. 298). Merleau-Ponty interpreta que la racionalidad, cuya idea ha sido depositada en nosotros por los griegos, no queda como un accidente, sino que “se prueba como esencial por el conocimiento y por la acción que ella hace posibles”, de modo que la búsqueda de la racionalidad en la contingencia no es un “resto insignificante” (1960, p. 140). A la historia horizontal como cadena de sucesos visible, le contrapone una historia vertical como un uno-en-otro o entramado de las filosofías del presente y del pasado. La verticalidad se hunde en la profundidad y latencia en que cada horizonte abierto evoca otros horizontes y se nutre en la interioridad indirecta común a muchos, esto es, “en la unidad oculta –según una expresión de Husserl– de la interioridad intencional, la que, y solamente ella, constituye la unidad de la historia (...)” (Hua VI, 74. Cf. Hua VI, 173).

El entramado de las filosofías conduce a un simbolismo por el cual cada idea filosófica expresa todas las otras a la vez que nace en el flujo y reflujo de la historia personal y social: “Como discriminando en un nuevo tipo de pensamiento y en un nuevo simbolismo, ella se constituye un campo de aplicación que no tiene una medida común con sus orígenes y que solo puede ser comprendida desde adentro” (Merleau-Ponty, 1960, p. 163). Luego de aludir a la excedencia del Ser respecto de la pintura, la palabra o la actitud humana, Merleau-Ponty afirma que el Ser “es captado por la filosofía en su universalidad” y “aparece como conteniendo todo lo que se podría decir por siempre y sin embargo nos deja crearlo” (1964, p. 224). Hay aquí dos aspectos. Por un lado, el sujeto pensante no está encerrado en un punto del tiempo y el espacio de modo que solo expresa los prejuicios y las pretensiones de su cultura y nos condena a un mero uno-tras-otro de las filosofías. Por el otro, el pensamiento no es el pensamiento absoluto de un espectador absoluto que escapa a toda localidad y temporalidad. Entre la limitación a un momento y el sobrevuelo respecto de todos los momentos se ha de enfatizar un entramado de los momentos de la historia.

Merleau-Ponty se coloca más allá del relativismo y del absolutismo histórico. Por un lado, rechaza el relativismo de la limitación a un momento en que el pensamiento es una mera resultante o epifenómenos de ese momento.

Por el otro, rechaza el absolutismo de un pensamiento que sobrevuela todos los momentos y, por fuera de ellos, los contempla como espectador y no como partícipe. Frente a ambos extremos, Merleau-Ponty retoma la idea de una filosofía única, pero como una tarea que se rehace siempre sin alcanzar una verdad estable en una institución final y sin que se pierda nada:

Lo que supera la relatividad histórica, y es la sede de la filosofía, lo soy yo y los otros filósofos, considerados como espíritus vivientes (y no en algo intemporal), lo es el espíritu no como espíritu objetivo (proceso histórico) ni como espíritu subjetivo (lo que sé de la filosofía, mis definiciones, mi ‘conciencia’), sino como el *Ineinander* de las filosofías una en otra, su raíz común: la interrogación pura. (Merleau-Ponty, 1966, p. 87)

La relatividad histórica es anulada porque el pasado es el pasado de un pensador y que lo que este piensa es el trabajo del pasado en él mediante el poema que él se construye. El mutuo entrelazo o entramado en una simbólica de la interrogación pura aleja el peligro de la relatividad. Lo que resulta es un nuevo sentido de la filosofía como “filosofía de la unidad lateral, del *Ineinander*, unidad al borde, a la coyuntura de los hombres, de las filosofías, de las culturas” (1966, p. 88).

Heidegger

Las tres nociones que han sido destacadas son explicitadas también con referencias a las meditaciones de Heidegger sobre abismo, la correspondencia entre ser y Dasein y el simbolismo.

El suelo entra en escena con la figura de la abismalidad. Merleau-Ponty remite a los análisis de Heidegger en *Der Satz vom Grund* (1957) que considera al ser como un fundamento (*Grund*) del ente que carece él mismo de fundamento. El ente es desde el ser como su fundado. Al desocultarse, el ser permite el desocultamiento del ente. Por un lado, el ser como fundamento no se piensa desde la perspectiva del ente como razón suficiente, causa o fundamento racional porque esto sería convertirlo en un ente. Por otro lado, no es posible proceder más allá del ser hacia otra cosa que lo fundamente. Toda fundamentación, incluso la fundamentación de sí mismo por sí mismo resulta inadecuada para el ser como fundamento del ente: “El ser permanece

como fundamento carente de fundamento (*grund-los*). (...) Ser: el Abismo (*Ab-grund*)” (Heidegger, 1997, p. 166). No es posible remitir el ser a una base o suelo en el sentido de un ente y aclararlo a partir de este ente. El ser como fundamento del ente y como abismo carente de fundamento tiene que ser pensado a partir del juego (*Spiel*). El juego carece de por qué, y lo que se despliega sin por qué es juego: “El ser como fundante no tiene ningún fundamento, juega (*spielt*) como el abismo de aquel juego que como destino (*Geschick*) nos asigna jugando (*zuspielt*) ser y fundamento” (1997, p. 169).

Por su parte, Merleau-Ponty desarrolla su teoría del Ser vertical afirmando que “no contiene ningún modo de expresión, y, sin embargo, los invoca (*appelle*) y los exige a todos (...)”, y que “es en el fondo el Ser en el sentido de Heidegger que es más que toda pintura, que toda palabra, que toda ‘actitud’, (...)” (Merleau-Ponty, 1964, p. 223 s). Todo lo que expresamos lo implica, y por eso Merleau-Ponty afirma que “el ser es el que habla en nosotros y no somos nosotros quienes hablamos del ser” (1964, p. 247). Todo lenguaje y expresión es “invocado (*appelé*) por las voces del silencio, y continúa un ensayo de articulación que es el Ser de todo ente” (1964, p. 168). El Ser vertical es el fondo insondable que remite a la matriz de naturaleza y al que se incorpora todo lo que llega a ser. Así se configura una unidad preobjetiva en que se da un entramado o uno-en-otro (*Ineinander*) primordial que se asocia con la inherencia del sí-mismo en el mundo y del mundo en el sí-mismo y con la inherencia del sí-mismo en el otro y del otro en el sí-mismo. Es el ser originario y amorfo, bruto y salvaje, que no está solamente detrás de nosotros sino en la profundidad del presente y “estalla” (1964, 164) en múltiples direcciones instaurando un polimorfismo. Es aquello que precede y excede a todas las instituciones de sentido y a cuya interpelación estas responden. Es el abismo carente de fundamento, que menciona Heidegger, y la posibilidad, a la que se refiere Husserl, de efectuar instituciones y reinstituciones que introducen algo nuevo.

La noción de historia vertical, en tanto escapa a un encadenamiento causal y a la mera sucesión temporal, remite a una convergencia entre las nociones husserlianas y la noción de abismo en Heidegger (Lawlord). La génesis y despliegue de sentido es también una ausencia de fundamento en la medida en que depende del ejercicio de una reinstitución que escapa a la sucesión causal. El tiempo histórico exhibe siempre una verticalidad según la cual,

al margen del uno-tras-otro o sucesión en el sentido del uno-fuera-de-otro o exterioridad en una serie de episodios, se desenvuelve como un entramado de presente y pasado.

La invocación del Ser vertical tiene como consecuencia que la verdad no debe ser considerada en el sentido de una adecuación entre las cosas y nuestra expresión. Esta relación de semejanza solo se da entre un instrumento de expresión predestinado y un modelo exterior. La verdad es un proceso de verificación indefinida en una autocrítica generalizada. Toda verdad es provisoria y relativa a una fase de desarrollo, y se encamina por sucesivas depuraciones a una verdad que está siempre por venir. No hay una verdad detrás de la historia empírica, sino que esta es la genealogía de la verdad. Se debe hablar de la verdad en el sentido de la coherencia de la expresión consigo misma, es decir, “la presencia en ella de un principio único que prescribe a cada elemento su modulación” (Merleau-Ponty, 1969, p. 91). La conciencia histórica nos invita a rehacer nuestra concepción de las relaciones del espíritu con su objeto: “Si la historia nos envuelve a todos, hemos de comprender que lo que podemos tener como verdad no se obtiene contra la inherencia histórica sino por ella. Superficialmente pensada, ella destruye toda verdad; pensada radicalmente, ella funda una nueva idea de verdad” (Merleau-Ponty, 1960, p. 137). Esta es una característica de la pintura que Merleau-Ponty extiende a toda forma de expresión. Estamos obligados a “comprender lo que es una verdad que no se asemeja a las cosas, que existe sin modelo exterior y sin instrumentos de expresión predestinados, y que es sin embargo verdad” (Merleau-Ponty, 1969, p. 93). La situación solo es un error desde la perspectiva del ideal del espectador absoluto, pero, si se considera que ella es el medio de acceso a todo lo que tiene sentido, ella “se me revela como el punto de origen de toda verdad, (...), y, puesto que tenemos una idea de la verdad, puesto que estamos en la verdad y no podemos salir de ella, no me queda más que definir una verdad en la situación” (Merleau-Ponty, 1960, p. 137).

El “yo puedo” responde a la interpelación del ser. Merleau-Ponty se refiere a la lectura heideggeriana de un sentido de la historia a la luz de la diferencia ontológica ser-ente. La historia gira en torno de la relación sobre la que ofrece diversas perspectivas, y no se orienta en un sentido único a un estado verdadero o a un hombre verdadero porque no privilegia ningún tipo de ente. No hay aquí progreso ni decadencia porque las variaciones en torno de la

relación ser-ente no pueden ser jerarquizadas. Sin embargo, algunas descripciones de Heidegger suscitan la visión de una cierta decadencia. Son las que conciernen al olvido del ser y a la técnica. Merleau-Ponty cita pasajes de Heidegger sobre la técnica como organización de la carencia: “(...) el ‘mundo’ se ha convertido en no-mundo (*Umwelt*) como consecuencia de que el ente ha sido abandonado por una verdad del ser” (Heidegger, 2000, p. 91). Sin embargo, recuerda que Heidegger dice también: “No hay ningún demonio de la técnica, pero hay el misterio de su esenciar. El esenciar de la técnica, como el destino del desocultar, es el peligro” (2000, p. 29). La tesis de Heidegger es que la cuestión remite en última instancia, y aquí se encuentra el máximo peligro, en el modo en que correspondemos a la constelación de desocultación y ocultación: “El esenciar de la técnica es ambiguo en un alto sentido. Esta ambigüedad señala hacia el misterio de toda desocultación, esto es, de la verdad” (Ibid., p. 34). Esto significa, observa Merleau-Ponty, que la técnica lleva en sí misma su remedio. Si es una cierta modalidad de desvelamiento, la técnica es también una cierta modalidad de nuestra posibilidad de desocultación. Además, la descripción heideggeriana de la modalización de la relación ser-ente merece la siguiente aclaración: “Hay *una* decadencia –pero no es una concepción de la historia de la filosofía *como* decadencia: Platón no es simple ‘decadencia’ con respecto a los presocráticos” (Merleau-Ponty, 1996, p. 142).

Es significativo que Merleau-Ponty subraye el vínculo de la cuestión con el problema más general de la cultura en tanto la cultura sea considerada como una técnica. Por ejemplo, en lugar de “estar ligado al Dasein” el arte ha de ser “vector de ‘cultura’”, y, por tanto, puesta en relación con el tema de la ocultación y la desocultación. No es una mera técnica sino un modo de dar abrigo al ente en la verdad del ser. Aquí, Merleau-Ponty vuelve a citar a Heidegger: “La era de la cultura (*Bildung*) toca su fin, no porque los incultos lleguen al poder sino porque se hacen visibles unos signos de una edad del mundo en que por primera vez lo digno de ser interrogado abre nuevamente las puertas a lo esencial de todas las cosas y destinos” (Heidegger, 2000, p. 64). Recordemos que, para Heidegger, en la obra acaece esta apertura (*Eröffnung*), esto es, una desocultación de la verdad del ente. El arte es el ponerse-en-obra de la verdad. Análogamente, para Merleau-Ponty, el mundo es un “tesoro siempre lleno de cosas para decir para aquel que es filósofo (es decir, escritor)” (1964, p. 305). Según Merleau-Ponty, no nos encontramos ante “un

ser sin espesor, mensaje a la vez indescifrable y evidente (...) del que se sabe, si se lo ha recibido, todo lo que se puede saber, y del que en suma no hay nada que decir” (1964, p. 174). Por eso el mundo no nos impone un espectáculo, sino que exhibe un polimorfismo. Y así como la vida no inspira nada al hombre que no es filósofo o escritor, el mundo resulta opaco e inefable, es decir, no ofrece nada que se pueda decir, si no se sabe qué decir. Siempre habrá lugar para la fenomenología porque lo que se puede decir sobre el mundo no queda reducido, en virtud del polimorfismo, a la inspección de representaciones científicas.

El tema del símbolo es tratado mediante una referencia a la descripción heideggeriana de un puente en el escrito “Construir, habitar, pensar”. Sin embargo, Merleau-Ponty renuncia al término, o al menos a la acepción que está enlazada con un análogo o con una imagen, porque la considera ligada al ente, y, por tanto, no hace más que diferir el problema ya que no explica cómo la imagen está habitada por un significado que tiene que simbolizar otra cosa.

Según Heidegger, el puente no solo junta dos orillas ya existentes. Además, deja que ellas se encuentren una frente a otra. Las orillas tampoco son independientes de la tierra firme. El puente lleva la corriente de agua, las orillas y los territorios de ambos lados a una vecindad recíproca, es decir, reúne la tierra como paisaje en torno de la corriente. Y no solo hace frente a las aguas tranquilas sino también a las olas que se precipitan contra sus pilares y sus arcos en virtud de las lluvias del cielo o en los deshielos. De este modo nos remite al cielo porque está preparada para sus cambios. Además, garantiza a los mortales su camino para que lleguen al otro lado y vayan de un lugar a otro. Los mortales pueden reparar en que el camino abierto por el puente conduce al último puente, y de ese modo, en vista de la muerte, aspirar a superar lo habitual y profano y acceder al ámbito de los divinos. Tal venir a la presencia de los divinos puede ser meditada y agradecida visiblemente mediante la figura del santo en el puente. Heidegger concluye: “El puente *reúne* a su manera tierra y cielo, los divinos y los mortales junto a sí” (Heidegger, 2000, p. 155). Esto quiere decir que el puente nunca es primero un mero puente que luego puede llegar a expresar otras cosas y convertirse en símbolo de ellas como si fueran cosas que no le pertenecen. El puente nunca es solamente un puente en el sentido de una X vacía a la que se añaden luego otras determinaciones.

Merleau-Ponty observa que el puente al que se refiere Heidegger no es un símbolo en el sentido de expresar algo que no le pertenece porque no se reduce a

ser un simple puente. Es una cosa que “reúne en ella los cuatro puntos cardinales (*das Geviert*: la cuaternidad; el cielo-la tierra-los divinos-los mortales)”, esto es, reúne la cuaternidad de una cierta manera proporcionándole un sitio (*eine Stätte*). Y añade respecto del lugar en que se cruzan esas dimensiones: “El puente es un trazado, una modulación en el campo polarizado por cielo-tierra-divino-humano” (Merleau-Ponty, 1996, p. 125). El puente no puede ser considerado como una X desconocida de modo que todo lo que pertenezca a su ser unificador sea considerado un agregado que se le ha añadido con posterioridad.

Aquí hay que tener en cuenta el paralelo que Merleau-Ponty establece entre percepción e historia: “(...) hay percepción tan solo porque pertenezco al mundo por mi cuerpo, y doy un sentido a la historia tan solo porque ocupo en ella un cierto lugar de estacionamiento” (1955, p. 292). En el plano de la percepción, una manifestación de la sensorialidad tiene una “función ontológica” porque “a la vez se da como un cierto ser y como una *dimensión*, la expresión de *todo ser posible*”, esto es, “me inicia en el mundo como el lenguaje en el otro, por traspasamiento, *Überschreiten*” (1964, p. 211). Al igual que las cosas particulares, los hechos históricos se presentan como parcelas de una “*generalidad de horizonte, de estilo*” (1964, p. 290) que está encarnada en ellos como un principio que introduce un modo de ser en todas sus manifestaciones. Con el pasaje a un “sistema diacrítico intersubjetivo” o “sistema diacrítico universal” se explica el milagro por el cual una “generalidad creada”, es decir, una cultura se añade, a la “generalidad natural” (1964, p. 200, 229, 287). También en el plano de la historia es preciso restituir “un conjunto organizado, que es cerrado, pero que extrañamente es representativo de todo el resto, posee símbolos, sus equivalentes para todo lo que él no es” (1964, p. 277).⁷

Bibliografía

Heidegger, M. (1997). *Der Satz vom Grund (1955-1956)*. P. Jaeger (Ed.), *Gesamtausgabe 10*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

⁷ Respecto del paso de una a otra, y aludiendo a una prospección y retrospección por la que se vuelve a percibir, hablar o pensar, Merleau-Ponty dice que no hay que oponer la generalidad natural y la generalidad creada: “Si por el contrario se sabe encontrar en los dos órdenes estas instituciones del mismo tipo, y, por tanto, no solamente lo sensible salvaje sino la palabra y el pensamiento salvajes, entonces no hay que elegir más entre ellos; de lo vivido a lo hablado hay armonía por inversión (*renversement*), quiasmo, [...]” (Merleau-Ponty, 1996, p. 373).

- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. F. von Herrmann (Ed.), *Gesamtausgabe 7*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lawlor, L. (2002). Foreword: Verflechtung: The Triple Significance of Merleau-Ponty's Course Notes on Husserl's 'The Origin of Geometry'. En L. Lawlor y B. Bergo (Eds.), *Husserl at the Limits of Phenomenology. Including Text by Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty*. Evanston (Illinois): Northwestern University Press.
- Lawlor, L. (2002). Verflechtung: The Triple Significance of Merleau-Ponty's Course Notes on Husserl's 'The Origin of Geometry'. En M. Merleau-Ponty, *Husserl at the Limits of Phenomenology. Including Text by Edmund Husserl*. Evanston (Illinois), Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1955). *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours 1952-1960*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Seuil: Paris.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1998). *Notes de cours sur 'L'origine de la géométrie' de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit. Tome I*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, Paul. (1982). Poétique et symbolique. En B. Lauret, y F. Refoulé, (Eds.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome I. Introduction*. Paris: Éditions du Cerf.

¿Cómo leyeron los existencialistas franceses a Husserl?

Los casos de Merleau-Ponty y Ricoeur¹

Alejandra Bertucci

En *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* Vincent Descombes distingue los intereses entre la generación del 45 y la del 60. La primera sería la generación de las “3 H”: Hegel, Husserl y Heidegger, mientras que la generación del 60 sería la de los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud (1998, p. 16).²

Intentar explicar cómo la generación de las 3 H intentó hacer confluír las filosofías de Hegel, Husserl y Heidegger presenta serios desafíos. De hecho el primer capítulo del libro de Descombes explica a un lector no francés cómo los franceses pudieron leer al Hegel de “lo real es racional” como el filósofo de la tragedia y el sufrimiento.³

¹ Para facilitar la lectura cuando el texto citado en el cuerpo de la ponencia no tiene una edición en español se ha hecho una traducción propia, en las notas a pié de página se ha mantenido el idioma de origen.

² Esta disputa generacional se ve reflejada en dos revistas. En 1945 Sartre, Merleau-Ponty y Beauvoir fundan *Les Temps Modernes*, en 1960 Philippe Sollers funda *Tel Quel* donde publicaran la mayoría de los nombres relacionados con el post-estructuralismo.

³ Sartre no veía ningún problema en la confluencia del existencialismo con Hegel: “No cabe duda de que se puede colocar a Hegel del lado del existencialismo, e Hyppolite ha tratado de hacerlo con cierto éxito en sus *Études sur Marx et Hegel* (1955)” (Sartre, 1995, p. 19). Sin embargo para Spiegelberg la unión entre la fenomenología de Husserl y la fenomenología del espíritu de Hegel es una mala interpretación de la filosofía francesa. Según él en el contexto alemán era claro que la fenomenología era anti-Hegelian. Spiegelberg rastrea el origen de esta interpretación a la influencia de Alexander Kojève y su curso sobre la fenomenología del espíritu en La École pratique des Hautes Études de Paris (1933-1939) (1982, p.441). En la misma línea lo interpreta Descombes (1998, pp. 32-33).

En el caso de la lectura de Husserl, que es la que nos ocupa aquí, también es necesario hacer algunas contextualizaciones.

Dominique Janicaud publica *Le tournant théologique de la phénoménologie française* en 1990. En el origen del libro estaba el proyecto de escribir una continuación a *Lo mismo y lo otro* de Vincent Descombes (2009, p. 41). En libro terminó siendo la descripción de una parte de la filosofía francesa de finales del siglo XX: el giro teológico del título y no de toda la filosofía francesa de la época. Pero lo que nos interesa es su diagnóstico sobre la manera en que la generación de las 3H leyó a Husserl.

A través del debate Janicaud bosqueja lo que él considera las líneas principales del desarrollo de la fenomenología en Francia. Lo primero que llama su atención es lo sobresimplificada que fue la recepción primera de Husserl (1990, p. 42).⁴

Ya desde los primeros textos de Sartre: *La trascendencia del ego* (1936) y *Una idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad* (1939) se perfila el tono que va a dominar en la nueva ontología fenomenológica. El dualismo idealismo-realismo; e incluso, la oposición subjetivismo-objetivismo es superada por una correlación anterior: la conciencia es siempre conciencia de algo. Si la intencionalidad es lo específico de la conciencia, ésta es entendida como estallada, no cerrada sobre sí sino desbordada hacia el mundo.

Esta interpretación anti-idealista de la conciencia y de la intencionalidad también es reconocida por Ricoeur, quien en su *Autobiografía* dice

Como se sabe, la fenomenología husserliana se hizo conocer en Francia a través del tema de la intencionalidad. Ni la exigencia de fundamento último, ni la reivindicación de la evidencia apodíctica de la conciencia de sí fueron notadas en primer lugar, sino al contrario, aquello que, en el tema de la intencionalidad, rompía con la identificación cartesiana entre conciencia y conciencia de sí (1997, p. 19-20).

Como menciona Ricoeur las exigencias de fundamento último y la reivindicación apodíctica de la conciencia, que indudablemente forman parte del

⁴ Spiegelberg resalta el conocimiento parcial de las obras de Husserl y los desarrollos de la fenomenología alemana en Francia en este periodo, que si presentó una desventaja sobre la correcta apropiación de algunos temas generó la ventaja de una riqueza en desarrollos nuevos e independientes. (1982, p. 426)

legado husserliano generan tensiones con la interpretación existencialista de la intencionalidad. Cómo intentar resolver estas tensiones va a marcar el desarrollo de las filosofías de cada uno de los miembros de la generación del 45.⁵

Hay amplio consenso entre los historiadores en torno al carácter anti-idealista de la filosofía francesa de principio de siglo. Ya mencionamos a Descombes, Janicoud, y Ricoeur; pero también Spiegelberg (1982, p. 430), Waldenfels (1997, p. 63), Leonard Lawlor (2010, p. 2) lo ponen a la base de sus explicaciones del periodo. Nos detendremos en las evaluaciones de los mismos existencialistas.

Durante el final de la década del 50 Sartre y Merleau-Ponty, los principales referentes, luego de un par de décadas sobre sus espaldas realizaron sendas evaluaciones sobre el existencialismo. En 1957 Sartre escribe “Marxismo y existencialismo” que incluirá luego en la *Crítica de la razón dialéctica*. Allí explica cómo es posible conciliar sus preocupaciones existencialistas de la década del 30 y 40 con su interés creciente en el marxismo y el problema de la Historia. En un tono personal biográfico explica cómo su generación se resistió al idealismo de Léon Brunschvicg y el impacto que el libro de Jean Wahl *Hacia lo concreto* tuvo en ellos, claro que ahora cuestiona el “hacia”, lo importante no sería llegar sino partir de lo concreto que en este caso es el marxismo (1995, p. 26).

Merleau-Ponty por su parte en 1959 da una conferencia llamada “la filosofía de la existencia”; al contrario que Sartre parece evaluar el movimiento en términos de pasado, la última frase dice “las conclusiones formales a las que nosotros arribamos en la época ya no son más las nuestras” (2001, p. 266). Sin embargo, en la descripción general de la época coincide con el diagnóstico de Sartre en la importancia del anti-idealismo de la nueva generación de filósofos franceses, que buscaban en la filosofía de la existencia la respuesta a convulsionada situación histórica de Francia debido a la Segunda Guerra Mundial y a la ocupación alemana.

Merleau-Ponty menciona que la filosofía de la existencia (expresión que prefiere por sobre existencialismo) se explica en parte como una reacción al idealismo kantiano y cartesiano de Léon Brunschvicg. Merleau-Ponty resalta

⁵ La fama de la fenomenología existencial oculta que esta no fue representativa de toda la fenomenología en Francia en ese periodo, Waldenfels menciona algunas corrientes fenomenológicas trascendentales: Gastón Berger, Raymond Polin, Henry Dumery (1997, p. 65-66)

que Brunschvicg no es un personaje muy conocido fuera de Francia pero que tuvo una influencia mayor incluso que la de Bergson a principio de siglo.

Brunschvicg tenía un conocimiento admirable de las ciencias, de la historia de las ciencias y de la historia de la filosofía. Pero lo que él nos enseñaba como filósofo consistía casi siempre en una reflexión cartesiana por la cual se remitían las cosas a un sujeto que construía la imagen de las cosas. En materia de filosofía pura, en suma, su contribución esencial consistía precisamente en advertirnos que debíamos volvernos hacia el espíritu, volvernos hacia el sujeto que construye la ciencia y que construye la percepción del mundo (Merleau-Ponty, 2001, p. 250-251)

Esos aspectos idealistas que Brunschvicg atribuía al sujeto parecen encontrarse también en la fenomenología de Husserl, principalmente en sus textos programáticos como *Ideas I* y *Meditaciones cartesianas*. Tanto Merleau-Ponty como Ricoeur, de quienes nos vamos a ocupar ahora, van a enfrentarse de distinto modo en sus propios proyectos filosóficos a la interpretación idealista de Husserl.

El caso Merleau-Ponty

La *Fenomenología de la percepción* es de 1945, el mismo año en que Merleau-Ponty, junto con Sartre y Beauvoir fundan la revista *Tiempos modernos*, estamos en el apogeo del existencialismo. En el prólogo de la *Fenomenología de la percepción* Merleau presenta una declaración programática que defiende la convergencia de la fenomenología de Husserl con el existencialismo. El prólogo arranca con una pregunta “¿Qué es la fenomenología?”. Y responde de inmediato

La fenomenología es el estudio de las esencias, y todos los problemas según ella, se reducen a definir esencias: esencia de la percepción, esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es también una filosofía que vuelve a colocar las esencias en la existencia y considera que no se puede comprender al hombre y al mundo sino a partir de su facticidad (1957, p. V).

La cita marca el tono de todo el prólogo, en el cual Merleau intenta dar cuenta de los fundamentos de la interpretación existencialista de la fenomenología de Husserl, remitiendo a las propias tensiones en el desarrollo de la

filosofía de Husserl y en especial a los escritos inéditos a los que él había tenido acceso.⁶

Va a detenerse en la reducción trascendental, la reducción eidética y la intencionalidad; siempre con el objetivo de negar la versión idealista de la fenomenología de Husserl en cada caso.

Así la fenomenología es trascendental, porque es necesario poner en suspenso las afirmaciones de la actitud natural para comprenderlas, pero al mismo tiempo es una filosofía para la cual el mundo siempre está “ya ahí”, “antes de la reflexión como una presencia inalienable” (Merleau-Ponty, 1957, p. V).

Todas las confusiones entre Husserl y sus intérpretes, con los “disidentes” existenciales y finalmente consigo mismo vienen de que, justo para ver el mundo y aprehenderlo como paradoja, es preciso romper nuestra familiaridad con él, y que esta ruptura no puede enseñarnos sino el surgimiento inmotivado del mundo. La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa (Merleau-Ponty, 1957, p. XII).

A pesar de esa declaración de principios, Merleau aborda el hecho de que Husserl en sus últimos escritos hable de una fenomenología genética e incluso constructiva. Cómo dar cuenta de esta aparente contradicción: entre un mundo siempre allí y un ego constituyente. Para él no es una salida válida distinguir entre la fenomenología de Husserl y Heidegger, donde una sería el polo idealista de la fenomenología y la otra el polo existencialista de la misma. En el fondo *Ser y tiempo* es una mera explicitación de la *Lebenswelt* que Husserl al final de su vida considera el tema primero de la fenomenología. En definitiva la contradicción no está entre Husserl y Heidegger sino en el propio desarrollo de la filosofía de Husserl: “Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica lo es de una filosofía existencial: el *In-der-Welt-Sein* de Heidegger no aparece sino sobre el fondo de la reducción fenomenológica” (Merleau-Ponty, 1957, p. XII). Pero aún en el caso que se pudiera afirmar que Husserl sostiene un

⁶ Merleau-Ponty fue el primer estudioso fuera del círculo de Lovaina en consultar algunos de los inéditos del archivo de Husserl en esa ciudad. Ver Mauro carbone (2010) “Merleau-Ponty at the limits of phenomenology”. En Leonard Lawlor (2010) *History of continental philosophy* (p. 114). Volumen 4 *Phenomenology. Response and developments*. UK: Acumen.

idealismo trascendental, este no podría ser de ningún modo “consecuente”; porque para un idealismo trascendental consecuente no hay intersubjetividad, ni problemas con la existencia de los otros, mientras “para Husserl por el contrario es bien sabido que hay un problema del otro y el alter ego es una paradoja” (Merleau-Ponty, 1957, p. 10).

Así como la reducción trascendental, la reducción eidética tampoco implicaría un idealismo. Porque si bien las esencias de Husserl están en el plano de idealidad de la conciencia arrastran consigo las relaciones vivientes de la experiencia. Si la conciencia tiene una relación con significaciones o esencias que parecen separadas en el lenguaje; ellas reposan sin embargo en la vida ante-predicativa de la conciencia: “las esencia de Husserl deben arrastrar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como la red trae del fondo del mar los palpitantes peces y las algas” (Merleau-Ponty, 1957, p. 12).

Incluso cuando trabaja la posibilidad de una intencionalidad operante, distinta de la intencionalidad en acto, su interpretación de la relación con la temporalidad será en clave histórica.

La postura de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* sobre los alcances y límites de la fenomenología de Husserl que acabamos de reseñar se irá modificando con el desarrollo de su filosofía. En este periodo la fenomenología es definida por su carácter eidético y es su aplicación la que permite apropiarnos de la experiencia, como vimos recién en la cita de la red y los peces. En *Lo visible y lo invisible* por el contrario se afirma:

La vida no puede hallarse en las idealizaciones que de ella hacemos. Entre el pensamiento o fijación de esencias, que es distanciamiento, y la vida, que es inherencia al mundo o visión, aparece una distancia que impide que el pensamiento se adelante a la experiencia y lo invita a iniciar de más cerca una nueva descripción (1966, p. 115).

La apropiación existencial de la fenomenología que Merleau realiza en sus primeras obras termina presentando demasiadas limitaciones iniciándose un camino diferente que será el camino ontológico de su última filosofía.

El caso Ricoeur

Ricoeur tiene la particularidad de ser valorado como un historiador de la fenomenología además de ser considerado un filósofo en sentido estricto. Al inicio de su carrera Ricoeur fue más conocido como historiador o experto de la

filosofía alemana del siglo XX que por su propia filosofía, a pesar de que ambos aspectos se desarrollaron conjuntamente.⁷ Su tesis de doctorado defendida en 1950 consistió en dos obras: la traducción al francés de *Ideas I* de Husserl y el primer tomo de la *Filosofía de la voluntad: Lo voluntario y lo involuntario*.

Como historiador de la filosofía a la traducción de *Ideas*, hay que sumarle el apéndice sobre filosofía alemana del siglo XX en la versión de 1954 de la *Histoire de la Philosophie Allemande* de Brehier. Y todos los textos que se incorporaran en *À L'École de la Phénoménologie* de 1986.⁸

Con respecto a su propio proyecto filosófico y su inserción inicial en el existencialismo Francés, llama la atención que en los textos de corte autobiográficos de la década del 90 Ricoeur parece tomar distancia de esta pertenencia. Habla mucho de la influencia de Marcel, Jaspers y Husserl pero las referencias a Sartre y Merleau-Ponty son escasas y la valoración, sobre todo en el caso de Sartre, negativa. Sin embargo en el prefacio que Ricoeur escribe al libro de Don Ihde en 1971 dice lo siguiente:

Anteriormente me situaba en relación con Sartre y Merleau-Ponty, y buscaba integrar las influencias de Marcel y Jaspers con las de Husserl. Luego tuve que hacer frente a las ciencias humanas, representadas principalmente por la psicología (1971, p. xiii-xiv).

En la misma línea debemos mencionar que la traducción de *Ideas I* fue el primer libro publicado por la colección *Bibliothèque de Philosophie* dirigida por Sartre y Merleau-Ponty.

En 1957 Ricoeur realiza la entrada “Fenomenología existencial” para la *Encyclopédie Française*, el tono es el del historiador y comentarista de la filosofía de otros, en ningún momento incluye su obra dentro de la descripción. Sin embargo, como dice Waldenfels hablando de este artículo “El cuadro que

⁷ Spiegelberg en *The Phenomenological Movement* afirma que Ricoeur es considerado el más informado historiador francés de la fenomenología (Spiegelberg, 1982, p. 585).

⁸ “Desde 1940 hasta 1987, además de las traducciones en 1950 de *Ideas I* de 1913 y la “Conferencia de Viena” de 1935, Ricoeur dedica por lo menos trece trabajos a comentar distintos aspectos de la obra de Husserl o a ponerlo en diálogo con la hermenéutica” Rizo-Patrón, Rosemary “Paul Ricoeur, lector de Husserl: En las fronteras de la fenomenología”. Tomado de la página web de la Pontificia Universidad católica del Perú (PUCP). Recuperado el 18 de enero del 2015 en <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1666.pdf>

Ricoeur dibuja de la fenomenología y al que él mismo pertenece es esencialmente correcto” (Waldenfels, 1997, p. 65). Allí dice

Vamos a mostrar que la fenomenología llamada existencial no es un sector yuxtapuesto a la «fenomenología trascendental», sino esta misma fenomenología devenida método y puesta al servicio de una problemática dominante, la problemática de la existencia (Ricoeur, 1957, p. 19.10-8).⁹

Ricoeur coincide en la descripción de la fenomenología existencial como la unión entre el método fenomenológico y la problemática existencial que ya hemos visto en relación con Sartre y Merleau-Ponty.

Una constante en la interpretación que Ricoeur hace de la fenomenología husserliana es la distinción entre la aplicación práctica del método fenomenológico y las reflexiones doctrinarias, especialmente *Ideas I* y *Meditaciones Cartesianas*, que buscan como dice Husserl la coherencia interna de su filosofía (Ricoeur, 1950, p. 34). Cada una sería un polo de la tensión irresuelta entra las tendencias realistas e idealistas que están presentes en la propia obra de Husserl. De allí que Ricoeur pueda afirmar que “La fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas. La estructura de la obra del Maestro implica que no pueda haber una ortodoxia husserliana” (1986, p. 156).

En el estudio introductorio a su traducción, Ricoeur presenta una lectura un tanto ambigua de *Ideas I*¹⁰.¹¹ Si bien habíamos mencionado que *Ideas I*

⁹ En “Husserl” de 1954 dice «Elle (la phénoménologie) est en effet moins une doctrine qu’une méthode capable d’incarnations multiples et dont Husserl n’a exploité qu’un petit nombre de possibilités» (Ricoeur, 1986, p.8).

¹⁰ Sobre la ambigüedad en la lectura de Ricoeur ver Natalie Depraz “Paul Ricoeur and the *Praxis* of Phenomenology” en (Embree y Nenon, 2013). “In contrast with Ricoeur’s early original (though ambiguous) contention, but in accordance with his later critical stance, some major post-Husserlian phenomenologists share the identification of Husserl’s turning point to transcendental idealism in *Ideen I* with a return to a subjectivist metaphysics” (Embree y Nenon, 2013, p. 385).

¹¹ El estudio introductorio de esta traducción ha ejercido una enorme influencia en el modo en que los franceses leen a Husserl. En la contribución de Rosemary R. P. Lerner al volumen en homenaje al centenario de *Ideas I*, “*Ideen I* Confronting Its Critics”, la estudiosa de la fenomenología peruana señala como la introducción de Ricoeur se inscribe en una línea interpretativa, inaugurada por Heidegger en 1925 que la considera el inicio de la caída en el idealismo del pensamiento Husserliano. A partir de *Ideas* la noción de immanencia de Husserl implicaría un “idealismo solipsista”, lectura que se radicaliza en las décadas del 60 y 70 gracias al estructuralismo francés y a la deconstrucción posmoderna. (Embree y Nenon, 2013, p. 416).

estaría en el polo idealista, la tensión entre los aspectos idealistas y realistas está también en la propia obra, que en este caso toma la forma de la contrastación entre la “constitución trascendental” y la intuición. El núcleo de los problemas idealistas de *Ideas I* se encuentra en torno a la constitución trascendental que es caracterizada como productiva e incluso creativa.¹² Pero al mismo tiempo, la intuición como principio de todos los principios y única fuente de derecho del conocimiento parece enfrentarse a la interpretación idealista.

Finalmente Ricoeur critica el idealismo trascendental que empieza a perfilarse en *Ideas I*, pero no considera que ese idealismo sea lo único esencial en ella, sino que cree que el análisis eidético de las regiones de la conciencia es un instrumento valioso; y así como Husserl, desarrolló en *Ideas* ese análisis en el ámbito de la percepción¹³, él lo realizará para el ámbito de lo volitivo en *Lo voluntario y lo involuntario*. En este libro Ricoeur intentará compensar las limitaciones de la fenomenología husserliana en su comprensión de la existencia humana, recurriendo para ello a Marcel y Jaspers. Posteriormente las limitaciones de la fenomenología, en especial de la interpretación idealista de Husserl serán resueltas por Ricoeur con la hermenéutica (Ricoeur, 2010, p. 40-52).

Retomemos el análisis que Waldenfels hace de este período de la fenomenología existencial, para él sus representantes principales apuntan de distintos modos más allá de los propios límites de la fenomenología. En Sartre hacia una antropología marxista, en Merleau-Ponty hacia una ontología estructural, en Levinas hacia una ética orientada al otro y en Ricoeur hacia la hermenéutica.

Merleau-Ponty no habla sólo en nombre propio cuando reclama que la fenomenología debe tener en cuenta su propia relación con la no-fenomenología (...). La forma y el modo de autolimitación y extralimitación de la fenomenología deciden, al fin y al cabo, de su propia suerte (Waldenfels, 1997, p. 66).¹⁴

¹² Dicha caracterización reposa más en la versión autorizada del texto de Fink (1933, p. 319-383).

¹³ “En gros les Ideen ont leur centre de gravité dans une phénoménologie de la perception (sensible)” (Ricoeur, 1950, p. XXI).

¹⁴ En la discusión posterior a la lectura de la presente ponencia la Dra. Ariela Battan Horenstein llamó nuestra atención sobre el texto “La vida: la experiencia y la ciencia” de 1985. El propósito de Foucault allí es rescatar la importancia de la filosofía de Canguilhem en el debate en torno al movimiento del 68 pero para ello traza un cuadro de situación de la filosofía francesa dónde aparece Husserl.

Bibliografía

- Brehier, E. y Ricoeur, P. (1954) *Histoire de la Philosophie Allemande*. Paris: Vrin.
- Descombres, V. (1998). *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Embree, L. y Nenon, T. (2013). *Husserl's Ideen. Contribution to phenomenology (Vol. 66)*. Dordrecht: Springer.
- Fink, E. (1933). *Die phaenomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik*. Kantstudien.
- Foucault, M. (2009). La vida: la experiencia y la ciencia. En G. Giorgi y F. Rodriguez (Comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (pp.42-43). Buenos Aires: Paidós.
- Ihde, D. (1971). *Hermeneutic phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*. USA: Northwestern University Press.
- Janicaud, D. (2009). *La phénoménologie dans tous ses états. La phénoménologie éclatée* France: Gallimard.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Lawlor, L. (2010). *History of continental philosophy (Vol. 4). Phenomenology. Response and developments*. UK: Acumen.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: FCE.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Parcours deux (1951-1961)*. París: Verdier.
- Ricoeur, P. (1949). *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, P. (1950). Introduction a Ideen I de E. Husserl. En E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (pp. XI-XXXIX), P. Ricoeur (Trad.). Paris: Gallimard.

Habría una línea divisoria entre una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto y una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto. Esta ruptura se puede rastrear al siglo XIX pero en el siglo XX va a marcar la recepción de la fenomenología en Francia. Pronunciadas en 1929, Las meditaciones cartesianas fueron objeto de dos lecturas posibles. Una, en dirección de una filosofía del sujeto, buscaba radicalizar a Husserl y no iba a tardar en plantear las preguntas de Sein und Zeit. La otra va a remontarse hasta los problemas que fundan el pensamiento de Husserl, esto es, el formalismo y el intuicionismo. Por una lado estarían Sartre y Merleau-Ponty y por el otro Cavallès, Bachelard, Koyré y Canguilhem (Foucault, 2009, p. 42-43).

- Ricoeur, P. (1957). *Phénoménologie existentielle. Encyclopédie Française* (Vol. XIX) (pp. 19.10-8 a 19.10-12). Paris: Larousse.
- Ricoeur, P. (1986). *A L'École de la Phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Ricoeur, P. (1997). *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión. (1º ed. en francés 1995 bajo el título *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*).
- Ricoeur, P. (2003). *Crítica y convicción*. Madrid, España: Síntesis. (1º ed. en francés 1995).
- Ricoeur, P. (2010). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Argentina, FCE. (1º ed. en francés 1986).
- Rizo-Patrón, R. (2012). *Paul Ricoeur, lector de Husserl: En las fronteras de la fenomenología*. Pontificia Universidad católica del Perú (PUCP). Recuperado de en <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1666.pdf>
- Sartre, J.P. (1995). *Crítica de la razón dialéctica, tomo I*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Spiegelberg, H. (1982). *The Phenomenological Movement. A historical introduction*. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Waldenfels, B. (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós. (1º ed. en alemán 1992).

Cuerpo vivido y actos performativos: Diálogos entre Merleau-Ponty y los estudios de género

Juan Gabriel Luque

Tú me llamas así, pero lo que yo soy elude el alcance lingüístico de cualquier esfuerzo específico por captarme.
Butler y Laclau, 2003

El objetivo del presente trabajo intentará dar cuenta de los posibles aportes que la teoría fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty ha realizado a los estudios de género, en particular aquellos relacionados con su descripción de la relación cuerpo-mundo.

Bergson (2006) en su obra *Materia y Memoria*, definió al presente como aquello sobre lo que actuamos, y resulta claro que actuamos con nuestros cuerpos, una relación carnal con nuestros cuerpos, con el mundo a través del cuerpo.

La inscripción del pensamiento de Merleau-Ponty, es decir su filosofía de la existencia, la podemos situar como reacción a la filosofía de corte idealista. La filosofía de la existencia puede explicarse, entonces, por la importancia dada al tema de la *encarnación*. En palabras de Gabriel Marcel se enunciara mediante la expresión “*Yo soy mi cuerpo*” (2012, p. 28).

Siendo un poco esquemático podemos decir que la filosofía de la existencia nos introdujo a los siguientes temas:

- Relaciones con el cuerpo
- Relaciones con el otro
- Relaciones con la historia

Siguiendo a Daniel Mundo, la nada no puede apoyarse sobre sí misma, requiere del sustento de las cosas positivas y existentes, “la nada abreva al ser

y, así, adopta un lugar, una posición en el mundo” (2012, p. 33) la pregunta que se impone entonces es **¿Por qué tengo/tenemos cuerpo?**

Esto que soy/somos necesita un mecanismo positivo y existente para venir al mundo: necesitamos cuerpo.

En 1960, ante la pregunta sobre las ontologías occidentales, Maurice Merleau-Ponty responde lo siguiente:

Una de las grandes ontologías occidentales considera al mundo visible como la única manifestación posible de una productividad infinita. Si algo tenía que ser, no podía no ser otra cosa que este mundo. De este modo, el ser es concebido como ser pleno. No hay un ápice de fluctuación: es manifiesto que el mundo no podía ser de otra manera. Tiene la solidez del objeto. Piense en la idea de un mundo absolutamente transparente en el que todas las propiedades visibles son el resultado de una infinitud fundamental y sustentadora, un mundo en el que se elaboran razones claras para lo que inicialmente parece ser un hecho simple. Una ontología de este tipo ha sido muy favorable para el desarrollo de las ciencias y también para la política de la “ilustración”. En una palabra, le debemos mucho de lo que ha engendrado el proceso occidental. Pero también es evidente que esta ontología ya no justifica ni para nuestra conciencia ni para nuestra vida. Seguir protegiéndola a la fuerza no permite conservar lo que alguna vez protegió. Ya no alienta la investigación como lo hizo en el pasado, más bien la obstruye. Ya no nos inspira: simplemente persiste en los márgenes de nuestra vida” (Chapsal, 1960).

No puede esbozarse una filosofía en pocas palabras. Digamos tan solo que debe ser necesariamente una **filosofía del ser bruto** y no una filosofía del **ser dócil** que nos haga creer que el mundo puede ser comprendido de manera exhaustiva. Debe ser un examen atento del sentido y por lo tanto un sentido ajeno al de las ideas.

Retomando la pregunta sobre qué puede un cuerpo, Maurice Merleau Ponty afirma que pensar y comunicarse a través del cuerpo precede y, en gran medida, siempre permanece más allá del habla.

Siempre que el cuerpo es tiende a ser definido como un medio de expresión o comunicación, no sólo es reducido al estatus de un signo sino también es convertido en un objeto de operaciones puramente mentales, una “cosa” sobre la que se proyectan los patrones sociales. En palabras del filósofo:

El gesto no me hace pensar en el enojo, es el enojo mismo (...). El sentido de los gestos no está dado sino comprendido; esto es, aprovechado por un acto de parte del espectador. Toda la dificultad consiste en concebir claramente este acto sin confundirlo con una operación cognitiva” (1962, p. 184-185).

El cuerpo humano es él mismo un sujeto, y que este “sujeto” es necesariamente, no sólo eventualmente, un sujeto corporizado. Merleau-Ponty configura una fenomenología de la experiencia corporizada, se opuso a concebir la percepción como el acto intelectual de tomar estímulos externos producidos por objetos preexistentes. En su lugar, argumentó que la síntesis perceptual del objeto es realizada por el sujeto, esto es, por el **cuerpo como campo de percepción y de práctica**. Por esto, la propuesta existencialista de Merleau-Ponty hace colapsar la dualidad sujeto-objeto, ubicando la cuestión de cómo la atención y otros procesos reflexivos del intelecto constituyen a los objetos culturales.

Siguiendo al filósofo no es legítimo distinguir, en el nivel de la percepción, entre cuerpo y mente, dado que el cuerpo es en sí mismo el “poder general de habitar todos los ambientes que contiene el mundo” (Merleau-Ponty, 1962, p. 311).

En 1962, Merleau-Ponty, habiendo demostrado que todas las funciones humanas (por ej. sexualidad, motricidad, inteligencia) están unificadas en una única síntesis corporal, argumenta que la existencia está indeterminada “al menos por ser el proceso mismo por el cual lo que hasta el momento no tenía ningún significado adquiere significación, por lo cual lo que tenía simplemente una significación sexual asume una significación más general, el azar es transformado en la razón; al menos por ser el acto de aceptar una situación de hecho” (1962, p. 186).

De esta manera plantea una trascendencia que no es mística, sino que está basada en el mundo, y como tal la indeterminación existencial se vuelve la base de una libertad humana inalienable.

Plantea, de esta forma, una filosofía que rechaza la idea de un cogito aespacial y atemporal. La percepción, está ligada a lo corporal, por lo que deriva una concepción situacional/perspectivista. El objetivo del filósofo será dar cuenta del sustrato del cual la conciencia nace: el cuerpo en su originaria relación con el mundo.

En su análisis de la percepción explica que puedo ver solamente porque soy un sujeto encarnado y, por ende, situacional. Es decir que ver es ver siempre desde alguna parte. El cuerpo es para el filósofo, antes que un objeto, aquello por lo cual éstos existen: no hay un objeto del mundo sino nuestro medio de comunicación con él. Umberto Galimbertí, retomado esta idea afirmará:

El objeto nace cuando con los órganos de mi cuerpo lo miro, lo toco, lo inspecciono, por lo que el cuerpo no es objeto, sino eso gracias a lo cual son los objetos. Cuando toco un objeto lo siento a través de la exploración de mi cuerpo, cuando toco mi cuerpo me siento explorador y explorado (2003, p. 81).

Si hablar de cuerpo no significa referirse a un objeto del mundo sino a eso que abre un mundo, entonces el cuerpo ya no es mío sino soy yo. Afirmar esto implica desconfiar de las tesis que consideran el entendimiento una mera atribución de la mente y sostener, en consecuencia, una rehabilitación ontológica de lo corpóreo. Maurice Merleau-Ponty argumentará que las formas prácticas de estar-en-el mundo poseen primacía por sobre las formas teóricas o abstractas.

Por ello Merleau-Ponty sostiene que es el cuerpo el que comprende la adquisición del hábito. La comprensión no debe entenderse en el sentido intelectual de asunción de datos, sino en el sentido corpóreo de “experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la intención y la efectucción” (1957, p. 158). Por lo dicho, aprendemos por el cuerpo, y este aprendizaje y esta incorporación reposan en la repetición. Es el cuerpo el que atrapa y comprende el movimiento, mediante la adquisición del hábito. Este hábito no se localiza ni en el pensamiento ni el cuerpo objetivo, sino en el cuerpo como mediador de un mundo. En la filosofía de Merleau-Ponty el cuerpo media todas nuestras relaciones con el mundo, por ello, no podría reducirse a un mero objeto, a algo que está en el espacio y el tiempo, sino que será quien lo habita.

En la obra *El ojo y el espíritu* (1961) ilustra diciendo que el mundo está hecho con la misma *tela del cuerpo* y que el cuerpo pertenece al *tejido del mundo*.

Mi cuerpo es a la vez vidente y visible. El que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer entonces en lo que ve el “otro lado” de su potencia vidente. El se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo (...);

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 (...). 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 se 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 (1986, p. 16-17).

En gran parte de la obra de Ponty, el filósofo se ocupará de describir la dimensión pre-objetiva del ser, en la cual cuerpo y mundo se comunican a través de la carne.

El ser-en-el-mundo es libre dentro de un estilo o manera de existir que recibe con la misma existencia, no pueden separarse o autonomizarse estas explicaciones por el pasado y el contexto.

Para Merleau-Ponty el mundo está ya constituido, pero nunca completamente, por lo que no hay reproducción mecánica, y aunque con la existencia recibí una manera de existir, un estilo y todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura al ser-en-el-mundo tendría el potencial de producir otra historia, elegir una dirección que no sea la dictada por sus condiciones pasadas, es un ser constituyente.

En 1999 para Butler la performatividad “es una repetición que logra su efecto mediante su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente” (2002, p. 15).

Es decir, un proceso de iteración, de repetición regularizada y obligada de normas. Y no es una repetición realizada por un sujeto; esta repetición es la que habilita al sujeto y constituye la condición temporal de sujeto.

Si bien somos sujetos de discurso no siempre somos plenamente conscientes de ello, terminarán afectando nuestras trayectorias de vida, poseen efectos de sentido que se inscriben en nuestra subjetividad o, mejor dicho, la habilitan, con su condición de posibilidad. La imbricación de los discursos sociales en la materialidad de los cuerpos es uno de los temas que autor*s posestructuralistas han puesto de relieve. Como afirma Butler, que la misma percepción de sexualidad es producto discursivo:

Las diferencias sexuales nunca son simplemente una función de las diferencias materiales (...), las diferencias sexuales son indisolubles de las demarcaciones discursivas, pero esto no es lo mismo que decir que el discurso causa la diferencia sexual (...), la categoría de “sexo”, es aquello que Foucault ha llamado un “ideal regulatorio”. En este sentido, “sexo” no sólo funciona como una norma, sino que es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se mantiene como una especie de poder productivo, el poder de producir -demarcar, circunscribir, diferencias- los cuerpos que controla (2002, p. 18).

María Luisa Femenías (2003) plantea que una de las preguntas que constituyen el punto de partida del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty es la explicación de nuestro ser en el mundo. Siguiendo a esta filósofa, Merleau-Ponty se dedica a elaborar una teoría de la conciencia comprometida. Para él, la conciencia debe ser una conciencia involucrada en el mundo, hecha una con el cuerpo. En la fenomenología de la percepción, Merleau-Ponty elabora una concepción del ser humano como ser-en-el-mundo, sin solución de continuidad, implicado y sumergido en él, orientado hacia un polo intencional o hacia el mundo. Por lo tanto, el hombre concreto no es un psiquismo unido a un organismo, sino un vaivén de la existencia que tan pronto se muestra como ser corporal se manifiesta en actos personales. La filósofa, considera, que es necesario referirse al cuerpo como una *experiencia actual* en la medida en que somos cuerpo-en-el-mundo. De modo que ser en el mundo es un estado pre-objetivo, relativamente independiente de los estímulos y no una suma de reflejos. El cuerpo es el vehículo del ser-en el mundo y “tener (ser) un cuerpo” es unirse al medio de un modo determinado.

Femenías afirmará que el supuesto butleriano de que Beauvoir fue una mera seguidora acrítica de los análisis fenomenológicos y metafísicos de Sartre es insostenible o al menos cuestionable. De ese modo plantea que Simone de Beauvoir se basó más en la fenomenología de Merleau-Ponty que en la de Sartre.

Simone de Beauvoir parte de la concepción merleau-pontyana de estar en el mundo y, este estar en el mundo para las mujeres se le revela como singularmente marcado. En línea con Merleau-Ponty, Simone entiende que el sujeto de la experiencia no es una conciencia separada del mundo, sino un cuerpo viviente que se desarrolla en el mundo junto con otros cuerpos. Para ella el cuerpo es el locus de las experiencias vividas concretamente, el cuerpo

no es, en consecuencia, el cuerpo objeto de la descripción de la ciencia sino el cuerpo sujeto de cada cual, es decir, el cuerpo en situación. Simone de Beauvoir parte de la concepción merleau-pontyana de estar en el mundo y, este estar en el mundo para las mujeres se le revela como singularmente marcado. De esta manera Simone se aparta de dualismo cartesiano que separa la mente del cuerpo como de otro dualismo que oponga el sujeto al mundo.

Para Simone es ante todo “cuerpo vivido”. No se trata ni del cuerpo-objeto de la ciencia, ni del cuerpo-en-sí. El cuerpo natural no es un lugar a partir del cual se construye el cuerpo-generizado, sino que se trata de una ficción heurística que permite mostrar que el género no es natural, sino un aspecto culturalmente contingente de la existencia: el instrumento/vehículo a partir del cual captamos el mundo. Y el mundo se presenta bajo una forma diferente según apprehendido desde un cuerpo de varón o de mujer.

En la interpretación de Butler las mujeres son sólo y exclusivamente sus cuerpos. La conciencia y la libertad son permutaciones disfrazadas de las necesidades y las urgencias de sus cuerpos. En este sentido y siguiendo a Femenías (2003), Butler (1989) explica que los varones desposeen sus cuerpos porque los proyectan como “lo Otro”, haciendo de sí mismos un “yo” descorporizado. Se identifican con una realidad no corpórea, habitan sus cuerpos convencidos de que no son en verdad el que habitan. Por eso, su propio cuerpo les parece extraño, ajeno, suyo sin ser de ellos mismos. En un análisis realizado por Spelman (1982) sobre Butler, dirá que el yo masculino se cree un fenómeno no corpóreo y el cuerpo, entendido como Otro, es reprimido, negado o proyectado para reemerger como “lo Otro corpóreo” que no es un yo; es Otro-mujer, un Otro-negro, Otro-minoría étnica o sexual; aquello que se opone al YO-UNO.

Para Butler, el cuerpo en Beauvoir tiene un doble significado: por un lado es el locus de las interpretaciones culturales del sexo y, a la vez, es el locus de las reinterpretaciones del conjunto de las interpretaciones recibidas.

De esta manera, y siguiendo a López Pardinás (1994), el cuerpo es un campo de posibilidades interpretativas, un campo dialéctico abierto a nuevas interpretaciones. En esta misma línea, entender el cuerpo en tanto modalidad interpretativa Butler considera que Simone amplió las doctrinas de la elección encarnada. Ya que elegir un género es mudarse a un género reinterpretando la historia cultural del cuerpo que lo usa. El cuerpo mismo, se torna

una elección, un modo de actuar y reaccionar las normas del género recibidas, sufriendo muchos estilos de piel.

A modo de cierre

A lo largo del texto se ha intentado sistematizar algunos aportes que la filosofía merleau-pontyana ha realizado a los estudios feministas y de género. Podemos decir que la fenomenología aporta al feminismo nuevas descripciones de que es el género, ya que permite que la teoría se construya a partir de experiencias vividas mediatizadas por el mundo. Asimismo la filosofía merleau-pontiana ayuda a dismantelar concepciones de sujetos universalistas.

Antes mencioné que Merleau Ponty (1993) sostiene que es el cuerpo el que comprende la adquisición del hábito, y que dicha comprensión no debe entenderse en el sentido intelectual de asunción de datos, sino en el sentido corpóreo de “experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la intención y la efectuación”. En esto podemos encontrar posibles cruces con la teoría de la performatividad de Judith Butler, en el marco del paradigma de la política de la deconstrucción antiesencialista. Para la teoría de la performatividad de género, el sujeto excluido, innombrable, abyecto, anormal es el efecto de la producción de una red de dispositivos de saber/poder, que Judith Butler, en términos modernos y apoyándose en el concepto lingüístico de John Austin, reelaborado por Jacques Derrida, de enunciado performativo, caracterizará de la siguiente manera: El ‘sujeto’ es el resultado del proceso de subjetivación, de interpretación, de asumir performativamente alguna ‘posición fija del sujeto’ (Butler y Laclau, 2003, p. 15) por esto el fracaso de cualquier articulación en particular para describir a la población que representa dada la ‘incompletud’ de cualquier posición del sujeto.

Por último, es sabido que Butler ha sido criticada por cierto supuesto de carácter discursivo de lo corporal y en *Cuerpos que importan* (2002) hace referencia a la noción de *carne* desarrollada por Merleau-Ponty, profundizando la reflexión en torno al vínculo entre cuerpo y discurso. Siguiendo a Mabel Alicia Campagnoli (2013), Butler reconsidera la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos resulta indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales (Butler, 2002). Demostrando que lenguaje y materialidad no se oponen, porque el lenguaje es y se

refiere a aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación.

Bibliografía

- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México-Buenos Aires-Madrid: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J., y Laclau, E. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Campagnoli, M. (2013). La noción de quiasmo en Judith Butler: para una biopolítica positiva. *Nómadas, octubre*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/html/1051/105129195004/>
- Chapsal, M. (1960). *Les Ecrivains en personne*. Paris: R. Julliard.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Citro, S. (2010). *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- De Beauvoir, S. (2014). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Femenias, M. L. (2003). *Judith Butler. Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Galimbertí, U. (2003). *Il Corpo*. Milán: Feltrinelli.
- López Pardinás, M. T. (1994). El feminismo de Simone de Beauvoir. En Amorós, C. (Comp.) *Historia de la Teoría Feminista* (pp. 119-124). Madrid: Universidad Complutense.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*, E. Uranga (Trad.). México: FCE.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Fenomenología de la Percepción*. Londres: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la Percepción (1945)*. Buenos Aires: Planeta.

Mundo, D. (2012). *Merleau Ponty Existencialista*. Buenos Aires: Ediciones Gadot Argentina.

Mundo, D. (2012). *Merleau-Ponty Existencialista*. Argentina: Ediciones Godot.

Filosofía de lo Político: Cruces entre Ranciére y Merleau-Ponty

Judit Mentasti

El siglo pasado puede ser caracterizado como un momento histórico de grandes acontecimientos y cambios en todos los estratos de la vida humana entre los cuales se encuentra la filosofía. En este sentido, además del giro lingüístico, el giro hermenéutico, el giro estético, aconteció a su vez en el pensamiento filosófico del siglo XX lo que se denominó el “giro político” como síntoma de época para repensar las categorías tradicionales de la política. Surge la Filosofía de lo político en distinción, y como alternativa, a la Filosofía política (Ramirez, 2013). Este giro, en el que las reflexiones de Maquiavelo son horizonte ineludible, consiste en un desplazamiento de la clásica forma filosófica de entender la política como consenso, ordenación normativa y funcional de la sociedad, para comenzar a pensar críticamente la consistencia misma de la existencia política en el marco de la vida real de las sociedades, y por ende, el carácter contingente e irreductiblemente conflictivo de la política.

Aunque guardando diferencias entre ellos, los filósofos franceses y de influencia marxista Maurice Merleau-Ponty y Jacques Ranciére, son dos nombres, entre tantos otros, que pueden ser agrupados bajo este giro político que realiza la filosofía con el fin de intentar otorgar una nueva comprensión de la política así como también una nueva comprensión, no jerárquica ni unidireccional de la relación entre filosofía y política. En este ensayo nos proponemos indagar acerca de las reflexiones y aportes sobre la filosofía de lo político en ambos filósofos, a la vez que realizar un cruce entre estas dos líneas de pensamiento.

Ranciére: La diferencia política

Perteneciente a la generación de pensadores que se formaron en torno al movimiento de izquierda de mayo del 68, Jacques Ranciére se propone como uno de los objetivos de su filosofía repensar y subvertir categorías, disciplinas y discursos. Ejemplo de ello lo muestra la forma en la que ve y piensa a la organización social, y en consecuencia, a las prácticas que de ella se desprenden. Para él, toda organización social responde a una lógica de dominación sostenida a través de la construcción de consenso, y por ende, esa organización no puede ser otra cosa que desigual.

Otro ejemplo lo encontramos en el análisis que el filósofo realiza acerca del concepto de política en su libro *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Allí, efectúa una distinción medular entre los conceptos de policía y política. Pero para poder comprender con claridad esta distinción creemos fundamental remitirnos antes a otro concepto rancieriano, la noción de “reparto de lo sensible”:

Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que permiten ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas (...). Esta repartición de las partes y de los lugares se basa en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determinan la forma misma en la que un común se presta a la participación y donde unos y otros son parte de ese reparto (...). Reparto de lo sensible revela quién puede tomar parte en lo común en función de lo que él hace, del tiempo y del espacio en los cuales esta actividad se ejerce (...). Esto define el hecho de ser o no visible en un espacio común, dotado de una palabra común, etc. Por lo tanto hay, en la base de la política, una ‘estética’ que no tiene nada que ver con esa ‘estetización de la política’ propia de la ‘era de masas’, de la que habla Benjamin. (...) Es un recorte de los tiempos y de los espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y lo que está en juego en la política como forma de experiencia (2014, p. 19-20).

El reparto de lo sensible es entonces la dimensión política de la estética, que torna visible lo común donde el cruce de diversas voces podría reconfigurar la noción de lo político.

En relación a esta configuración, y retomando la distinción entre los conceptos de policía y política, Ranciére llamará policía al orden establecido entre

los cuerpos que definirán las partes o la ausencia de la parte de las partes. Se trata de la asignación de lugares, modos de ser, fronteras entre lo decible y lo no decible, entre lo visible y lo invisible. En otras palabras, por policía entiende a la administración o control que se ejerce en la sociedad, es la estructuración “del espacio de la percepción en término de lugares, funciones y aptitudes” (Simons y Masschelein, 2011, p. 115).

Esta noción de policía (que polémicamente refiere a lo que tradicionalmente se ha llamado política) encuentra su término antagónico en lo que Rancière entiende bajo la categoría de política, esto es, como “una actividad que rompe la configuración de lo sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene un lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte” (1996, 45). En otras palabras, la política (y con ella la emancipación) radica entonces en romper ese marco de lo sensible en el que se está obligado a vivir, salirse del tiempo impuesto por la dominación, salirse del papel otorgado por la sociedad en el ordenamiento policial.

Ahora bien, según Rancière, la política se inscribe necesariamente en un orden policial dado, esto es, en una cuenta de las partes que componen un cuerpo social, los lugares asignados y las relaciones entre partes, para reconfigurar lo configurado. Esta ruptura que reconfigura las divisiones sensibles se manifiesta siempre a través de la puesta en acto de un supuesto principio que les es heterogéneo: “el de una parte de los que no tienen parte, la que en última instancia, manifiesta la pura contingencia del orden” (1996, 45). En consecuencia, a partir de esta manifestación la cuenta de las partes resulta dañada. Algo que no estaba allí, que no era una parte, se inscribe como un error en la cuenta.

Vemos entonces para Rancière, la política, lejos de ser concebida como consenso, es entendida como interrupción, ruptura, desacuerdo, que se manifiesta en la institución de una parte de los sin parte, funda lo común de una comunidad como comunidad política (dividida y dañada) la cual escapa a cualquier tipo de reparaciones.

Es necesario advertir que el desacuerdo del cual nos habla el filósofo y que representa la racionalidad propia de lo político, no debe entenderse como malentendido o desconocimiento sino más bien como la inconmensurabilidad de la presencia de dos mundos en uno solo; es una diferencia de posición y en referencia a la cosa misma; “conciérne menos a la argumentación que a lo argumentable” (1996, p.10), esto es, algo del orden del ser, del vivir y el hacer.

Este desacuerdo, que como dijimos anteriormente representa la “institución” de lo político, se da únicamente para Rancière en la democracia. Veamos entonces bajo qué acepción retoma el filósofo este concepto. Puede sostenerse que ante todo la democracia es “escandalo” debido a que está determinada por la lógica del azar, es el poder de cualquiera, es decir, de los que no tienen ninguna cualificación específica para gobernar más allá del hecho de no poseer ninguna cualificación. En palabras de Simons y Masschelein:

Mientras la ‘lógica de la policía’ se refiere a la constitución de una comunalidad o una población (...) que se puede conocer y contar en el todo y sus partes (...), ‘la lógica de la democracia’ se refiere a presentarse como una parte vacía o un excedente en el cual no se tiene parte (...). Es esta intervención democrática (del no cualificado), que es siempre un tipo de conflicto (...) la que constituye ‘lo político’, según Rancière (2011, p.120).

Este momento de litigio o de disenso democrático implica, lo que el filósofo dará en llamar, un proceso de “subjetivación política”, entendiendo bajo este concepto “la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de experiencia” (1996, p.52). Cabe remarcar el carácter paradójico de este proceso de subjetivación y, por ende, del sujeto político al pertenecer al mundo del orden policial, usar su lenguaje para apuntar contra los mismos límites de ese mundo y denunciar su no pertenencia a él. Su función consiste en interrumpir la subjetivación gubernamental. La subjetivación política es una de-subjetivación a la vez que una intervención que supone siempre el principio de la política: la igualdad. Dicha igualdad, no debe ser entendida bajo la noción clásica de que todos tenemos iguales capacidades o aptitudes sino que sostener que somos todos iguales implica suponer que todos, sin importar nuestras cualificaciones, somos capaces. La igualdad no es algo que se compruebe sino algo que se practica, por ello, en cualquier tipo de intervención en lo que es visible y decible se verifica la igualdad de cualquier ser que puede hablar, entender e intervenir.

Por último, no quisiéramos dejar de señalar la postura que adopta Rancière a partir de la distinción que efectúa entre política y policía en torno a la

filosofía política. Para él, la filosofía política, esto es, la política en tanto devenida objeto de la filosofía, encierra en sí misma una paradoja, ella consiste en que cuando la filosofía acoge esta distorsión propia de la política se concibe a sí misma como el camino para la realización de la esencia misma (orden, normativa, prescripción) de la política, hallando en esta misma realización su propia supresión, debido a que en la cuestión misma de la institución del buen orden lo que se borra es justamente la distorsión, el litigio a partir del cual la comunidad deviene comunidad política.

Merleau-Ponty: Fenomenología de lo político

Merleau-Ponty en su célebre Elogio de la filosofía plantea que allí donde comienza la certeza del saber es justo donde se detiene la Filosofía, y por lo tanto, la tarea del filósofo debería ser, a semejanza de la constante búsqueda del artista, no tanto la de establecer “verdades” sino la de “cuestionar”, es decir, desplazar el acento de la certeza a la interrogación debido al carácter contingente de la verdad, y en consecuencia, la filosofía deberá asumirse como un continuo comenzar en su incesante tarea interrogativa, a la vez que, deberá expresar lo problemático y paradójico que tanto la existencia del mundo como la nuestra guardan en sí mismas.

Para lograr desplazarse de las certezas hacia los problemas (problemas situados, éticos, políticos, sociales, etc.), el filósofo debe ser el hombre que se “despierta” y toma consciencia de los mismos, para luego poder hablar de ellos, tornarlos visibles, comunicarlos, porque si la filosofía es expresión, entonces el filósofo es aquel que deja a un lado el silencio y elige hablar de lo que ve y piensa, expresa las paradojas e indefiniciones que encierra la filosofía.

En este sentido, el pensamiento de Merleau-Ponty resultó de gran relevancia para poder repensar la relación que guardan entre sí la política y la filosofía. Para él, esta relación no debe ser entendida en términos de causalidad sino que responde a un principio de solidaridad, hay una reversibilidad que al igual que un juego de espejos se reflejan entre sí contribuyendo a mejorar la visión de los asuntos en cuestión.

La filosofía de lo político de Merleau-Ponty es ante todo una fenomenología de la vida política en tanto vida contingente que escapa a todo tipo de supuestos y teleologías. Por ende, la visión clásica que sostiene que la filosofía puede dominar lo político a través de algunas operaciones, tales como, en-

mendar, corregir, ordenar, etc., resultan controvertidas a su propio planteo. Según él “(...) sería dar pruebas de un falso rigor si esperaríamos disponer de principios perfectamente elaborados para hablar filosóficamente de política (...). La política (...) no es un capítulo de una historia universal que estuviese ya escrita. Es una acción que se inventa” (1974, p. 6-7). De lo que se trata, entonces, es de captar lo político en su modo de operar efectivo en la existencia humana intersubjetiva. Liberarlo del dominio de las diversas ideologías que han intentado definirlo cercan-do su ser. Es una invitación a reflexionar sobre el campo de lo político “en cuanto tal”, desde su ser problemático, incierto, inquieto, móvil, inacabado, contingente.

De allí que el concepto que elija para definir la vida social y política sea el de opacidad, en tanto que no es posible ordenar los fenómenos del mundo ni de nuestro accionar en él mediante el uso de la razón. El mundo intersubjetivo escapa al sometimiento de las leyes de la naturaleza, motivo por el cual lejos de ser un espacio armónico en donde acontece la concordancia, deviene, producto de su opacidad, un mundo divergente y signado por el conflicto. Esta afirmación de raíz maquiaveliana es justamente el motivo, según Merleau Ponty, por el cuál se ha incomprendido al filósofo florentino. En “Notas sobre Maquiavelo” sostiene “Lo que hace que no comprendamos a Maquiavelo, es que une el sentimiento más agudo de la contingencia o de lo irracional del mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad humana (...) Evoca la idea de un azar fundamental” (1964, p. 274).

Para Merleau-Ponty no hay substancias, por lo tanto, tampoco hay substancia social ni individual que determine y defina las probabilidades del accionar humano en el mundo, lo único que hay son relaciones con otros, hay intersubjetividad en tanto que intercorporeidad. En otras palabras, es “una pluralidad en movimiento, una potencia que conecta aleatoriamente consigo misma y que está abierta a un porvenir siempre efectivo aunque nunca acabado y unívoco” (Ramirez, 2013, p. 61).

El indeterminado mundo interhumano, marcado por la apertura, es mundo político en cuanto que la política constituye el carácter de la condición humana. La política pone en juego a todos los aspectos de la coexistencia humana al “fenomenologizarla”, esto es, al expresarla en acciones, conductas, actitudes, etc. En consecuencia, la política es creación, invención, es en definitiva, el arte de lo posible y sus obras son las relaciones, configuraciones y reconfiguraciones del mundo humano.

A modo de conclusión

A lo largo del presente trabajo hemos intentado reflexionar en torno a la noción de “Filosofía de lo político” entendida como una vuelta radical que efectúa la filosofía no sólo sobre la cuestión política sino sobre sí misma. Para ello, nos servimos de los aportes teóricos de Jacques Rancière y Maurice Merleau-Ponty con el objetivo de cruzar sus líneas de pensamientos. Desde la perspectiva de ambos filósofos, de núcleo maquiaveliano como ya hemos observado, lo político realiza un giro para distanciarse de la clásica forma de la filosofía política para volverse una filosofía más concreta y fenomenológica de lo político. En este sentido, la política lejos de poder ser reducida al análisis filosófico para ser definida y estructurada en sus quehaceres, se presenta como el nombre del espacio de la coexistencia humana de carácter inminentemente contingente y conflictivo.

Rancière utiliza el concepto de “desacuerdo” para nombrar la conflictividad propia de la política, que constituye su razón de ser, al mismo tiempo que señala su insuperabilidad. Es en democracia donde se materializa la política y su escandaloso como paradójico fundamento de la ausencia de fundamento.

Las reflexiones de Merleau-Ponty, las cuales (podría decirse) se encuentran detrás de todas las reflexiones que en torno a lo político han hecho varios pensadores, también condensa a la contingencia y a la conflictividad como elementos constitutivos de lo político, cuestionando la función de cualquier tipo de ideología en la política al declarar el carácter insumiso e irreductible de esta última.

El mundo intersubjetivo que no es otra cosa que mundo político no se da bajo un esquema de armonía y transparencia sino bajo un esquema de “encuentro ilegítimo”, de “superposición”. Conforman un escenario en el cual entran en juego una multiplicidad de elementos que sólo pueden conocerse de manera parcial e incierta. La política, afirmará Merleau-Ponty vive al ras del acontecimiento, por este motivo, para ser tomada con seriedad debe ser situada en el presente por ser este el tiempo en donde se juega nuestra existencia.

Esta filosofía no puede decirnos que la humanidad será en acto, como si dispusiera de algún conocimiento separado y no estuviese, también, embarcada en la experiencia, (...). Pero nos despierta a la importancia del acontecimiento y de la

acción, nos hace querer nuestro tiempo, que no es la simple repetición de una eternidad humana, la simple conclusión de premisas ya sentadas, sino que, como la menor cosa percibida - como una pompa de jabón, como una ola-, o como el más simple de los diálogos, encierra indiviso todo el desorden y todo el orden del mundo (1986, p. 223).

En consecuencia con lo expuesto hasta aquí y a modo de cierre, diremos que la propuesta de repensar una nueva relación entre política y filosofía, consiste tanto en Rancière como en Merleau-Ponty, más allá de sus puntos divergentes, “en liberar lo político, en todas sus formas, en todos los lugares y todos los momentos” (Ramirez, 2011, p.124).

Bibliografía

- Merleau-Ponty, M. (1964). Notas sobre Maquiavelo. En *Signos* (pp. 263-279). Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: La pléyade.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Humanismo y Terror*. Buenos Aires: Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ramirez, M. (2011). Fragmentos sobre lo político. Aproximaciones desde Espósito, Rancière, Nancy, Negri y Agamben. *EN-CLAVES del pensamiento*, 5(10), 105-124.
- Ramirez, M. (2013). Merleau-Ponty y el giro político de la filosofía de siglo XX. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 14, 53-68.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Buena Visión.
- Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Simons, M. y Masschelein, J. (2011). Subjetivación gubernamental, política y pedagogía. Foucault con Rancière. En M. Simons, J. Masschelein, y J. Larrosa (Ed.), *Jacques Rancière. La educación pública y la domesticación de la democracia* (pp. 107-145). Buenos Aires: Miño y Dávila.

El concepto de Naturaleza en la filosofía cartesiana según la lectura presentada por M. Merleau-Ponty en *La Nature, Cours du Collège de France* 1956-1957 y 1957-1958

Mónica Isabel Menacho

La “institución Descartes”

La tesis de la que partimos es que Merleau-Ponty elabora su propia concepción filosófica en un diálogo *con* y *contra* los filósofos del pasado y entre ellos, eminentemente *con* y *contra* R. Descartes. Pero ¿quién es Descartes? Es necesario primero aclarar cuál es la delimitación que el mismo Merleau-Ponty hace de su interlocutor y adversario. Para Merleau-Ponty, Descartes es el Descartes de los textos pero también es la “institución Descartes”, esto es, todo lo que lo anunció, para nosotros, así como la tradición que surgió a partir de él. Como lo señala en *La prosa del mundo*

Descartes es Descartes, pero también es todo lo que retrospectivamente nos parece haberle anunciado, todo aquello a lo que él precisamente ha dado sentido y realidad histórica –y es también todo lo que ha derivado de él, el ocasionalismo de Malebranche oculto en un rincón de la *Dióptrica*, la sustancia de Spinoza en un recodo de las *Respuestas a las objeciones*. ¿Cómo trazar un límite entre lo que él pensó y lo que se ha pensado a partir de él, entre lo que le debemos y lo que nuestras interpretaciones le prestan? Bien es verdad que sus sucesores hacen fuerza allí donde por donde él pensaba vivamente, o dejan perderse aquello que él cuidadosamente explicaba. Es un gran organismo en el que ellos subvierten la

distribución de los centros vitales y de las funciones. Pero en definitiva no deja de ser él quien les despierta sus pensamientos más propios, quien les anima en su agresión contra él (1971, p. 142).

En los cursos de *La nature* Merleau-Ponty se dedica a explicitar una tensión al interior del pensamiento cartesiano, que se articula en dos maneras de abordar el concepto de naturaleza. Sin embargo, si atendemos a los textos de Merleau-Ponty en un orden más o menos cronológico constataremos que desde el inicio Merleau-Ponty se refiere a Descartes como un filósofo en el que coexisten dos perspectivas en tensión. Por ejemplo, considérese el pasaje de 1947:

Pero si Descartes adopta de verdad esta doble actitud, respecto a Dios y respecto al mundo, ¿puede mantenerla? Si tomamos en serio los desarrollos de la Primera Meditación, ¿no nos vemos empujados a considerar la Sexta como mera apariencia? Y, a la inversa, si tomamos en serio la Sexta Meditación, ¿cómo han sido posibles los desarrollos de la Primera? En Descartes, el teísmo más extremo (toda verdad reposa en Dios) se une al ateísmo práctico, puesto que la veracidad divina, una vez reconocida, nos dispensa de volver sobre Dios. Si la unión del alma y el cuerpo es un pensamiento confuso, ¿cómo es que he podido descubrir el *cogito*? Y si he descubierto el *cogito*, ¿cómo es que puedo ser el sujeto de naturaleza (*nature*) del que habla la Sexta Meditación? (Merleau-Ponty, 2006, p. 20).

Las dos perspectivas cartesianas en tensión son detectadas por Merleau-Ponty, entonces, desde los inicios de su reflexión. Y el punto de inflexión se halla situado por éste, desde su reflexión temprana, en el interior mismo de las *Meditaciones*. Cabe preguntarse, entonces, en qué sentido el planteamiento que Merleau-Ponty hace en *La nature* acerca de la filosofía de Descartes es diferente respecto de las diversas alusiones que ha hecho acerca de aquella tensión en sus obras anteriores.

Como respuesta a esta pregunta cabe destacar que lo que en *La nature* se articula es una reconsideración de aquella doble actitud cartesiana en relación a sus presupuestos ontológicos. La indagación del concepto de naturaleza es una introducción a la definición del ser, dice Merleau-Ponty en Resúmenes de curso 57-58. Así, los dos enfoques o puntos de vista mutuamente excluyentes hallados en el pensamiento cartesiano desde los primeros trabajos

de Merleau-Ponty, se articularán y traducirán, primero (curso 56-57) en dos conceptos de naturaleza, los cuales, aparecerán en el curso del siguiente año (57-58), como emergentes de un “complejo ontológico” mayor, que alberga dos ontologías mutuamente excluyentes: la ontología del objeto y la ontología del existente. En segundo lugar, la reconsideración de la tensión en Descartes aparece en *La nature* bajo la referencia explícita y extensa, bien que a la vez abigarrada y en gran medida elíptica, al cartesianismo. El complejo ontológico cartesiano y los dos conceptos de naturaleza que alberga remiten no sólo a Descartes sino a una “atmosfera cartesiana” que excede la propia letra de Descartes y se desborda en un “mundo cartesiano” que incluye los desarrollos de Leibniz, Spinoza y Malebranche. Así, Descartes aparece en *La nature* bajo un carácter polifónico, en dos sentidos importantes: por una parte, se examinan las voces del cartesianismo, de Malebranche, de Leibniz, de Spinoza, por otra, se recuperan las interpretaciones eruditas del momento sobre estos desarrollos cartesianos: las interpretaciones de Laporte, Gilson, Brunschvicg y Guérault. Quizás habría que decir, entonces, que son ambos, Descartes y Merleau-Ponty, los que aparecen bajo un carácter polifónico, pues la voz de Descartes aparece hablada a la vez por el cartesianismo, y la voz o interpretación de Merleau-Ponty, emerge entrelazada *con* y *contra* a las voces de los estudios cartesianos de su época.¹

¹ Acaso haya que matizar, con todo, el contraste entre los inicios de la reflexión merleau-pontyana y el texto tardío de *La nature* pues la atención a un “mundo o atmósfera cartesiana” bifronte es apuntada ya por Merleau-Ponty en *Estructura del Comportamiento*, como una oscilación del cartesianismo entre un polo naturante y un polo naturado habilitados por el propio Descartes: “Las Respuestas a las Sextas Objeciones hablan, en lo que concierne a la percepción del tamaño, de la distancia y de la figura, de razonamientos explícitos en la infancia y remiten sobre este asunto a la Dióptrica. Pero si es verdad que la Dióptrica describe, a propósito de la situación de los objetos, una “acción del pensamiento que, siendo sólo una imaginación muy simple, no deja de envolver en sí un razonamiento”, Descartes admite que el alma conoce directamente la situación de los objetos sin pasar por la de los miembros, y esto por una “institución de la naturaleza” que hace que tal situación sea “vista” cuando tal disposición de las partes del cerebro se realiza. Sólo cuando Descartes analiza la percepción de lo interior, como sucede en las Meditaciones, es cuando la “geometría natural” de la percepción se convierte en un razonamiento del alma misma y la percepción en una inspección del espíritu. La Dióptrica anuncia los “juicios naturales”, es decir el pensamiento naturado de Malebranche [...] Por el contrario, las Meditaciones anuncian el pensamiento naturante de Spinoza.” (Merleau-Ponty, 1976, p. 274). El punto que nos interesa remarcar, con todo, es que mientras las referencias a la “atmosfera cartesiana” son en las obras iniciales alusiones o intuiciones no desarrolladas, éstas reciben en cambio un tratamiento explícito en los textos tardíos –tratamiento que, consideramos, corre en paralelo a una renovada visión del propio Merleau-Ponty acerca del valor que el cartesianismo posee en su propio trabajo.

La toma de posición cartesiana frente a un dilema ontológico inauténtico como punto de partida de su reflexión inestable sobre la Naturaleza.

Al comenzar los cursos de *La nature* Merleau-Ponty parte de una caracterización preliminar de la noción de naturaleza, que parece oficiar como anclaje y fondo para evaluar los diversos tratamientos de dicho concepto por parte de los autores revisados.

Hay naturaleza donde sea que hay una vida que tiene un sentido, pero donde, sin embargo, no hay pensamiento; de ahí su parentesco con el vegetal: es naturaleza lo que tiene un sentido, sin que ese sentido haya sido puesto por el pensamiento. Es la autoproducción de un sentido. La Naturaleza es, entonces, diferente de una simple cosa; ella tiene un interior, se determina desde adentro; de ahí la oposición de “natural” a “accidental”. Y sin embargo la Naturaleza es diferente del hombre; ella no está instituida por él, se opone a la costumbre, al discurso. La Naturaleza es lo primordial, es decir, lo no-construido, lo no-instituido; de ahí la idea de una eternidad de la Naturaleza (eterno retorno), de una solidez. La Naturaleza es un objeto enigmático, un objeto que no es del todo un objeto; que no está del todo delante nuestro. Ella es nuestro suelo, no lo que está delante, sino lo que nos porta (1995, pp. 19-20).²

En el segundo curso, se refiere a la naturaleza en términos de una experiencia del hombre, que no es “sólo la del residuo de lo que no ha sido construido por mí, sino una productividad de que no es nuestra [...] una productividad originaria que continúa por debajo de las creaciones artificiales del hombre” (Merleau-Ponty, 1995, p. 169). La pregunta que Merleau-Ponty se plantea respecto de Descartes y el cartesianismo es: ¿qué hace la filosofía y, para empezar, Descartes con esa experiencia de la Naturaleza? La conclusión con la que termina el examen del concepto de naturaleza en Descartes en el primer curso es notable: después de Descartes, sostiene Merleau-Ponty, “el concepto de naturaleza permanece intacto” (1995, p. 39).

En primer lugar es necesario aclarar que si para Merleau-Ponty el concepto de Naturaleza permanece intacto después del tratamiento cartesiano, esto no significa que Descartes y el cartesianismo hayan mantenido sin alteración las

² Las traducciones de los fragmentos de *La nature* y de *Le visible et l'invisible* son mías.

notas características del concepto de Naturaleza de los antiguos (dinamismo, autoproducción inmanente de un sentido –teleología- no instituido por el hombre) sino justamente lo contrario: para Merleau-Ponty Descartes y el cartesianismo trastocan la noción de Naturaleza pensada por los antiguos de un modo tan profundo que ya no parece posible remitir su reflexión, de manera directa y como un todo, a la noción pensada por aquellos. En particular, el sentido de aquella afirmación se vincula a la escisión definitiva que según Merleau-Ponty realizan los cartesianos al pensar la naturaleza a partir de la asunción de una noción de Ser como infinito y plena positividad, en virtud de la cual cuando Descartes y el cartesianismo piensan la naturaleza, no piensan “La” naturaleza, en el sentido de una única Naturaleza irreductible a cualquier otra noción, sino que lo que hacen es oscilar entre un pensamiento de Dios y un pensamiento del hombre. Hay, así, dos sentidos de Naturaleza en el pensamiento cartesiano, resultantes de aquella primera asunción del Ser como infinito positivo y cuya elaboración tendrá como foco bien el pensamiento de Dios en un caso, bien el pensamiento del hombre en el otro.

La identificación del Ser con el Ser infinito, plena positividad y “causa de sí” (Dios) por parte de los cartesianos es, desde el punto de vista de Merleau-Ponty, el resultado de su enfrentamiento a una alternativa inauténtica, a saber: lo que es o es plenamente o no es nada. Así, sostiene Merleau-Ponty, Descartes declara que cuando piensa el Ser, es en el Ser infinito en lo que piensa, y esto porque la noción de Ser para éste comporta todo o no comporta nada, por el hecho de que es, es una densidad absoluta (1995, p. 171). Este dilema y su resolución cartesiana no solo expresa para Merleau-Ponty la incapacidad de conceder a lo finito alguna significación positiva -pues el no-ser carece de propiedades- (2000, p. 65) sino que conduce a Descartes, irremediamente, a una concepción que es, en sí misma, inestable. Pues en efecto, nuestro autor señala que la hipótesis de la nada se halla, acaso al modo de una sombra, en el horizonte del pensamiento cartesiano toda vez que piensa al Ser infinito como “causa de sí”: “El ser de Dios queda definido por el mismo dilema: decir que es causa de sí es intentar imaginar la nada y comprobar que sobre este fondo se ve surgir al ser arrebatado que se produce a sí mismo” (1969, p. 78). La inestabilidad de esta filosofía la deja expuesta a una inversión y es esta inversión precisamente la que será constatada por Merleau-Ponty como la oscilación entre un pensamiento de la Naturaleza

bajo la clave de un Dios infinito y pleno, y un pensamiento de la naturaleza del hombre en tanto compuesto de alma y cuerpo, que reintroduce la cuestión de la finitud y la finalidad previamente depuradas.

En lo que sigue quisiéramos referirnos a los dos polos de esta oscilación cartesiana detectada por Merleau-Ponty -que según éste alcanza nuestras propias ideas actuales en relación al Ser y a la Naturaleza. En particular, nos interesa hacer pie en los modos en que, en uno y otro caso, el foco se desliza hacia la noción de causalidad o de finalidad. Para empezar, nos detendremos en la primera noción de naturaleza en Descartes, con el objetivo de mostrar cómo el punto de partida en un Dios infinito implica una operación de proyección de sus rasgos (necesidad e infinitud) al mundo, lo que nos colocará en posición de comprender el necesitarismo que, en tanto tendencia común, avala el tratamiento merleau-pontyano de Descartes, Leibniz y Spinoza como un todo.

La primera idea de la naturaleza en Descartes. El vaciamiento de la Naturaleza del orden de la finalidad y su reemplazo por un orden causal mecánico.

Al indagar el concepto de naturaleza cartesiano Merleau-Ponty atiende no sólo a Descartes y el cartesianismo sino también a los temas pre-cartesianos que impactan en Descartes y que, incluso con posterioridad a éste, “no dejan de resurgir”. Así, al delimitar la primera idea de la naturaleza en Descartes Merleau-Ponty retoma dos temas pre-cartesianos: la distinción *naturante-naturado* que data de Averroes y la noción de infinitud, a la que ya hemos aludido, proveniente de la tradición judeo-cristiana. La primera concepción de naturaleza de Descartes se asentaría, entonces, en una noción de Dios como infinitud o plenitud total del Ser, tomada de aquella última tradición. Partiendo de aquella noción de infinitud Descartes operaría una escisión definitiva y sin retorno del par *naturante-naturado*: el Dios infinito será el *naturante* puro al tiempo que la Naturaleza será comprendida como la creación de este *naturante* infinito, como un ser totalmente exterior, partes extra partes, completamente actual y sin orientación interior, ser en sí u objeto puro y en suma, lo *naturado*.

El mostrar la dilución de la noción de finalidad en la noción causalidad es, según entendemos, uno de los ejes que articulan el análisis de Merleau-Ponty de la primera noción de Naturaleza en Descartes. Sin embargo, a lo largo de ese análisis, la noción de finalidad no significa siempre lo mismo. Por un lado, la finalidad aparece vinculada a la idea de que “nada de lo que

Dios hace le es imprevisto”, a que en Dios “los efectos son dados con las causas” y finalmente, a que “el mundo tiene una cohesión”. En estos primeros usos entendemos que la noción de finalidad apunta a un no-azar, a un sentido, podría decirse incluso a un logos o razón y en suma, a la racionalidad de la creación de Dios. Por otra parte, sin embargo, la noción de finalidad es aludida cuando la atención del análisis se coloca en la contingencia de lo creado y en la modalidad del acto creador, según los atributos de infinitud y libertad de Dios. En este sentido, la finalidad alude a la afirmación o negación de a. una “elección entre diversos posibles” y b. a la afirmación o negación de “la idea de una fuerza que lucha contra una cierta contingencia de las cosas, para volverlas al orden”. Entendemos que mientras el primer sentido de finalidad, como no azar ni imprevisión, como cohesión del mundo y racionalidad de la creación de Dios se mantendrá en la primera noción de naturaleza elaborada por Descartes y el cartesianismo, los sentidos aludidos en segundo término resultarán más problemáticos, según creemos lo sugiere Merleau-Ponty, al confrontarse con la idea de un Dios infinito, plena positividad y causa de sí. Expliquemos este punto.

Ciertamente, mediante un método depurativo o de elucidación esencialista, la primera perspectiva cartesiana vacía a la naturaleza “naturada” del orden de la finalidad, buscando reemplazar dicho orden por un orden mecánico causal, centrado en la causa eficiente y sujeto estrictamente a las leyes del movimiento. En este sentido, para Descartes, cualquier orientación que creamos intuir como propia de dicha naturaleza en realidad no es tal. La naturaleza en sí misma carece de finalidad pues carece de interioridad, así, no puede pensarse en ella “una fuerza interna que lucha por mantener las cosas en orden” (sentido 2.b), sólo hay en ella relaciones causales extrínsecas que responden a las leyes del movimiento impuestas por Dios. Si se percibe una armonía, una cohesión u orden regular en la naturaleza (finalidad en el primer sentido), éste no procede de ella sino del *naturante* puro. En este sentido, coincidimos con de García cuando sostiene que en esta perspectiva, “la teología no es simplemente suprimida, sino que más bien se “agazapa” concentrándose en un punto (...) el momento de la creación” (2006, p. 67). Así pues, el sentido del vaciamiento del orden de la finalidad en la Naturaleza estriba en que “ahora la forma de la naturaleza se encuentra contenida en la intención creadora de un artesano divino, pero se deja explicar sin recurrir a él, puesto

que el pensamiento humano posee en sí mismo el “manual de instrucciones” –básicamente matemático– que rige *a priori* el funcionamiento de todo lo existente” (García 2006, p. 67). En este sentido, el planteamiento cartesiano reemplaza, en esta noción de la Naturaleza, el principio explicativo teleológico por el principio explicativo causal.

Con todo, la idea de una teleología “agazapada” en Dios en el planteo cartesiano, abonada por las afirmaciones cartesianas acerca de la inescrutabilidad, para el hombre, del designio divino, representa en lo profundo, para la perspectiva de Gilson recuperada por Merleau-Ponty, una doble vacuidad del concepto de finalidad en el pensamiento cartesiano, ya que esta noción “no consigue expresar lo que pasa en Dios ni lo que ve el hombre”. Pues por un lado, Dios no tiene necesidad de ver la armonía del mundo, en él fines y medios son indiscernibles o, en rigor, no puede decirse en absoluto que persiga fines, dado que esto supondría una distancia en él entre fines y medios, una adecuación de los mismos y una noción de creación como acto *dentro* del tiempo, todo lo cual atenta contra su carácter eterno e infinito. De modo que la palabra finalidad sólo tendría sentido para el hombre, y sin embargo, el hombre, percibiendo solo las partes del mundo, no puede abarcar y comprender la armonía del todo. Así pues cuando la adscripción de un sentido de finalidad se traduce en términos de una armonía del todo, resulta problemática para el hombre, y cuando además traduce en términos de adecuación de medios afines resulta problemática respecto de Dios.

Según Merleau-Ponty, en tanto pensamiento esencialista, la ontología del objeto con la que estamos tratando en esta noción de Naturaleza se funda, no ya en la idea de finalidad sino en la idea de causa, es decir, de Dios como un ser antecedente. Este punto es central para lo que a Merleau-Ponty le interesa destacar, a saber, que siendo esto así la idea de naturaleza que se desprende de allí es la idea de naturaleza como efecto y como restricción de la esencia de Dios, es decir, se trata de una naturaleza cuyas propiedades –sus leyes– son derivadas de la esencia divina. Si bien Merleau-Ponty se guarda de igualar las posiciones de Descartes y las del resto de los cartesianos (por ejemplo, remarcará la distinción entre Descartes y Spinoza, por cuanto el primero conservó siempre la diferencia entre la autopoición de Dios y la posición del mundo) su tesis será que el cartesianismo como un todo, se orientará progresivamente a establecer la necesidad del orden causal de la naturaleza tal como es de

hecho. Este “positivismo” es pues la nota común que comparten las diferentes posiciones cartesianas, el cual es el resultado de la común asunción del Ser como Ser infinito. La afirmación o “recaída” en este positivismo, como veremos, se dará en los diferentes cartesianos en tensión con la afirmación de la contingencia del mundo, y con la libertad de Dios, pudiéndose traducir también como una oscilación del cartesianismo entre necesidad y contingencia respecto de la creación y la conservación.

El necesitarismo o “positivismo” en la ontología del objeto de los cartesianos

En Descartes el acto creador es el acto de un Dios infinito y ser pleno, y en cuanto tal, libre. De manera que Dios podría no haber creado el mundo, si así lo hubiese querido. Luego, el mundo es contingente en su existencia. Sin embargo, lo que a Merleau-Ponty le interesa mostrar es que en Descartes y desde Descartes, si el mundo es contingente en su existencia no es tan claro que lo sea en relación a su esencia. Según Merleau-Ponty señala, aludiendo a la parte V del *Discurso del Método*, Descartes toma posición en este sentido asumiendo que “si Dios es infinito, resultan ciertas leyes, leyes de todo mundo posible”. Por esa razón, sostiene Merleau-Ponty, la idea de una finalidad como “una fuerza que lucha contra una cierta contingencia de las cosas, para volverlas al orden” perfila como carente de sentido en este mundo mecánico. En su lugar, las leyes de la naturaleza, derivadas de la esencia divina una vez que hubo creado el mundo, garantizarán que, fuera como fuese ese mundo inicialmente creado, acabaría teniendo la apariencia que posee el mundo en que vivimos. Luego, este mundo, aunque contingente en su existencia, es necesario en su esencia. El texto cartesiano dice así:

Hice ver cuáles eran las leyes de la naturaleza; y sin apoyar mis razones en ningún otro principio más que en las perfecciones infinitas de Dios, traté de demostrar todas aquellas en que hubiera podido tener alguna duda y de hacer ver que son tales que aunque Dios hubiera creado muchos mundos no podría haber ninguno en que ellas dejaran de ser observadas. Después de esto mostré cómo la mayor parte de la materia de ese caos debía, como consecuencia de esas leyes, disponerse y ordenarse de cierta manera que la hacía semejante a nuestros cielos (1980, pp. 168-169).

La idea cartesiana de diversos “mundos posibles” que necesariamente se organizarán por las leyes de la naturaleza culminando en el mundo actual, abre la puerta a una consecuencia necessitarista –bien que no deseada– en la posición Leibniz, que debilita la libertad absoluta de Dios. En efecto, como señala Hampshire (1982), el dilema en el que se debate el racionalismo del siglo XVII es, una vez asumida la idea de un Dios trascendente e infinito, el de tener que decidir entre dos alternativas: o bien Dios, siendo infinito, es absolutamente libre y por tanto no está constreñido por nada, ni siquiera por necesidades lógicas, pudiendo crear el mundo que quiera, o bien Dios no es absolutamente libre de crear un mundo cualquiera, sino que está constreñido por la lógica. En este dilema, y buscando salvaguardar la inteligibilidad y contingencia del mundo al tiempo que la capacidad de elección de Dios, Leibniz se decide por la segunda alternativa de aquel dilema: Dios no sería, para él, absolutamente libre en el sentido de no constreñido por nada, sino que su acto creador sería libre sólo para elegir el mejor de todos los mundos lógicamente posibles. Su creación estaría así limitada a lo que es lógicamente posible y a la vez, siendo la infinitud de Dios entendida como perfección o plenitud, su elección se realizaría orientada a lo mejor, esto es, al posible más pleno. Así, paradójicamente, Leibniz queda comprometido con una posición necessitarista puesto que si Dios está constreñido a elegir lo mejor, el mundo no puede ser más que lo que es. En este sentido, coincidimos con la perspectiva de Larison (2016) para la cual los diferentes contenidos de las nociones de naturaleza física en Descartes y Leibniz (la comprensión de la materia como extensión matemática y su identificación con la substancia en un caso, y en el otro, en cambio, la distinción entre la extensión y la substancia, y entre ésta y la materia física, identificándose la substancia simple con la mónadas, poseedoras en sí mismas del principio del movimiento) no son obstáculo para su tratamiento crítico común por parte de Merleau-Ponty. Pues en efecto, aunque Leibniz reintroduce el alma en las substancias o elementos atómicos que componen los cuerpos, y así postula una razón u orientación intrínseca al mundo, al comprender la infinitud de Dios en términos de perfección y plenitud de ser, se sigue que Dios no ha realizado cualquier posible sino el posible más pleno. El mundo creado es así una expresión de la orientación necesaria de Dios hacia lo mejor. En este sentido, sostiene Merleau-Ponty, en Leibniz se desdibuja el corte y distinción entre el Dios *naturante* y el mundo *naturado*,

al tiempo que se debilita la libertad de Dios y se acentúa la necesidad del mundo tal como es.³

En Spinoza, la situación es diferente pues su “Dios o Naturaleza”, infinito y positividad plena, no es trascendente sino immanente. En este sentido es tanto *naturante* como *naturado*. A diferencia de Leibniz, la potencia creadora de Dios o Naturaliza es infinita y no constreñida por nada, pues, en Spinoza la potencia de Dios es lo mismo que su esencia. Sin embargo, en la medida en que su libertad no consiste en un acto voluntario, en el sentido de una elección indeterminada y arbitraria, sino en hacer lo necesario según su esencia, su autocreación eterna es libre en tanto autodeterminada, de manera que se sigue de allí que “las cosas no pueden haber sido producidas por Dios de ninguna otra manera o en ningún otro orden que como lo han sido”. La comprensión de la libertad divina como autodeterminación antes que como voluntad, conjuntamente con el carácter eterno de Dios, impiden pensar al Dios de Spinoza como un Dios que persiga fines, pues esto supondría un tipo de acción electiva y transitiva entre medios y fines que ocurra *dentro* del tiempo. Así pues, como señala Hampshire,

el universo creado (*Natura Naturata*) es la expresión necesaria de la naturaleza esencial de Dios; carece de sentido concebir la potencia creadora de Dios o la Naturaleza (*Natura Naturans*) como si consintiera la posibilidad de crear mundos distintos del real y efectivo, pues ello implicaría que Dios en cuanto creador (*Natura Naturans*) no es coextensivo con lo creado (*Natura Naturata*) e idéntico a ello, lo posible no puede ser más amplio que lo efectivo, en el sentido sostenido por Leibniz de que el mundo efectivo es uno entre los posibles; el mundo real y efectivo es el único posible (1982, pp. 40-41).

La interpretación que hace Malebranche de Descartes en relación a la coincidencia o no del orden de la creación y el orden de la conservación acentúa, según Merleau-Ponty (1995, p.29), la orientación de Descartes hacia un positivismo Spinozista, pues Malebranche sostiene, en última instancia, que

³ Merleau-Ponty dice que las razones de Leibniz son “intrínsecas al mundo y no tan queridas por Dios” (1995, p. 28). En este sentido, Escobar Viré (2011, p. 124) sostiene: “por paradójico que parezca, creo que el Dios leibniziano termina siendo bastante parecido al de Spinoza: un Dios que tal vez no sea “ciega necesidad”... pero que al fin de cuentas, no puede hacer nada distinto de lo que hace”.

es necesario que el principio u orden con el que Dios creó el mundo sea el mismo que el de su conservación, es decir, que las leyes del movimiento por las que Dios conserva el mundo tal como es, tienen que haber estado presentes ya en la creación. La crítica de Descartes a la concepción aristotélica del movimiento mostraría también por su parte, la orientación del pensamiento cartesiano hacia un positivismo spinozista ya que expresaría su compromiso primario con la idea de un ser infinito y pleno, incapaz de contener no ser.

En todo este escenario, bien que configurado por Merleau-Ponty de manera extremadamente elíptica, hay un esfuerzo por no confundir las posiciones y acabar presentando un Descartes equivalente a Spinoza. En este sentido, Merleau-Ponty recuerda un pasaje de los *Principios* (Parte IV, arts. 205 y 206) en que Descartes admite que Dios podría haber creado el mundo de manera totalmente diferente a como lo pensamos (lo que pensamos: que ha usado el mismo orden que detectamos en las leyes de la naturaleza) pues no es posible para el entendimiento humano finito saber a ciencia cierta qué medios usó Dios para producir el mundo. Hecha esta aclaración, sin embargo, lo que le interesa a Merleau-Ponty de ese pasaje es que Descartes sostiene allí que, con todo, tenemos una “certeza moral” de que la creación del mundo ha ocurrido conforme a las leyes de la naturaleza, la cual es comparable a la que tiene alguien que descifra el significado de un texto escrito en una lengua desconocida. Así, en Descartes la inescrutabilidad de los fines de Dios, en el sentido de la razón o racionalidad de su entendimiento creador, es en cierto punto relativizada –bien que nunca negada– por la capacidad demostrada por el entendimiento “descifrador” humano, cuyas explicaciones poseedoras de una “certeza más que moral”, con todo, se apoyan en la bondad y veracidad divinas. La sugerencia cartesiana de que la captación del orden causal que rige la naturaleza nos acerca a un “casi” desciframiento del designio divino puede considerarse, ahora, como la cara inversa de la operación previa de extracción de los rasgos del mundo de la noción de Dios como Ser infinito y plenamente positivo.

En suma, hemos visto que, según Merleau-Ponty, la noción antigua de una productividad de la naturaleza se halla cifrada, en los cartesianos, en la productividad de Dios como ser infinito y positivo. Luego, lo que surja de éste deberá ser también necesario y, si no infinito, al menos indefinido. La contingencia y la virtualidad de los posibles, en tanto entrañan visos de no-ser, son eliminadas o indirectamente canceladas en aquellas posiciones luego

de haber sido consideradas. Es esta consecuencia necessitarista –según la denominación de la historiografía de la filosofía centrada en la Modernidad– la que Merleau-Ponty denuncia en *La nature* como el “positivismo” de los cartesianos. Como quedará aún más claro *Le visible et l’invisible* su crítica estriba en que tal positivismo es la consecuencia del compromiso de los cartesianos con una noción de infinito que es, en verdad, producto del análisis, i.e. un infinito de idealización, tal como lo denomina en *Le visible et l’invisible* –y no con un cabal pensamiento del infinito, el cual, para ser auténtico, debe ser siempre aquello que nos excede y rebasa, i.e. “Infinito negativo”– por lo tanto, sentido o razón que son contingencia” (Merleau-Ponty, 2007, p. 221).

La segunda inspiración cartesiana. La reintroducción de la finalidad en la ontología del existente Merleau-Ponty sostiene que, sin negar la primera concepción de la naturaleza, Descartes mantiene “al lado” la originalidad del mundo efectivamente real, la extensión realizada, que manifiesta el mundo tal como lo percibimos por los sentidos. Bajo esta segunda acepción de naturaleza el espacio cambia: deja de ser el espacio pensado por el entendimiento puro, extensión inteligible, homogénea, que goza de una “unidad espiritual” para pasar a ser el espacio percibido por los sentidos, que ya no se presenta como extensión matemática homogénea sino como partes yuxtapuestas y que en tal sentido despertará el esfuerzo cartesiano puesto en la explicación mecanicista. Y sin embargo, ya en este nuevo marco, la experiencia del “cuerpo que llamo mío” vendrá a tensionar la idea de la extensión real como partes yuxtapuestas, exigiendo una nueva consideración del espacio como espacio vivido desde mi interior. Así, la segunda inspiración cartesiana sobre la naturaleza se traducirá en una ontología no ya del objeto sino del existente. En este sentido y correlativamente, la doble concepción de naturaleza en Descartes se corresponde con dos modos de comprender al hombre: por un lado, el hombre es entendimiento puro y luz natural, capaz de captar mediante éste la esencia de mundo, que es creación de Dios a su imagen, es decir, igualmente plena, actual, pura positividad y homogeneidad; por otro, el hombre no es más entendimiento puro sino unión del alma y el cuerpo, cuya fuente de verdad no es más la luz natural sino la inclinación natural, en virtud de la cual la experiencia del cuerpo que llamo mío habilita una experiencia del mundo y del propio cuerpo no ya como extensión inteligible sino como extensión real sujeta a fines. Así, sostiene Merleau-Ponty, “el pensamiento esencialista estaba inspirado por

la idea de causa, es decir, de Dios como un ser antecedente, mientras que la ontología del existente está comandada por la idea de finalidad, según la cual el alma está hecha para el cuerpo y el cuerpo para el alma” (1995, p. 173). En efecto, la connivencia del alma y el cuerpo en la sensación, manifiesta un vínculo entre el alma y el cuerpo en el que uno y otro funcionan como medio a fin, y en la que el alma ya no puede ser pensada como dueña absoluta de lo que en ella sucede ni en propio cuerpo como un mero agregado de partes. Piénsese, por ejemplo, en la restricción cartesiana de la analogía del piloto en la nave, que pone de manifiesto la dimensión fenomenológica de la sensación y su localización corporal a los fines de la conservación del compuesto. O en el “juicio natural” que según Descartes se halla involucrado en la percepción de la distancia y que Merleau-Ponty ha analizado en reiteradas ocasiones como un caso que pone en cuestión la idea de la percepción sensorial como un juicio o acto del alma, y que en verdad, para Merleau-Ponty “es todo lo contrario a un juicio” (1995, p. 173), debido a que en ella se halla involucrada una dependencia inadvertida del alma respecto de las disposiciones corporales, expresando, por un lado, un exceso que rebasa la absoluta conciencia del alma en tanto *res cogitans*, debido al carácter inadvertido con que se da, para ésta, su dependencia respecto del cuerpo, y que representa, en todo caso, la presencia de una unidad funcional entre cuerpo y alma, en la que uno y otro funcionan como medio a fin. Así, sostiene Merleau-Ponty, “encontramos a nivel del hombre al menos una naturaleza que no presenta el carácter de objeto, que es para nosotros” (Merleau-Ponty, 1995, p. 35). Finalmente, el lazo de finalidad entre el alma y el cuerpo no sólo se constata en estos casos sino, paradigmáticamente, en el desconcierto que genera en Descartes los casos en que se reconoce un desajuste entre la sensación y la conducta que ésta incita, y la conservación del compuesto, tales como el caso del hidrópico que, sintiendo sed, desea beber, siendo que el agua lo daña. Para que el fenómeno de la enfermedad sea reconocido como un desajuste, falla o contradicción con el orden natural es condición que se presuponga el orden natural y en este caso, teleológico –la conservación del compuesto– como el suelo bajo el cual se piensa la acción solidaria entre el cuerpo y el alma. Desde este punto de vista, sostiene Merleau-Ponty recordando las palabras de Descartes, es un error de la naturaleza que el hidrópico quiera beber.

Frente a este caso, la solución cartesiana es delimitar un sentido de naturaleza finalista o “para nosotros” y un sentido de naturaleza “en sí”. Así,

mientras que el primero apunta al hombre en tanto compuesto, no dice nada que pueda tomarse por seguro en relación a las cosas, sólo desde el segundo se puede aspirar a decir con verdad que algo que está en las cosas, en tanto se limita a tomarme como intelecto puro. Desde el punto de vista de la naturaleza tomada como en sí, no puede afirmarse que haya defecto ni ausencia porque no hay, en general, finalidad sino mera causalidad extrínseca. Lo que significa que para Descartes, desde el punto de vista del entendimiento puro, esta naturaleza sensible aparece como privación, como imposible de ser comprendida, como un exceso que se resiste al entendimiento. Este modo de resolver la cuestión implica, para Merleau-Ponty, que Descartes renuncia a dar cuenta por una vía racional de la realidad del compuesto o de la unión. No se puede concebir el compuesto, sólo se puede vivirlo. Así, éste queda relegado a un irracionalismo de la vida como contrapeso de su racionalismo riguroso.

Con todo, para Merleau-Ponty no es menor el reconocimiento de que ambos registros coexistan al interior de las Meditaciones. Cada perspectiva posee su propia fuente, que constata su propia verdad (y falsedad): la luz natural y la inclinación natural. Desde la primera, ni la vivencia interior del cuerpo que llamo mío, ni la falla de la naturaleza en el hidrópico que busca beber poseen verdad, desde la segunda, es un error de la naturaleza que el hidrópico quiera beber y el espacio es un espacio vivido desde dentro, no siendo percibidas ni su homogeneidad e inteligibilidad ni su mero carácter de partes extra partes. Mientras que para algunos historiadores de la filosofía, como Guérault, la cuestión será hallar el modo de mostrar que es posible conciliar ambas perspectivas cartesianas, la posición de Merleau-Ponty será en este sentido más próxima a la de Alquié, para quien más allá del orden de las razones de Guérault, habría una simultaneidad del todo en la filosofía cartesiana que sería necesario captar. El punto aquí, para Merleau-Ponty, no es tanto resolver la contradicción entre las dos concepciones de Naturaleza y la oscilación en las ontologías cartesianas, y en general, entre un polo “positivista” y un polo “negativista” en el pensamiento occidental, cuanto tomar una cabal visión de la totalidad, pues en ella, en su propia inestabilidad, radica algo que no expresa meramente una inadvertencia por parte de los filósofos sino una dificultad que tiene su fundamento en el ser mismo (1969, p. 100).

La no coincidencia de las enseñanzas del entendimiento puro y las enseñanzas de la naturaleza como inclinación natural y la vacilación cartesiana

respecto de sus explicaciones del cuerpo humano, delatan una cierta indecisión en el propio Descartes y, en cualquier caso, muestran su intuición de lo negativo, de una verdad del ser que no se deja traducir a comprensión clara y distinta y que sin embargo, es, no bajo la forma de la luz sino como oscuridad, como la irrupción de un aspecto del ser que se resiste y excede al entendimiento. Esa intuición cartesiana, presente en la inestabilidad misma de su pensamiento, es –consideramos, el in-pensado que Merleau-Ponty halla en el mundo cartesiano, tanto en el sentido de lo que ha permanecido como no tematizado y excluido de una posible reflexión en aquellos, como en el sentido de lo inquieta, mueve y suscita la propia reflexión de Merleau-Ponty.

Bibliografía

- Alquié, F. (1957). *Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes. Descartes, Cahier de Royaumont. Philosophie 2* (pp. 10-71). Paris: Editions de Minuit, 10-71.
- Descartes, R. (1980). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Escobar Viré, M. (2011). El argumento ontológico, la necesidad absoluta y el problema de la contingencia en Leibniz. *Revista latinoamericana de filosofía*, 37(1), 97-125. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532011000100004&lng=es&tlng=es.
- García, E. (2006). El entrelazamiento de la naturaleza y el artificio: Merleau-Ponty y las filosofías de la physis. *Areté. Revista de Filosofía*, 18(1), 51-76.
- Guérout, M. (2005). *Descartes según el orden de las razones* (Tomos I y II). Caracas: Monte Avila.
- Hampshire, S. (1982). *Spinoza*. Madrid: Alianza.
- Larison, M. (2016). *L'Être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Mimesis.
- Mendonça, M. (2013). O estatuto da causa final em Leibniz. *Cultura*, 32. Recuperado de <http://cultura.revues.org/2008>
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*. Buenos Aires: Proteo.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.

- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France. Suivi des Résumés de Cours Correspondants de Merleau-Ponty*. Paris: Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Altaya.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Madrid: Encuentro.
- Merleau-Ponty, M. (2007). *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail*. France: Gallimard.

Ciencia, filosofía y naturaleza en el último Merleau-Ponty

Andrea Vidal

En el presente trabajo señalaremos, en la obra merleau-pontiana, la identificación de ciertos mitos acerca de la ciencia y de la filosofía, por un lado; y por otro, daremos cuenta del reconocimiento de que aunque ambas esferas del pensamiento atraviesen una fuerte crisis en el análisis de Merleau-Ponty, de dicha crisis pueden salir, paradójicamente, juntas. Veremos su posición respecto de ambas cosas, los mitos y la crisis, en el marco de la búsqueda de una nueva ontología en los trabajos pertenecientes al último período de este autor. Para ello, recurriremos aquí a sus últimas consideraciones sobre la noción de la naturaleza y, específicamente, a la influencia de A. N. Whitehead en ellas.

Los mitos de la ciencia y la filosofía

En “*Le philosophe et la sociologie*”, publicado en *Signes* (2001, pp. 159-183), Merleau-Ponty sostiene que hay dos mitos, uno respecto de la ciencia y otro respecto de la filosofía, que son oscurantistas e impiden salir de la crisis en la que ambas disciplinas se hallan.

Por un lado, el mito de la filosofía. En este mito, la filosofía es presentada como filosofía positiva: una afirmación, no una interrogación. Es la filosofía una afirmación autoritaria además: la de la autonomía absoluta del espíritu (2001, p. 160). La filosofía positiva mítica consiste en un cuerpo de saberes, doctrinas, por el cual se asegura a un espíritu separado el goce de sí mismo y de sus ideas. Es una filosofía cerrada, universalista, cuyas ideas representan el mundo (un mundo también él cerrado, el “Gran Objeto”), que es lo otro del Espíritu (el “Gran Espectador”). Es el mito del idealismo.

Por otro lado, el mito del saber científico. Según este mito, el científico se ocupa de registrar los hechos, las cosas de las que el mundo está compuesto. Su saber se enfrenta (desde afuera) a un universo cerrado de hechos e inserta en ellos ideas que inventa, constructos, para interpretar esos hechos (2001, p. 160). Es el pensamiento objetivo o el “cientismo”.

Estos dos mitos son, para Merleau-Ponty, a la vez “antagonistas y cómplices” de las consecuencias oscurantistas que se derivan de la separación entre corpus de hechos o cosas y corpus de ideas. Merleau-Ponty combate esta separación (que se remonta al dualismo mente/cuerpo, espíritu/materia, sujeto/objeto) perjudicial tanto a la filosofía como al desarrollo de la ciencia (2001, p. 165). Sostener esta separación, esta bifurcación, es sostener que las dos perspectivas (filosófica y científica) sólo alcanzarán la certeza cuando se ignoren entre sí. De allí la gran resistencia hacia las investigaciones “mixtas”, cuando en realidad, tanto el científico como el filósofo piensan su experiencia y su mundo: ambas partes de esta experiencia que comienza con nuestra primera percepción.

Según Merleau-Ponty, “bajo el nombre colectivo de ciencia no hay otra cosa que una organización sistemática, un ejercicio metódico (...) de esta misma experiencia” (2001, p. 165). Es verdad que para este autor el pensamiento científico es de sobrevuelo, objetivo, operacional, manipulador, esquemático. Pero está orientado “hacia la misma verdad cuya exigencia es establecida en nosotros por nuestras primeras experiencias” (2001, p. 165), y tal orientación constituye ese conjunto diferenciado de medios de percibir, imaginar y vivir en los cuales consiste la ciencia como práctica cognoscitiva. Separar los ámbitos de la ciencia y la filosofía *rigurosamente*, ignorar lo que cada uno expresa de la experiencia y del mundo, convertirlos en adversarios, es instituir una reproducción de esos mitos perjudiciales.

Ahora bien, dicho esto, se sigue que para este autor el remedio al oscurantismo no puede consistir en iluminar a la ciencia oponiéndole “una filosofía o saber filosófico verdadero”. La fuerza destructiva del irracionalismo del oscurantismo se combate confrontando ciencia y filosofía con una experiencia integral, lo que conduciría, según Merleau-Ponty, a sostener la tesis de un involucramiento recíproco entre ciencia y filosofía (*‘enveloppement réciproque’*,

2001, p. 166).¹ De acuerdo a esta tesis, el papel de la filosofía no sería el de iluminar pero tampoco lograr la compatibilidad de sus afirmaciones con las científicas. Al no pretender ser ese mítico saber positivo, el rol de la filosofía sería el de “la vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber” (2001, p. 179). La fuente de todo saber, en este texto, es definida como “la naturaleza en nosotros, los otros en nosotros y nosotros en ellos”.

La crisis de la ciencia y de la filosofía: búsqueda de una respuesta

En el primer curso que dicta en el *Collège de France* sobre el concepto de naturaleza (1956/57), Merleau-Ponty indagará, entonces, en esa fuente de todo saber (1995). Analizará, en primer lugar, las variaciones de la noción de naturaleza en la historia de la filosofía. Al hacerlo, da cuenta de: 1) el elemento finalista en las ideas de naturaleza de Aristóteles y los estoicos, 2) la idea de naturaleza como puro objeto o ser totalmente exterior al hombre, de Descartes y los cartesianos, 3) la concepción humanista de la naturaleza en Kant y en Brunschvicg, 4) la concepción romántica de la naturaleza en Schelling y su diferencia con la noción de naturaleza de Hegel y de los marxistas para, finalmente, detenerse en las ideas de la naturaleza como aparecen en Bergson y en Husserl.²

Para Merleau-Ponty, esta “historia filosófica” de la idea de naturaleza formula ciertos problemas. En las distintas variaciones de esta noción encontrará las dificultades y consecuencias, a través de diversos modos de reforzamiento, de los mitos señalados anteriormente. Es una historia, la de esta noción, que nos ilustra sobre el origen, o la recaída, del problema del dualismo, o de la reducción al intelectualismo o al realismo (léase idealismo/empirismo – materialismo). En definitiva, deja sin considerar un “resto”, un “residuo” del ser, al abordar el “fenómeno de la producción natural”: la Naturaleza se resiste a sus caracterizaciones. Incluso al considerar la naturaleza como “englobante”, de lo cual encuentra indicios en Schelling, Bergson y Husserl,

¹ Según Merleau-Ponty, esta tesis se deduciría de la tesis del paralelismo psico-fenomenológico de Husserl, que sostiene que a cada afirmación de la psicología se correspondería una afirmación de la fenomenología (a pesar de conservar una diferencia rigurosa entre ciencia y filosofía) (2001, p. 166).

² Este recorrido se desarrolla en *La nature* (1995, pp. 21-39) (primera parte del primer curso sobre el Concepto de Naturaleza).

se enfrenta al problema del pasaje de la experiencia vivida al pensamiento, el del pasaje del mundo percibido al mundo del conocimiento, el cual parece implicar una pérdida o un olvido de lo original. Un residuo resistente. Este problema del residuo tendrá como soluciones tentativas las del mecanismo, finalismo, el olvido del problema, el naturalismo radical, la causalidad hipérfísica: intentos fracasados de soluciones, y rechazados por nuestro autor.

Merleau-Ponty no puede dejar de reconocer el artificialismo en las concepciones heredadas de la naturaleza. Sin embargo, hay riesgos que debe enfrentar la filosofía si contrapone todo pensamiento (como artificial) al orden de la vida (entendido como natural): corre los riesgos del irracionalismo, del mutismo o bien, de la restauración mítica para evitar la destrucción de la filosofía. Es decir, el riesgo del silencio escéptico, de la constatación de lo irreductible puede dar paso a recaídas en filosofías dualistas o monoculares, como la de espiritualización de lo natural y con ello, a una filosofía opuesta y rival a los desarrollos científicos, que desembocaría en una “guerra de culturas” como la que se dio luego del famoso desacuerdo público entre Einstein y Bergson y de la que todavía sufrimos las repercusiones.³

Para Merleau-Ponty, sin embargo, la salida a la crisis puede darse por medio de una filosofía concreta, una filosofía “que rehabilite lo sensible”, es decir, la filosofía en tanto pensamiento que no está separado de la experiencia del mundo sensible, y la cual no debe entenderse como una reafirmación de cierta positividad que diera cuenta de lo verdadero de manera directa. Más bien, sostendrá este autor, no se trata de una lucha entre la filosofía y sus adversarios, “sino de una filosofía que quiere ser filosofía siendo no filosofía – de una “filosofía negativa” (o) (...) a filosofía” (1996, p. 275).⁴ Una filosofía

³ De la misma da buena cuenta el volumen de *Revista de Occidente* (2010) dedicado a “La guerra del tiempo. Einstein, Bergson, Poincaré: un debate científico y filosófico”. Ver, por ejemplo, el artículo de Jimena Canales allí publicado titulado “¿Guerras de la ciencia? Los tiempos de Einstein, Bergson y Heidegger” (pp 71-90). El debate entre Bergson y Einstein tuvo lugar en la Sociedad Francesa de Filosofía el 6 de abril de 1922. Merleau-Ponty da cuenta de su posición en la discusión Einstein-Bergson en su artículo “Einstein et la crise de la raison” en *Signes* (1960), pp. 312-321.

⁴ Así comienza el curso *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel*, dictado en el *Collège de France* en 1960-1961: “Il ne s’agit pas de lutte entre philosophie et ses adversaires (positivisme), mais d’une philosophie qui veut être philosophie en étant non-philosophie – d’une “philosophie négative” (au sens de “théologie négative”), qui s’ouvre accès à l’absolu, non comme “au-delà”, second ordre positif, mais comme autre ordre qui exige l’en-deçà, le doublé, n’est accessible qu’à travers lui – la vraie

que pueda dar cuenta de ese pasaje mencionado no sería una filosofía positiva, ni representacionista, sino una filosofía negativa de la filosofía clásica y que eche mano del variado campo de la no filosofía, donde se piensa y se expresa lo impensado en la filosofía tradicional. Dentro de ese campo variado de la no filosofía que hace filosofía sin quererlo, encontramos –y en ella nos enfocaremos en este trabajo– a la ciencia.⁵

La filosofía debe entonces, para repensar la idea de naturaleza y con ella una ontología, por fuera de las categorías representacionistas del pensamiento separado típico de la filosofía clásica, interrogar a la ciencia (Merleau-Ponty, 1995, p. 119). No para solicitarle a la ciencia una nueva concepción de la naturaleza ya hecha y que estaría siendo aplicada con coherencia en las actuales teorías y experimentaciones científicas. Sino porque filosofía y ciencia piensan ambas la naturaleza: para hacerlo parten de la experiencia, aunque la expresen cada una a su modo, y porque, además, todas las formas de pensamiento y expresión para Merleau-Ponty son solidarias.⁶ Para dar fundamento a la filosofía no hace falta arruinar a las ciencias, ni arruinar la filosofía para fundar las ciencias (2001, p. 159). Pero especialmente, porque “toda ciencia segrega una ontología” y “depende de nosotros ponernos de acuerdo y hacer que la filosofía y la ciencia sean ambas posibles” (2001, p. 159).⁷ Una forma es encontrar en la ciencia qué artificios caducos eliminar, qué concepciones de la naturaleza ya han sido falseadas por esa experiencia “más reglada” y “más sistemática” del mundo en que vivimos en la que consiste la ciencia (experiencia, aunque derivada, experiencia al fin), qué supuestos operan y qué tensiones existen en la ontología implícita en la ciencia actual. Como sostiene Merleau-Ponty, la ciencia hace “descubrimientos negativos”, los cuales sin ser filosofía, no son extra filosóficos. Estos descubrimientos le

philosophie se moque de la philosophie, est aphilosophie”, en Merleau-Ponty (1996, p. 275).

⁵ Por supuesto, el arte será la dimensión preponderante dentro de este campo no filosófico, pues es en el “pensamiento fundamental del arte” donde esa expresión del mundo sensible y del ser pre-objetivo se dará de una manera fundamental, más “profunda”. Dejamos en este trabajo de lado el arte para enfocarnos en la ciencia, pero destacamos la preeminencia del mismo sobre los otros modos de expresión.

⁶ En este artículo (El filósofo y la sociología) se refiere a las ciencias del hombre, pero puede extenderse a la ciencia en general (2001, p. 159): “toutes les formes de pensé sont d’une certaine manière solidaires”.

⁷ Traducción nuestra para ambas citas.

sirven al filósofo, quien ve por las espaldas del científico lo que éste no ve por sí mismo.⁸

Una segunda parte del primer curso sobre el concepto de naturaleza dictado por Merleau-Ponty en el *Collège de France* está dedicado, entonces, a la ciencia moderna y la idea de naturaleza. Merleau-Ponty considera necesario indagar en las nuevas formulaciones de la ciencia actual, que él llama moderna (se refiere a los desarrollos entendidos como revolucionarios de la ciencia desde fines del s. XIX hasta mitad del s. XX), para poder dar cuenta de una noción de naturaleza adecuada en vistas a responder a la crisis tanto de la filosofía como de la ciencia. La última parte del curso, luego de hacer un recorrido por la física moderna, estará dedicada a la noción de naturaleza en la obra de A. N. Whitehead.

Whitehead y la noción de naturaleza

No nos centraremos en la diferencia entre filosofía clásica y moderna que desarrolla la segunda parte del curso sobre el concepto de naturaleza, sino que nos enfocaremos aquí en la importancia de la concepción de la *naturaleza* en la etapa metafísica o de la filosofía procesual de Alfred North Whitehead que influye en Merleau-Ponty. Merleau-Ponty lee a Whitehead de manera fragmentaria, además de por intermediación de Jean Wahl.⁹ Con esto queremos decir que no hay una lectura directa completa de la obra whiteheadiana. Merleau-Ponty se acerca a una concepción metafísica, procesual, del ser, que incluye una nueva noción de “naturaleza”, en los siguientes textos de Whitehead: *El Concepto de Naturaleza* (como llamó Merleau-Ponty luego a sus cursos concernientes a la problemática) y *Naturaleza y Vida*.¹⁰ Esto nos señala de por sí algunos problemas, tal vez no insolubles: dichos textos

⁸ No porque el científico no pueda, sino porque al ser científico, lo que hace es “capturar” el ser en sus experimentos, tirar una red conceptual, un modelo, y capturar una respuesta; en cambio el filósofo “ve”. Ver no es definir ni capturar. Es otro modo de expresión: la visión es estilo: “Visión es estilo. Entendiendo por visión una divergencia (*écart*), una manera de no ser todo. Así pues, hay creación aunque nada esté hecho de todas las piezas”, traducción nuestra (1996, p. 218).

⁹ Merleau-Ponty lee a Whitehead por intermediación del texto de Jean Wahl, titulado *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, publicado en 1932 por Vrin.

¹⁰ En español, podemos consultarlas en las siguientes ediciones: *El concepto de naturaleza*, 1968, traducción de Jesús Díaz; *Naturaleza y vida*, 1941, traducción, notas y prólogo de Risieri Frondizi.

pertenecen a los que los especialistas designan como diferentes “períodos” en la obra de Whitehead, o al menos, que presentan diferencias conceptuales no menores.¹¹ La gran ausencia es la lectura de la obra más importante al respecto redactada por Whitehead: *Process and Reality*, obra que pertenece al período metafísico de la producción de Whitehead (1978).

En el concepto de naturaleza que finalmente hace suyo Merleau-Ponty, según afirma Walton (2015, 196-214), confluyen diversas fuentes. Entre ellas, y siguiendo a Walton, se encuentra la noción hegeliana de universal de razón y la noción husserliana de *Ineinander* –uno-en-otro o entramado–. Una tercera raíz –decididamente la más importante, decimos nosotros¹², no Walton– aparece en la noción de “overlapping” que fue introducida por A. N. Whitehead en su filosofía de la naturaleza y metafísica, y que es mencionada por Merleau-Ponty en el curso mencionado de *La nature* con especial referencia a la obra *The Concept of Nature* del pensador inglés. Es nuestro propósito detenernos especialmente en la tercera fuente que Merleau-Ponty toma para su nueva concepción de la naturaleza, a fin de analizar algunos aspectos fundamentales de la concepción whiteheadiana que son subrayados por Merleau-Ponty y están vinculados con la noción de “overlapping” que converge con su noción de “empiètement” –traspasamiento, desborde e intrusión.

Las nociones de *espacio, tiempo, vida y naturaleza* en la filosofía procesual de Whitehead son clave, creemos, para el desarrollo de la ontología de la carne o del ser salvaje –propia de las investigaciones del último Merleau-Ponty–, la cual no se entiende sin esta influencia.¹³ Es el punto de partida en común de estos dos autores lo que nos limitaremos a señalar aquí: tanto

¹¹ Por ejemplo, Lowe (citado por Walton, 2015, p. 201-202) señala 3 períodos: 1) la etapa de las obras matemáticas (1891-1913); 2) la etapa de la filosofía de la ciencia natural (1914-1923); y 3) la etapa metafísica de la filosofía del organismo (1924-1947). Así, Merleau-Ponty solo hace referencia a una obra del segundo período (*The concept of nature*) y a dos conferencias del tercer período (además de *Naturaleza y Vida* hay referencias a *Science and the modern world*, también de 1933), sin haber tenido acceso a la más importante de sus obras de la última etapa.

¹² Como también lo sostienen Hamrick y Van der Veken (2011).

¹³ En una nota de trabajo de *Lo Visible y lo invisible* encontramos esta anotación: “El Ser en bruto o salvaje = mundo percibido” (2010, p. 153) lo cual nos refuerza la idea del valor ontológico de la percepción (como se sostiene en Whitehead en las obras del período procesual –ontología relacional– de su filosofía).

Whitehead como Merleau-Ponty toman los últimos desarrollos de la ciencia de su tiempo para hacer sus planteos ontológicos.¹⁴ Es la ciencia la que pone de relieve la incoherencia de la ontología y la teoría de conocimiento tradicionales. Buscan en la ciencia, así, la “expresión” de algo que la filosofía tradicional no puede expresar.

En la segunda parte del primer curso referido a la naturaleza dictado por Merleau-Ponty distingue entre “ciencia cartesiana” y “ciencia moderna”, para señalar que ésta última vive aún en un “mito” cartesiano (que llamará del *kosmos théoros* más adelante¹⁵, así como también en *Lo Visible y Lo Invisible*¹⁶), pero ya “no en una filosofía cartesiana, puesto que sus principios han sido abandonados” (1995, p. 120)¹⁷. Lo mismo afirma Whitehead en todo el desarrollo contrapuntístico que hace en *Naturaleza y Vida* –texto al que nos limitaremos en este trabajo– entre los principios fundamentales de la vieja “ciencia del sentido común” (que defiende una doctrina de la naturaleza entendida como complejo de hechos aislados con meras relaciones espaciales) y los del “pensamiento científico moderno” (s. XIX-XX), que se definen negativamente, por el abandono uno a uno de

¹⁴ Merleau-Ponty lo señala de este modo en sus cursos: “Cette idée de la Nature, nous allons essayer de la préciser en demandant secours aux sciences” (op. cit., p 119), así como en los textos del mismo período redactados para ser publicados, como *El Ojo y el Espíritu*, el cual comienza con una distinción entre la ciencia “clásica” (que responde a una ontología cartesiana) y la “ciencia fluyente” (moderna) “que se comprende a sí misma, y no reivindica para sus operaciones ciegas el valor constituyente que “los conceptos de la naturaleza” podían tener en una filosofía idealista” (p. 10) o más claramente en *Lo Visible y lo Invisible*, donde señala que la ciencia no trata de frente las cuestiones que son asunto de la filosofía (por ej., qué es el ser, la naturaleza, la historia, otro hombre, un acontecimiento) pero que “las trata lateralmente, por la manera en que inviste su “objeto” y progresa hacia él. Y no vuelve inútil, sino que exige, por el contrario, un esclarecimiento ontológico en lo que las concierne. (...) el físico enmarca en una ontología objetivista una física que ya no es así. Habría que agregar que sucede lo mismo con el psicólogo. “[Es por ello que] “sorprende ver a un físico, que ha liberado a su propia ciencia de los cánones clásicos del mecanicismo y del objetivismo, retomar sin vacilaciones, apenas pasa al problema filosófico de la realidad última del mundo físico, la distinción cartesiana de las cualidades primeras y las cualidades segundas” (Merleau-Ponty, 2010, p. 35).

¹⁵ En los cursos aparece la mención al *kosmos théoros* en *La Nature*, cap. 2 de la segunda parte del primer curso, (1995, p. 141).

¹⁶ Allí aparece señalado como prejuicio precientífico: “(...) la ontología del *kosmothéoros* y de su correlativo, el Gran objeto, es la que hace el papel de prejuicio precientífico” (Merleau-Ponty, 2010, p.27).

¹⁷ “La science vit encore en partie sur un mythe cartésien, un mythe et non une philosophie car, si les conséquences demeurent, les principes sont abandonnés” (Merleau-Ponty, 1995, p. 120).

aquéllos principios (teniendo en la base una doctrina fluyente de la naturaleza) (Cf. Whitehead, 1941).¹⁸

Whitehead señala insistentemente, al hacer esta contraposición, que persiste un entrelazamiento esporádico de lo antiguo y de lo nuevo en el pensamiento moderno. Esto produce, tal como sostiene Merleau-Ponty cuando habla de “crisis”, una “completa confusión” en el pensamiento científico, en la cosmología filosófica y en la epistemología (Whitehead, 1941, p. 39). Señala Whitehead en *Naturaleza y Vida* que, por ejemplo, “los supuestos de la física de ayer permanecen en la mente de los físicos, a pesar de que sus doctrinas explícitas, tomadas en detalle, los niegan” (1941, p. 38) lo que lleva a que el pensamiento moderno, negando los principios antiguos, retenga tenazmente las conclusiones generales de la doctrina de la ciencia clásica considerada en su totalidad (1941, p. 39).

La cuestión básica filosófica de la que dará cuenta Whitehead para hacer esta contraposición es la cuestión del ser. La concepción estática del ser (que se remonta hasta Parménides, pero que se impone en ciencia con el racionalismo sustancialista de la modernidad) se contrapone en *Naturaleza y Vida* a la concepción fluyente del ser. Una de sus tesis será que las categorías estáticas del pensamiento (los mitos, según el análisis merleau-pontiano) han impedido, tanto al hombre de ciencia como al filósofo, atrapar en sus conceptualizaciones las notas fluyentes del ser, presentes en los nuevos desarrollos de la ciencia de principios del siglo XX. El ser fluyente ha sido incluido en las filosofías continentales de principios del siglo XX como centro de la realidad humana. Sin embargo, la separación entre ciencias humanas y ciencias físicas ha significado un descuido de la realidad fluyente del ser físico y solo se la ha atendido en lo relativo al ser espiritual.

Lo que intenta Whitehead es, entonces, reunir o recoger en una nueva concepción de la naturaleza y la vida las conclusiones de la ciencia natural y las sugerencias de la filosofía contemporánea, dado que por caminos diferentes han llegado a conclusiones semejantes: que todo ser escapa a su conceptualización en esquemas estáticos, tanto el ser físico como el ser espiritual. Este propósito va de la mano con la tesis del involucramiento recíproco sostenida por Merleau-Ponty, señalada más arriba.

¹⁸ Desarrollo contrapuntístico que hemos analizado en “Ciencia, naturaleza y vida según Whitehead”, trabajo publicado en 2015 en *las Actas de las X Jornadas de Investigación en Filosofía – UNLP*, al cual seguimos, retomamos y ampliamos en el presente escrito.

Whitehead llamará “ciencia del sentido común” a la concepción general de la naturaleza, imperante en la ciencia de los siglos XVI y XVII, porque presupondría una concepción general del “universo del sentido común” (1941, p. 31) y expresaría amplias verdades sobre el mundo que nos rodea (el mundo científico y el mundo de la vida ordinaria de la humanidad). Pueden resumirse sus supuestos en uno central: la doctrina de la naturaleza como un complejo de hechos que se basta a sí mismo y carece de sentido. Esto es, se trata de un supuesto es solidario con la autonomía de las ciencias físicas. Esta doctrina de la naturaleza sostenida por la “concepción del sentido común” y la ciencia moderna puede detallarse en los siguientes puntos: (a) la naturaleza está compuesta de cosas permanentes, o partículas con identidad permanente, (b) que se mueven en un espacio vacío, inmutable, homogéneo –en (c) un tiempo entendido como sucesión de instantes– y (d) cuyo movimiento está regulado por ciertas “leyes del movimiento” que implican que el único cambio o relación entre estas partículas es de índole espacial o de lugar. Por esta razón, es la geometría la ciencia que investiga la facultad que el espacio tiene de imponer relaciones a la materia, y por ello también, “materia” es un concepto sólo referido a la espacialidad, mera cosa extensa (con las características esenciales de masa, forma y movimiento), y mero sostén pasivo de cualidades. La ciencia clásica, la concepción del sentido común, para Whitehead, sostiene una doctrina de una naturaleza *muerta*, es decir desprovista de valores o sentido.

El punto es, según Whitehead, que a pesar de que esta concepción del sentido común expresa dimensiones centrales –aún hoy– en la vida ordinaria de la humanidad (en los tribunales, en los mercados, es decir, en las relaciones sociales), hay aspectos importantes del universo que ya no pueden expresarse en estos términos. Aspectos, específicamente, develados por las ciencias de la naturaleza y el pensamiento filosófico en lo que él llama el “pensamiento científico moderno” o en general “el pensamiento moderno”, el cual ha negado todos y cada uno de estos puntos de la doctrina de la naturaleza del sentido común o clásica. Los puntos explícitamente abandonados por la ciencia actual son los siguientes:

1. Elimina la noción de espacio vacío en tanto mero vehículo de interconexiones espaciales y entiende en cambio, al universo espacial como un campo de fuerzas, de actividad;

2. Como consecuencia de ello, surge inesperadamente la eliminación de las partículas de materia en tanto sostén de las propiedades físicas, puesto que la materia en la física actual se identifica con la energía, es decir, con pura actividad;
3. Se abandona la idea de un substrato pasivo (el cual estaría compuesto de partículas de materia siempre idénticas a sí mismas);
4. Se abandona la idea de un tiempo sucesión de instantes. En un instante, nada acontece.

En conclusión, el punto de vista moderno se expresa en términos de energía, actividad, diferencias vibratorias del espacio-tiempo. Todo ello lleva a un abandono del concepto de materia clásico. Además, para la concepción del sentido común o clásica, la noción de materia presupone la localización de cada partícula aisladamente en una región pasiva y estática, en relaciones espaciales con otras (lo que llama Whitehead la falacia de la simple locación o emplazamiento). En cambio, el concepto moderno de materia hace referencia a “un conjunto de agitaciones que se disuelve en su medio ambiente” (1941, p. 47), por lo cual es imposible la existencia de partículas separadas del resto y así el medio ambiente entra en la naturaleza de cada cosa. Citemos a Whitehead: “el hecho fundamental para la física de hoy es que el medio con sus peculiaridades se sumerge dentro del conjunto de agitación que llamamos materia y los conjuntos de agitaciones extienden su modalidad al medio ambiente” (1941, p. 47). Los conceptos fundamentales del nuevo punto de vista son los de actividad y proceso, por lo cual la noción de algo aislado (que se baste a sí mismo) desaparece de la física moderna. La naturaleza es, más bien, un “teatro de la interrelación de actividades” (Whitehead, 1941, p. 49) y en esta concepción, entonces, se eliminan las nociones de espacio, tiempo (en tanto sucesión de instantes o presentes lineales) y materia clásicas.

Sin embargo, como ya adelantamos, esta “ciencia actual” retuvo las conclusiones generales de la doctrina de la naturaleza clásica, lo que provocó la crisis aludida por Merleau-Ponty y una completa confusión según Whitehead, más teniendo en cuenta que las teorías que no presupongan implícitamente el punto de vista clásico son atacadas como ininteligibles por la comunidad de científicos y filósofos. Esto genera paradojas fuertes en ciencia.

Para Whitehead, la noción de partícula de materia aislada es una abstracción, y “una abstracción no es más que la omisión de una parte de la verdad.

La abstracción está bien fundada cuando las conclusiones derivadas de ella no están viciadas por la verdad que se ha omitido” (1941, p. 47). A ello ya se refería en *Process and Reality* cuando hablaba de “la falacia de concretez fuera de lugar” (*misplaced concreteness*): por dicha falacia, por dichas omisiones, es que se originan “*vacuous actualities*” o realidades vacías (como por ejemplo, las nociones de “sustancia” o “absoluto”). Por ello será necesario, estima Whitehead, “encontrar otro grupo de nociones que explique la importancia de esta concepción del sentido común pero que también explique sus relaciones con aquellos otros aspectos ignorados” (1941, p. 48) u omitidos por dicha concepción.

Este desarrollo contrapuntístico que hemos seguido es sólo la antesala a la noción de naturaleza whiteheadiana que tendrá en cuenta Merleau-Ponty en su historia de las variaciones de esta noción. La clave es, en el caso de Whitehead, no hacer de una nueva concepción de la naturaleza otra abstracción. Si para el pensamiento moderno la realidad está constituida por el proceso, la actividad, el cambio, si nada hay en un instante y un instante es meramente una agrupación de actividades, hay que darle contenido a la noción de mera actividad para no hacer de ella otra concepción muerta.

Whitehead partió de los desarrollos de la ciencia, consideró lo que la ciencia tenía para decir –algo paradójicamente– sobre la naturaleza. El punto es que toda ciencia, dirá Whitehead, es una abstracción de los fenómenos plenos de la naturaleza, y “toda abstracción desatiende el influjo de los factores omitidos en los factores observados” (1941, p. 53). Hay un peligro en sostener la autonomía de las ciencias especiales, naturales, frente a las cosmologías filosóficas, y el peligro para los científicos es el de caer inconscientemente en una especie de “fe sin fundamento” en una visión del mundo natural actualmente descartada. Si se está de acuerdo en que la naturaleza revela a la investigación científica únicamente actividades y procesos (y no ya sustancias), ello significa que la naturaleza es *full-blooded*, pletórica, no meramente fórmulas o una exangüe (*bloodless*) danza de categorías (1941, p. 54).

En la abstracción a la que se ha restringido a la naturaleza en las ciencias se ha suprimido toda referencia a la *vida*. En la transición de la concepción clásica del espacio y la materia (considerados conceptos fundamentales de las nociones del sentido común del s. XVI) a la concepción moderna de la naturaleza como proceso –sugerida por la actual física teórica– no ha habido

lugar para la pregunta por el *sentido* de esta actividad o proceso en la cual consistiría lo real: “¿actividad para qué? ¿Que produce qué? ¿Que implica qué?” (1941, p. 57).

El objetivo de Whitehead en su propia filosofía cosmológica o metafísica, es entonces analizar el concepto de *vida* para reunir dicho concepto con el de *naturaleza* e interpretar a ésta, así, como un *proceso creador viviente*. No sólo esto es consecuencia de su oposición a una autonomía de las ciencias especiales de una concepción metafísica o cosmológica, sino que al mismo tiempo es su manera de responder a la insuficiencia propuesta del positivismo de su tiempo, de la epistemología derivada de una lógica aristotélica, y a los dualismos que separan naturaleza de vida o naturaleza de espíritu. Por ello, la posición de la vida en la naturaleza será para Whitehead el “problema capital de la filosofía y de la ciencia”. La vida en la naturaleza es “el punto central de reunión de todos los esfuerzos del pensamiento sistemático, humanista, naturalista y filosófico” (1941, p. 57).

Ni la noción de naturaleza física ni la noción de vida “pueden ser entendidas si no se las reúne como elementos esenciales en la composición de las ‘cosas realmente reales’ cuyas interconexiones y características individuales constituyen el universo” (Whitehead, 1941, p. 63-64). Esta fusión de la naturaleza con la vida, es decir, esta fusión de la materia con el espíritu, lleva a Whitehead a la concepción de la naturaleza como un proceso de creación continua, que es la base de su metafísica.

Para sólo presentar –no podremos desarrollarlo en detalle– cómo lo llevará a cabo, señalaremos que en su concepto del proceso que llama “vida” Whitehead incluirá: (a) la absoluta auto-experiencia (*self-enjoyment*), individual, de un proceso de incorporación (que llama *prehensión*) en cada ocasión de experiencia, (b) la actividad creadora como perteneciente a cada ocasión de experiencia (la creatividad es entendida como “un proceso de explicitación en un ser real de elementos del universo que con anterioridad a ese proceso sólo existían como potencialidades sin realizar” (1941, p. 66), es decir, un proceso de propia creación en tanto transformación de lo potencial en actual) y (c) la finalidad (*aim*), es decir, “la exclusión de la ilimitada riqueza de potencialidades alternativas y la inclusión de ese definido elemento de novedad”, novedad que se entiende como la manera de tomar aquellos datos en el proceso de unificación. Es de remarcar que es la finalidad la directiva

del proceso creador, pero que la misma es inmanente: la finalidad pertenece a la vida y la experiencia pertenece al proceso.

Conclusiones

Hemos visto cómo en la formulación de la nueva ontología Merleau-Ponty se benefició de muchas fuentes, incluyendo la aquí desarrollada, una crítica de Whitehead al objetivismo científico y a la bifurcación de la naturaleza y a la ontología del objeto. Por más que Merleau-Ponty no comparta todas las consecuencias metafísicas a las que llega Whitehead, como sostienen Hamrick y Van der Vecken, lo que alinea la nueva ontología merleau-pontiana con la crítica whiteheadiana de la concepción “materialista” o clásica (2011, p. 53) en ciencia consiste en una visión común de la naturaleza como pasaje o proceso, su insistencia en considerar al pensamiento dentro de la naturaleza (contra el pensamiento de sobrevuelo y la ontología del espectador), su defensa de un sistema de relaciones internas (contra uno de relaciones externas), su concepción de la vida y el espíritu como emergiendo sin diferencia sustancial de la naturaleza y no como algo agregado a ella, y en fin, su rechazo de la simple locación, los dualismos mente/cuerpo o sujeto/objeto, la bifurcación entre cualidades primarias/secundarias, y del pensamiento representacional (Hamrick y Van der Vecken, 2011, p. 53).

Así como no existe para Merleau-Ponty la descripción científica objetiva de la ciencia como expresión acabada del ser natural, así tampoco existe una expresión acabada, universal, cerrada, positiva por medio del lenguaje filosófico. Es el mito destructivo de la verdad absoluta. No hay espectador absoluto ni objetos en-sí separados de cuyo encuentro podría derivarse la teoría verdadera, o la filosofía verdadera. La concepción de la naturaleza es la vía privilegiada para la investigación ontológica, aunque naturaleza y cultura sean, consideradas en sí abstracciones y deban entenderse como entramado de una en otra. La nueva ontología (implícita ya en la no filosofía, en la ciencia, en el arte, y el campo propiamente filosófico a explorar) es una ontología indirecta porque no presupone ya un sujeto cara-a- cara con su objeto, no supone una naturaleza toda ella frente al hombre quien podría así expresarla directamente, representarla, conceptualizarla, sino que se centra en la reversibilidad naturaleza-cultura, vida-pensamiento cuya expresión es lateral, alusiva, indirecta. Una ontología que no es de la substancia, ni del objeto ni del sujeto,

sino del *entre-deux*, de la relación. La filosofía no es un conjunto de saberes positivos, no es un conjunto de saberes siquiera, sino un cierto “saber oscuro” siempre en constante cuestionamiento de su propio suelo. Merleau-Ponty señala lo siguiente en el curso del *Collège de France* sobre *La Philosophie aujourd'hui*: “error de creer que la filosofía sean ideas. Es un campo de interrogación que no sabe ella misma lo que pregunta” (1996, p. 86).

Bibliografía

- Canales, J. (2010). ¿Guerras de la ciencia? Los tiempos de Einstein, Bergson y Heidegger. *Revista de Occidente 'La guerra del tiempo. Einstein, Bergson, Poincaré: un debate científico y filosófico'*, (353), 71-90.
- Hamrick, W. & Van der Veken, J. (2011). *Nature and Logos. A whiteheadian key to Merleau-Ponty's fundamental thought*. New York: SUNY press.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. París: Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Signes*. Paris: Folio essais.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Vidal, A. (2015). *Ciencia, Naturaleza y vida según Whitehead*. Trabajo presentado en *Actas de las X Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1-12. Recuperado de <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/x-jornadas-2015>.
- Walton, R. (2015). Momentos en el concepto de naturaleza: universalidad, entramado y traspasamiento. En L. Basso, y F. Giorigini (Comps.), *Actas de las XIV Jornadas Nacionales Agora Philosophica Merleau-Ponty en discusión*, 20 y 21 de noviembre de 2014 en la ciudad de Mar del Plata, (pp. 196-214). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Whitehead, A. N. (1941). *Naturaleza y vida*. Risieri Frondizi (Trad, notas y Prol.). Buenos Aires: UBA- FFyL- Instituto de Filosofía, Imprenta López.
- Whitehead, A. N. (1968). *El concepto de naturaleza*. J. Díaz (Trad.). Madrid: Gredos.
- Whitehead, A. N. (1978[1928]). *Process and Reality. An essay in cosmology*. Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-1928. New York: The Free Press.

La estructura metafísica de la carne: su expresión en la pintura

Graciela Ralón de Walton

*La sala cierra hoy. Y como regreso por última vez, quisiera ir y volver a ver un violeta, un verde o aquellos tonos azules, los cuales me parece que hubiese tenido que verlos mejor para no olvidarlos jamás. Y, por más que me haya tan a menudo detenido con una perfecta atención, la gran arquitectura coloreada de La mujer en el sillón rojo se revela tan difícil a memorizar como un número de varios decimales. Sin embargo, yo me había impregnado de él cifra por cifra. La conciencia de su presencia exalta mi sensibilidad hasta en el sueño, mi sangre la describe en mí, pero el lenguaje permanece al exterior sin que uno lo invite a entrar.
¿Te he hablado de ello?*

Rainer María Rilke, *Cartas sobre Cézanne*

En el curso dictado en 1958-1959 titulado “La filosofía hoy”, Merleau-Ponty caracteriza nuestro estado de no-filosofía a través de dos rasgos: crisis de la racionalidad en las relaciones entre los hombres y crisis de la racionalidad en nuestras relaciones con la naturaleza. Por no-filosofía el autor no entiende su anulación o desaparición sino que por debajo del campo instituido de la filosofía que es, precisamente, el que está en crisis, es necesario reconocer otros modos de pensamiento que lejos de eliminar la exigencia filosófica, la estimulan a buscar otras vías: “La filosofía encontrará ayuda en poesía, arte, en una relación mucho más estrecha con ellas, renacerá e reinterpretará así su propio pasado de metafísica –que no es pasado” (Merleau-Ponty, 1996, p. 39). De este reconocimiento, Merleau-Ponty ya había dado cuenta años anteriores cuando afirmaba que si bien la metafísica había sido

reducida, en primer lugar, por el kantismo “a un sistema de principios para la constitución del mundo científico y moral” y, luego, discutida en esta función por el positivismo, “sin embargo no ha cesado de llevar en la literatura y en la poesía una vida ilegal y los críticos la reencuentran ahí hoy” (1948, pp. 145-146).

Desde la perspectiva del fenomenólogo francés, la metafísica no es un sistema de conceptos contruidos para hacer menos sensibles las paradojas de la existencia, por el contrario, es la experiencia que hacemos de esas paradojas en todas las situaciones de la historia personal y colectiva y de las acciones a través de las cuales las asumimos y las transformamos en verdad. La mutua implicación del sí mismo y de las cosas, del yo y del otro, de lo visible y lo invisible inscriptos silenciosamente en la experiencia integral no puede ser resuelta mediante construcciones conceptuales; porque toda explicación de tipo cognoscitivo termina por yuxtaponer lo implicado en dichas paradojas. Sin embargo, en el caso del cuerpo, de la palabra o de la historia la tarea que se propone el filósofo es: “dar a ver la paradoja de la expresión” (Merleau-Ponty, 1969, p. 160). La interrogación que es la meta de la filosofía comienza con el asombro de descubrir el enfrentamiento de los contrarios y culmina con el reconocimiento de su ser-uno-en-otro en la simplicidad del *hacer*.

En base a estos presupuestos el objetivo de esta exposición es retomar los análisis acerca de la pintura que Merleau-Ponty realiza, principalmente, en *El ojo y el espíritu*, con la finalidad de contraponer a la metafísica cartesiana que subtiende los análisis de *La dióptrica* la interpretación de la luz natural en la fe perceptiva de la fenomenología. La metafísica de la visión propuesta por Merleau-Ponty revela la estructura metafísica de la carne y hace presente la metamorfosis del vidente y de lo visible que encuentra en la pintura su modo eminente de expresión. A modo de conclusión, finalizaremos con algunas reflexiones de B. Waldenfels que nos permitirán comprender, cómo la mirada del pintor responde al llamado de lo Sensible y pone en juego la *singularidad*, *ineludibilidad*, *posterioridad*, *asimetría* e *innovación* que caracterizan a la lógica de la respuesta.

La visión desencarnada

En el primer curso dictado en el Colegio de Francia acerca de la noción de Naturaleza, Merleau-Ponty se propone realizar un recorrido histórico de las principales interpretaciones que han conformado el concepto de naturaleza a lo

largo de la historia de la filosofía. La exposición es presentada como una propedéutica destinada a señalar la necesidad de un cambio ontológico:

La Naturaleza como pliegue o estrato del Ser total –La ontología de la Naturaleza como vía hacia la ontología– vía que se prefiere aquí puesto que la evolución del concepto de Naturaleza es una propedéutica convincente, muestra la necesidad de un cambio ontológico (1995, p. 265).

La evolución histórica del concepto de naturaleza no solo abarca su evolución filosófica sino también avanza en un minucioso estudio de las teorías científicas. Esta propedéutica no solo responde a una exigencia meramente didáctica, sino que “(...) permite precisar el sentido del ser natural bajo la forma de un *problema* específico. Este problema surge de la comprobación de una *tensión*, y, por consiguiente, de una insuficiencia de la que Merleau-Ponty finaliza por afirmar que es constitutiva de la historia de la ontología (...)” (Barbaras, 2000, p. 53). Así, la exposición del problema de la metafísica cartesiana, con la que Merleau-Ponty inaugura la parte histórica, deja ver con claridad la tensión que se instala en la ontología occidental. Por un lado, la noción de naturaleza es pensada por Descartes a partir del entendimiento puro y de la idea de lo infinito, y, por el otro, cuando considera el mundo tal como es conocido por los sentidos, la naturaleza es vista como inclinación natural. En otros términos, existen dos maneras de comprender al hombre, “(...) mi naturaleza en sentido amplio, como siendo el entendimiento y todo lo que él concibe; y mi naturaleza en el sentido (...) del compuesto alma-cuerpo” (Merleau-Ponty, 1995, pp. 33-34). En la misma línea, en el curso titulado “La ontología cartesiana y la ontología hoy”, Merleau-Ponty presenta la metafísica cartesiana en dos momentos: uno, en el que la interpretación se centra en “El ser según la luz y la distinción”; y un segundo, en el que se dirige a poner de manifiesto “El ser según el sentimiento y la ‘coexistencia’” (1996, pp. 221-223). Así, las reflexiones acerca de la visión, que Merleau-Ponty realiza en *El ojo y el espíritu*, deben ser interpretadas teniendo en cuenta esta doble manera de comprender la metafísica cartesiana.

Merleau-Ponty reconoce que a pesar de que la pintura solo fue considerada por Descartes como una variante del pensamiento que se define por la posesión intelectual y la evidencia, los análisis de *La dióptrica* insinúan el hecho de que “toda teoría de la pintura es una metafísica” (1964, p. 42). Así,

el fenomenólogo francés reconoce que “Descartes, (...) no sería Descartes si hubiera pensado en eliminar el enigma de la visión” (p. 51). Pero no es suficiente pensar para ver porque la visión es un pensamiento condicionado; nace y es aguijoneado por el cuerpo, “debe llevar en su corazón esa pesantez” (p. 52). De acuerdo a ello, estamos en condiciones de considerar dos interpretaciones diferentes acerca de la visión: se puede considerar la visión como una forma de reflexión y, en ese caso, solo puede ser analizada como “pensamiento, inspección del Espíritu, juicio o lectura de signos” (p. 54) o se puede acceder a la visión carnal a través del ejercicio de nuestro cuerpo. Así, desde la óptica de Merleau-Ponty, el enigma de la visión no es eliminado sino remitido desde el “pensamiento de ver” a “la visión en acto” (p. 54). Ahora bien, antes de introducirnos en la perspectiva merleauPontiana acerca de la visión, retomemos algunos comentarios sobre la manera en qué Descartes concibe la técnica del grabado en *La dióptrica*, de la que Merleau-Ponty se ocupa en el capítulo III de *El ojo y el espíritu*.

Aunque la descripción de las tallas dulces solo ocupa dos hojas del Discurso IV de *La dióptrica* queda claro que la pintura es un modo del pensamiento y, lo único que parece interesarle a Descartes es que a través de esta técnica se mantiene la forma de los objetos sin recurrir a la noción escolástica de semejanza. En dicho Discurso, dedicado a los sentidos en general, Descartes afirma: “Como ustedes ven las tallas dulces que solo están hechas con un poco de tinta puesta aquí y ahí sobre el papel, nos representan bosques, ciudades, hombres y aún batallas y tempestades (...)” (1973, p. 113). Sin embargo, ninguna de las manchas, comenta el filósofo francés, es semejante a lo que vemos y, aun en el caso de darse una semejanza se trata de “una semejanza muy imperfecta” ya que, por ejemplo, las manchas representan mejor “los círculos por óvalos que por otros círculos y los cuadrados por rombos que por otros cuadrados” (1973, p. 113).

El grabado no retiene la figura de las cosas o más bien retiene una figura aplastada sobre un solo plano, deformada y debe estar deformada para poder representar el objeto. Por eso, no resulta llamativo que recurrir a una técnica de interpretación; “El grabado excita nuestro pensamiento, del mismo modo que lo hacen los signos y las palabras, que no se asemejan de ningún modo a las cosas que significan” (1973, p. 112). Frente a esto, Merleau-Ponty comenta que, “La imagen mental no es una especie de penetración en el corazón del Ser: es todavía un pensamiento apoyado en indicios corporales, esta vez insuficientes,

a los que hace decir más de lo que significan” (1969, p. 41). Para Descartes toda la potencia de la pintura descansa sobre la potencia del dibujo y la del dibujo sobre la relación reglada existente entre él y el espacio en sí, tal como lo enseña la proyección perspectiva. Es evidente que para Descartes solo se pueden pintar cosas existentes cuya existencia es ser extensas y el dibujo hace posible la pintura al hacer posible la representación de la extensión. La pintura es un artificio que presenta a los ojos una proyección semejante a la que las cosas inscriben en la percepción común.

En síntesis, la lectura merleauPontiana de *La dióptrica* saca a la luz el valor ontológico de esta teoría de la visión que, Jenny Slatman sintetiza en los siguientes puntos: 1) Ver es pensamiento de ver, 2) Lo visible no es la cosa visible, sino la cosa pensada por una interpretación del espíritu. Y el espíritu no ve lo visible, él lo lee como un texto, 3) lo que se ve no es una imagen semejante sino es más bien un signo a interpretar. Si hay una semejanza entre la cosa y la imagen ella es construida por el pensamiento. 4) el espíritu no deja a lo visible presentarse sino él lo presenta. El ser visible es devenido representación, y lejos de ser el correlato de nuestros ojos es pensado de una manera clara y distinta (Slatman, 2001, pp. 298-302).

Antes de considerar la visión desde la perspectiva merleauPontiana, quisiera referirme a uno de los procedimientos más cuestionados por Merleau-Ponty respecto a la manera de captar las cosas: la perspectiva. La perspectiva no es la manera como naturalmente percibo las cosas sino “un producto de orden cultural, que es una de las maneras (...) de proyectar ante sí el mundo percibido” (Merleau-Ponty, 1969, p. 72). Para poder pasar de la percepción espontánea a la perspectiva es necesario dejar de mirar libremente el espectáculo, es necesario que: “cierre un ojo y circunscriba mi visión, que señale sobre un objeto a mi alcance lo que se llama el tamaño aparente de la luna y el de la montaña, y, por último que sitúe en el plano único del papel medidas comunes que haya obtenido” (1969, p. 73). Aplicando esta técnica el pintor hace figurar en la tela un acuerdo entre las diversas visiones y se esfuerza por encontrar un común denominador para las percepciones que atribuye al objeto.

En un artículo titulado “El estallido del ser. Interpretación ontológica de la experiencia según el hilo conductor de la pintura”, Bernhard Waldenfels afirma que nada parece más obvio y por ende más natural que la presentación por medio de la perspectiva, porque pone sobre el papel lo que nuestros ojos

ven y omite todo lo que nuestros ojos no ven y porque reproduce lo que nuestros ojos ven con el tamaño y la forma con que lo ven (1986, pp. 141-161). La presentación por medio de perspectivas produce el artificio de una pacífica vecindad en la medida en que trae a un reposo el tumulto viviente de las cosas. En la mirada apaciguada que apunta a un punto de fuga y está atada a líneas fijas en el horizonte el ser inagotable se cristaliza en un ordenamiento perspectivo dentro del cual cada cosa recibe su lugar, se acomoda, se resigna. La perspectiva no es, pues, un artificio secreto para la imitación de una realidad común; antes bien, significa la invención de un mundo dominado donde converge todo lo que la mirada no forzada intenta inútilmente reunir. Merleau-Ponty reprocha al artista que utiliza esta técnica que lo que se pierde en el seno de la mirada no es nada más ni nada menos que la “verdadera simultaneidad de los objetos”. Esta verdadera simultaneidad consiste en una rivalidad de las cosas, las que disputan unas a otras mi mirada, me interpelan, me provocan, me atraen, se excluyen unas a otras (Merleau-Ponty, 1969, p. 73-74).

Ahora bien, si la perspectiva es un hecho de cultura cabe preguntarse cómo se puede volver de esta percepción moldeada por la cultura a la percepción “bruta” o “salvaje”. La respuesta hay que encontrarla en la profundidad, que no sólo es la dimensión de lo oculto, sino también de la simultaneidad. La profundidad es esa paradoja que hace que las cosas se muestren mutuamente escondiéndose una en la otra, ocultándose de manera recíproca para también revelarse recíprocamente. Las cosas surgen diferenciándose unas en las otras en el tejido de la carne del mundo en el que participan. “Por la profundidad las cosas coexisten progresivamente, se deslizan una en la otra y se integran (...)” (Merleau-Ponty, 1964, p. 272). En los últimos escritos la profundidad es una dimensión de la carne como visibilidad de lo invisible, y, en consecuencia, entra a formar parte de la definición de las cosas en tanto que estas, se dan y se sustraen en un involucramiento recíproco. Así, una nota de trabajo afirma: “es pues ella (la profundidad) que hace que las cosas tengan una carne: es decir, opongan a mi inspección obstáculos, una resistencia que es precisamente su realidad, una ‘apertura’ [...]” (1964, pp. 272-273).

La visión encarnada

Para Merleau-Ponty el cuerpo ilustra y justifica los problemas de la pintura. La tesis central del tratado sobre *El ojo y el espíritu* afirma, con palabras

de Válerý, que el pintor “aporta su cuerpo [...] Es prestando su cuerpo al mundo que lo transmuta en pintura” (1964, p. 16). Más precisamente, es el enigma del cuerpo, a la vez vidente-visible, tocante-tocado, el que hace posible el enigma de la pintura.

Esta noción, eje de la ontología merleau-pontiana, permite mostrar que el sujeto que ve o toca y el objeto visto o tocado deben ser considerados como emergentes de un tejido común que los engloba y del que emergen diferenciándose sin por ello perder su identidad. La figura de la dehiscencia que Merleau-Ponty utiliza para ilustrar la doble apertura del cuerpo, ilustra también como la carne del cuerpo y la carne del mundo que constituyen las dimensiones de la carne, se enlazan o se articulan como sobre un mismo tronco. Se trata de mostrar que entre el que ve y lo visible hay una extraña adherencia por la que, al mismo tiempo que están entrelazados el uno en el otro, están, sin embargo, distantes uno del otro. Hay un espesor de la carne que forma la visibilidad de la cosa y la corporalidad del que ve, sin que signifique un obstáculo entre ambos, sino su medio de comunicación. En virtud de ello el ser que siente solo puede poseer lo sensible si lo sensible lo posee a él, si pertenece a lo sensible, “si con arreglo a lo prescrito por la articulación entre la mirada y las cosas, es alguien que siente, capaz, por una singular inflexión, de sentir las, siendo él una de ellas” (Merleau-Ponty, 1964, p. 178). Ahora bien, el volverse hacia lo sensible tiene su reverso en un encontrarse rodeado por el mundo. Los dos órdenes a los que pertenece el sintiente sensible revierten uno en el otro y esto en virtud de la reflexividad corporal por la cual mi cuerpo se desdobra y, siendo cosa entre las cosas, las siente y se siente.

Hay un cuerpo humano cuando entre vidente y visible, entre lo que toca y lo que es tocado, entre un ojo y otro, entre mano y mano se hace una especie de cruce, cuando se enciende la chispa del sintiente sensible, cuando prende el fuego que no cesará de arder, hasta que tal accidente del cuerpo deshaga lo que ningún accidente hubiera bastado para hacer... (Merleau-Ponty, 1964, p. 21).

Ahora bien, desde el momento que el cuerpo y las cosas están hechos de la misma estofa es posible que la visión del cuerpo se realice de alguna manera en las cosas: cualidad, luz, color, profundidad están presentes para nosotros porque despiertan un eco en nuestro cuerpo, porque este los acoge.

El pintor hace que las cosas pasen dentro de él, por eso, Merleau-Ponty afirma que es la montaña la que se da a ver para que el pintor la interroga con su mirada. Lo que el pintor le pide es “que revele los medios (...) por los que ella se hace montaña ante nuestros ojos. Luz, iluminación, sombras, reflejos, color, todos esos objetos de la indagación no son en absoluto seres reales solo tienen existencia visual (1964, p. 29).

La mirada del pintor los interroga para descubrir cómo de repente aparecen las cosas y cómo ellas se arreglan “para componer ese talismán del mundo”, para hacer ver lo visible. La interrogación de la pintura se dirige “a esa génesis secreta y febril de las cosas en nuestro cuerpo” (1964, p. 30) y el pintor puede desentrañar ese enigma porque posee el don de lo visible que solo puede alcanzar en la medida que ejercita su visión. Aprende viendo, el ojo conmovido por cierto impacto del mundo lo restituye por los trazos de su mano a lo visible. Así:

El ojo ve el mundo, y lo que le falta al mundo para ser cuadro, y lo que le falta al cuadro para ser él mismo, y, en la paleta, el color que el cuadro espera, y ve, una vez hecho, el cuadro que responde a todas esas faltas, y ve los cuadros de los otros, las otras respuestas a otras faltas (1964, p. 25).

La pregunta del pintor es la de alguien que no sabe a una visión que lo sabe todo y que nosotros nos hacemos sino que se hace en nosotros. Entre el pintor y lo visible los papeles se invierten por eso han dicho tantos pintores que las cosas los miran. Según expresan algunos pintores, “las cosas los miran” (1964, 31). Lo que ve y lo visto cambian sus papeles en una suerte de “inspiración y espiración del Ser, acción y pasión tan poco discernible que no se sabe quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado” (1964, p. 32). La pintura despierta, lleva hasta su potencia última un delirio que es la visión misma, pues ver es tener a distancia, y la pintura extiende esta extravagante posesión a todos los aspectos del Ser, que deben de alguna manera hacerse visibles para entrar en ella.

En *El ojo y el espíritu* Merleau-Ponty se pregunta ¿si ese equivalente interno, esa presencia carnal que las cosas suscitan en mi cuerpo, no podrían suscitar a su vez un trazado visible, donde cualquier otra mirada reencuentre los motivos que sostienen su inspección del mundo? (1964, p. 22). Aparece así un visible a la segunda potencia, esencia carnal o icono del primero. Es

importante tener en cuenta que el ícono no es un doble de menor nitidez. Si la palabra imagen ha sufrido una desacreditación es porque se ha creído que un dibujo es un calco, una copia, una segunda cosa y que, en alusión a Descartes, la imagen mental es un dibujo de esa especie. Pero desde del momento en que las cosas habitan en mi visión “el dibujo y el cuadro son el dentro del fuera y el fuera del dentro, que hace posible la duplicidad del sentir, y sin los que no se comprenderá jamás la cuasi presencia y la visibilidad inminente que constituyen el problema de lo imaginario” (1964, p. 23).

No resulta llamativo que Merleau-Ponty le haya otorgado al espejo una entidad cuasi ontológica que describe en estos términos: el espejo figura y amplifica la estructura metafísica de la carne. El espejo aparece porque yo soy vidente-visible, porque hay una reflexividad de lo sensible, que el espejo traduce y redobra. Por eso, los pintores sueñan con los espejos porque en ellos reconocen la metamorfosis del vidente y de lo visible, que “es la definición de nuestra carne y de su vocación”. En síntesis, para Merleau-Ponty, la pintura tiene que ver con el Ser mismo, un Ser eminente, que se abre al ser humano pero que sobrepasa sus propias posibilidades expresivas. Como afirma Waldenfels, “la extrañeza del mundo, que Cézanne se propone como tema, crece hasta convertirse en extrañeza y lejanía del Ser” (2008, p. 361).

El pintar responsivo

Siguiendo la inspiración de Merleau-Ponty, B. Waldenfels se ocupa de la corporalidad y pone énfasis en su dimensión responsiva, es decir, en modos de comportamiento y experiencia corporales que responden a interpelaciones de lo extraño. Waldenfels distingue un responder en sentido estrecho (*to answer*), que consiste en llenar un vacío de saber transmitiendo un saber del que el otro carece, de un responder en sentido amplio (*to respond*), que no se limita a la transmisión del saber ya existente sino que va de la mano con un entregarse a una interpelación. Este sentido amplio comprende la negación en el sentido de que la ausencia de respuesta es también una respuesta, y no se limita al lenguaje ya que puede consistir en comportamientos corporales como un mirar hacia otro lado, un encontrar la mirada del otro, o una forma del obrar. (Cf, Waldenfels, 1994, pp. 320-323).

Waldenfels considera decisiva la diferencia entre intencionalidad, comunicatividad y responsividad en tanto momentos que permiten caracterizar la

experiencia, el comportamiento y el lenguaje. La intencionalidad significa que una vivencia se relaciona con un objeto en tanto se dirige hacia él a través de un determinado sentido intencional que se presenta como el “hacia-donde” (*Worauhin*) del comportamiento o la experiencia. Por otro lado, la comunicatividad está dominada por la idea de la regla, es decir, aquello “según lo cual” (*Wonach*) nos orientamos. En lugar de *qué* de la intención pasa a primer plano el *cómo* de la regla. Sin embargo, intencionalidad y comunicatividad no se excluyen, sino que se diferencian por poner el peso en la intención subjetiva o en la comunicación intersubjetiva. Por último, el momento de la responsividad se vincula con la interpelación de lo extraño: Waldenfels recuerda que en inglés se distingue entre *appeal* y *claim*, y en francés entre *appel* y *exigence*, o entre *reivindication* y *demande*. La interpelación de lo extraño reúne ambos aspectos, y su apelación/exigencia no se deja reducir ni a un mero hecho ni a una ley general a la que el yo debe someterse: “Lo que hay para hacer no se encuentra ni en las cosas, ni en las estrellas. Hay que inventarlo, partiendo sin embargo de una ineludibilidad (*Unausweichlichkeit*), que no pone en duda nuestra libertad” (Waldenfels, 2000, p. 314). La interpelación no es un “hacia-dónde” inherente a una intención ni un “según lo cual” asociado a una regla, sino un “a lo cual” (*Worauf*). La lógica de la respuesta es caracterizada por cuatro instancias. Desde esta perspectiva, la pintura es un ejemplo eminente de mirada responsiva. La lógica de la respuesta la pretensión o interpelación (*Anspruch*) extraña proveniente de la Naturaleza posee, en el caso de la pintura, una *singularidad* peculiar que caracteriza a aquellos acontecimientos que posibilitan *otro* ver, pensar y actuar, esto es, acontecimientos que abren un sentido, inauguran una historia o desafían a responder. Para el pintor, lo originario es el mundo sensible y por él hay que entender no solo el conjunto de las cosas sino también el lugar en que ellas se articulan, es decir, el estilo invariable al que obedecen y que une nuestras diferentes perspectivas. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty afirma: “en el fondo inmemorial de lo visible se ha movido algo, se ha encendido algo, que invade su cuerpo, y todo lo que pintor pinta es una respuesta a esta suscitación; su mano, nada más que el instrumento de una voluntad ajena” (1964, p. 86).

En segundo lugar, la pretensión extraña se presenta con una *ineludibilidad* que es un presupuesto imprescindible de la existencia mundano-social. Esto significa que lo ineludible del decir, pensar o actuar no se presenta como

un fenómeno observable, esto es, como algo que se encuentra enfrente de un individuo para ser mirado o manipulado. Por el contrario, solo aparece en la medida en que se dice, se piensa o se percibe algo y al hacerlo no se puede no responder a la pretensión que se ha percibido. Así, por ejemplo, la ineludibilidad es puesta en la pintura a través del llamado de las cosas. En palabras de Merleau-Ponty: el pintor “es un hombre que trabaja, que vuelve a encontrar cada mañana, en la configuración que las cosas adoptan ante sus ojos la *misma* llamada, la misma exigencia, la misma incitación imperiosa a la que nunca habrá acabado de responder” (1969, p. 94). En la medida en que pinta el pintor está abierto a las cosas o a “ese individuo irrecusable” que se le entrega como lo que había que manifestar. Es la naturaleza del mundo percibido lo que hace que el pintor sea capaz de producir emblemas que expresan, además de las intenciones instintivas, una relación más última con el Ser. Así, por ejemplo, si el azul del mar puede enseñarle a Renoir algo de *Las lavanderas*, es porque cada fragmento del mundo se presenta como una cierta manera de responder a la interpelación de la mirada, “muestra y enseña una manera de hablar”.

En tercer lugar, los acontecimientos singulares se presentan con una irreuperable *posterioridad*. La institución de un orden es un acontecimiento que no puede ser considerado como una parte del orden que ella instaaura. Tengamos presente que las acciones del pintor son provocadas por un ver que no es causado por nosotros sino que se efectúa en nosotros. Según Waldenfels, lo que precede a la respuesta es una inquietud, un *páthos* o llamada y su efecto no se hace palpable en ningún lugar sino en la respuesta que se da con posterioridad. Finalmente, al aplazamiento de la pretensión y la respuesta, se liga con una *asimetría* insuperable que no permite equiparaciones porque lo extraño proviene al igual que los sueños de un irrevocable “en otro tiempo y en otra parte”. Estas cuatro notas nos ponen en presencia de un responder *innovador* o *productivo* que se sitúa en la paradoja de una *respuesta creativa* por la cual las significaciones adquiridas no contienen la significación nueva más que en estado de horizonte, es ésta quien tendrá que reconocerse en aquellas e incluso al recuperarlas las volverá a olvidar en lo que tenían de parcial e ingenuo no hace más que reavivar reflejos instantáneos en la profundidad del saber pasado, sólo lo toca a distancia. De éste a aquélla hay invocación, de aquélla a éste, respuesta y asentimiento, y lo que une en un único movimiento

la serie de palabras de que está hecho el cuadro es una única imperceptible desviación con respecto al uso, la constancia de una cierta singularidad.

Bibliografía

- Barbaras, R. (2000). Merleau-Ponty et la nature. *Chiasmi International*, 2, Merleau-Ponty. *De la nature à l'ontologie*, s/p.
- Descartes, R. (1973). *La dioptrique. Œuvres de Descartes*. Paris: Ed. Clarles Adam y Paul Tannery.
- Merleau-Ponty, M. (1948). *Sens et non-sens*. Paris: Nagel.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard.
- Rilke, R. M. (1992). *Cartas sobre Cézanne*. Madrid: Paidós.
- Slatman, J. (2001). L'impensé de Decartes. Lecture des notes de cours sur L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui. *Chiasmi international*, 3, 295-306.
- Waldenfels, B. (1986). Das Zerspringen des Seins, Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei. En A. Métraux y B. Waldenfels (Ed.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken* (pp. 144-161). München: Fink Verlag.
- Waldenfels, B. (1994). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000). Responsivität des Leibes. Spuren des Anderen in Merleau-Pontys Leib-Denken. En B. Waldenfels y R. Guiliani (Ed.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*. München: Wilhelm Fink.
- Waldenfels, B (2008). Visión plástica. *Revista de Investigaciones fenomenológicas*, 1, 343-372. <http://revistas.uned.es/index.php/rif/issue/view/445/showToc>

Silvia Solas

Profesora y Doctora en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, especializada en temas de Estética, Filosofía del arte, Filosofía de la imagen y pensamiento de Merleau-Ponty. Es Titular de Introducción a la filosofía y Adjunta a cargo de Estética en la FaHCE-UNLP. Ha dictado varios Seminarios de posgrado y doctorado sobre temas de su especialidad. Entre sus publicaciones recientes pueden mencionarse *Sur la philosophie des images de François Soulages* (Paris, L'Harmattan, 2017); “Imagen visual, arte y filosofía en la obra de Merleau-Ponty” (Sao Paulo, LiberArs, 2016); “Arte, corporalidad y expresión. Sobre la relación entre subjetividad y estética en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty”, (Prometeo, 2015). Actualmente dirige un proyecto de investigación sobre Filosofía de la Imagen desde la perspectiva merleau-pontiana, IdHICS-UNLP.

Los trabajos aquí reunidos reflejan el resultado de las comunicaciones y Conferencias presentadas en el Coloquio Internacional sobre el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty desarrollado durante los días 6 y 7 de diciembre de 2016 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. En él se pusieron a consideración y debate interpretaciones sobre algunos tópicos fundamentales de la obra del pensador francés, tales como las nociones de cuerpo, carne, quiasmo y naturaleza; se revisaron relaciones distintivas en sus reflexiones poniendo el foco en el arte, en la historicidad, en la pintura y en la ciencia, así como algunos cruces posibles con otros pensamientos contemporáneos como los de Husserl, Heidegger, Rancière, Ricoeur, o el de los estudios de género. Hemos incluido, asimismo, el texto de la presentación del libro de Germán Prósperi, *Vientres que hablan*, que, desde una lectura merleauPontiana de la problemática desarrollada en él, fue el evento de apertura del Coloquio