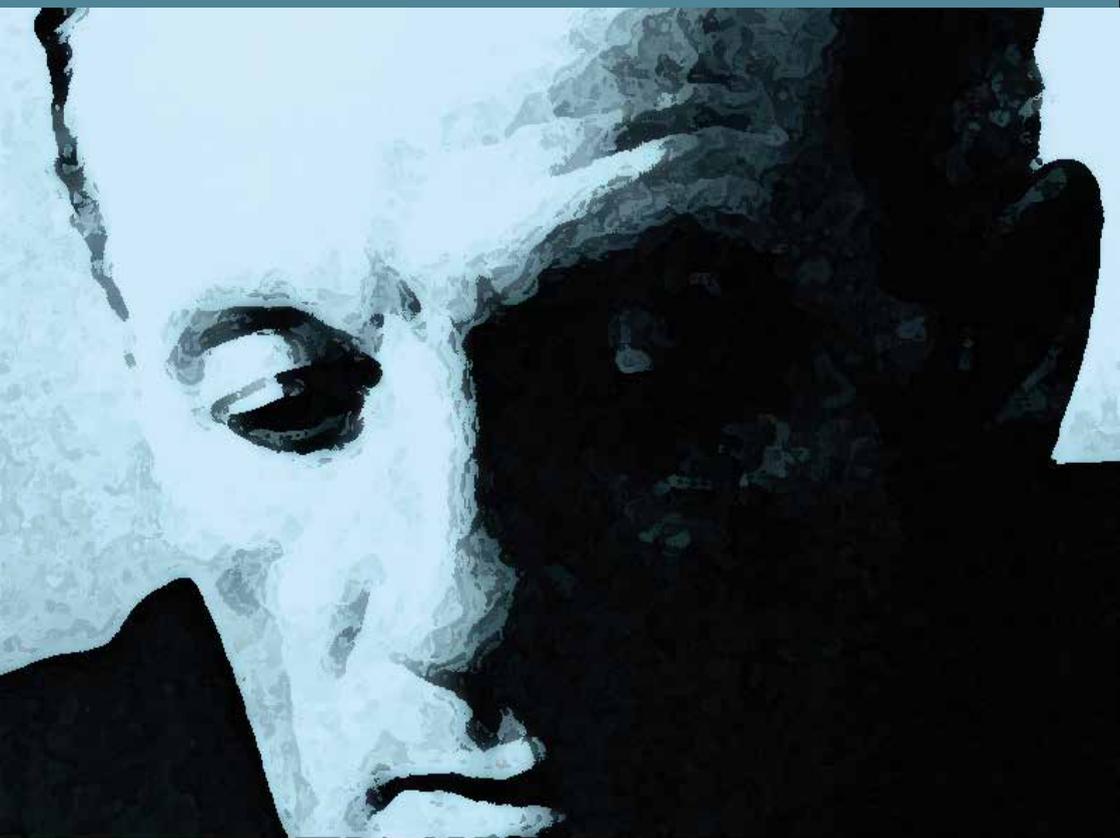


Trabajos, Comunicaciones y Conferencias

**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

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).

Recorre 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 solicitaciones 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.

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