

ACTAS DE LAS XIV JORNADAS NACIONALES
AGORA PHILOSOPHICA

III Coloquio de Hermenéutica

Merleau-Ponty en discusión



Leticia Basso y Federico Giorgini
(Compiladores)



UNIVERSIDAD NACIONAL
DE MAR DEL PLATA
.....

Biblioteca electrónica
Asociación Argentina de Investigaciones Éticas,
Regional Buenos Aires.
2015

Actas de las XIV Jornadas Nacionales Agora Philosophica y III
Coloquio de Hermenéutica : Merleau-Ponty en discusión / Ana
Alvarez ... [et al.] ; compilado por Leticia Basso ; Federico
Giorgini . - 1a ed . - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar
del Plata ; Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Asociación
Argentina de Investigaciones Éticas, Regional Buenos Aires, 2015.
CD-ROM, PDF

ISBN 978-987-544-683-0

1. Filosofía. 2. Humanidades. I. Alvarez, Ana II. Basso, Leticia, comp. III. Giorgini
comp.
CDD 190

Índice

Palabras preliminares	p. 5
Álvarez Ana y López Hanna Sonia: Una aproximación a la cuestión del lenguaje en Merleau-Ponty	p. 7
Ariño Leyden Jerónimo: Elementos husserlianos en la crítica de Merleau-Ponty a las ciencias positivas	p. 15
Barrio Catalina y Basso Leticia: La constitución e institución de lo sensible. Notas para una interpretación de la percepción en Husserl y Merleau-Ponty	p. 25
Bertucci Alejandra: Merleau-Ponty y el giro teológico de la fenomenología francesa	p. 34
Buffone Jesica Estefanía: El arco intencional como el suelo afectivo fundamental del desarrollo perceptual. Interacción y acción en la diferenciación del sistema yo/otro	p. 43
Cormick Claudio: “Duplicado empírico-trascendental” y “escatología”: una vez más sobre las críticas de Foucault a Merleau-Ponty	p. 53
Da Silva Adriana María: La visión de los gestos: cuerpo, arte y conocimiento en <i>El ojo y el espíritu</i> de Merleau-Ponty	p. 61
Domínguez Gustavo Adolfo: Considerar la integración hombre-naturaleza: de Schelling a Merleau-Ponty	p. 79
García Esteban: Intercorporalidad y contagio comportamental en la filosofía de M. Merleau-Ponty	p. 93
Luque Juan Gabriel: Heteronormatividad y educación: reflexiones en torno a la producción de masculinidades y feminidades, una aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty desde la perspectiva de género en el campo educativo	p. 108
Mentasti Judit: Educación y Filosofía. Posibles puntos de contacto entre las líneas de pensamiento de Larrosa, Rancière y Merleau-Ponty	p. 122
Meske Verónica: Apropiación y crítica feminista del cuerpo vivido merleau-pontiano en la obra de Iris Marion Young	p. 134

- Miguel Mercedes:** Descartes según Merleau-Ponty y Simone Weil: hacia una lectura comparada p. 141
- Ralón de Walton Graciela:** La “animalidad” como instancia originaria de la existencia humana p. 151
- Salerno Gustavo:** Merleau-Ponty y la experiencia de lo extraño en el comienzo de la filosofía p. 164
- Solas Silvia y Agratti Laura:** El filosofar como interrogación. Los planteos de Merleau-Ponty sobre la filosofía y su proyección a la enseñanza filosófica p. 178
- Vidal Andrea:** Algunas consideraciones en torno a *Filosofía, no- filosofía, ontología y expresión* en Merleau-Ponty. Un recorrido por sus últimos cursos p. 184
- Walton Roberto:** Momentos en el concepto de naturaleza: universalidad, entramado y traspasamiento p. 196

Palabras preliminares

Las presentes actas son el resultado de la compilación de los trabajos expuestos en las XIV Jornadas Nacionales Agora Philosophica y el III Coloquio de Hermenéutica, que se llevaron a cabo los días 20 y 21 de noviembre de 2014 en la ciudad de Mar del Plata. Las mismas se enmarcaron dentro de las actividades que la *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (Regional Buenos Aires)* y la *Revista Agora Philosophica* ofrecen a la comunidad académica y al público en general. Las jornadas se caracterizan por su abordaje crítico, dinámico y abierto al debate de cuestiones que competen a diversas concepciones de la vida en sus despliegues y repliegues, bajo las formas que toma en manifestaciones sociales, éticas, políticas y culturales. Estos niveles de análisis son estudiados desde un foco filosófico y a partir del cruce interdisciplinar que las áreas afines confieren.

En esta oportunidad las jornadas estuvieron dedicadas a la obra del pensador francés Maurice Merleau-Ponty con el objetivo primordial de explorar su obra en relación a los tratamientos actuales que en el ámbito filosófico generó. Con esto se pretendió dilucidar el estado actual del conocimiento en torno a la obra del autor convocante, específicamente respecto a los ejes centrales: la animalidad y la diferencia antropológica; acción y sentido en perspectiva fenomenológica; percepción, cuerpo y ambiente; aproximaciones naturalistas a la mente y la percepción; confrontación de la obra merleaupontyana con otras perspectivas fenomenológicas actuales; el concepto de naturaleza: problemas y perspectivas; además de la dimensión estética y política en los escritos de Merleau-Ponty.

La serie de trabajos que se presentaron en esta convocatoria rondaron en estos temas y ahondaron en problemáticas propias del pensamiento merleaupontyano, que precisan tensiones inherentes a la interpretación que el filósofo trabaja a lo largo de su obra.

Leticia Basso y Federico Giorgini (Comps.)

obra. Por este motivo, consideramos sumamente enriquecedora la labor y el ejercicio filosófico que en el siguiente libro se plasman e invitamos a los interesados a abordarlo, puesto que el trabajo no debe tomarse por concluido. Por el contrario, queda mucho por investigar, proyectar y discernir al respecto.

Finalmente, antes de introducirnos en los escritos, queremos agradecer profundamente a cada uno de los colaboradores de este evento (miembros de la AAdIE y estudiantes de la UNMDP); a los colegas, investigadores y profesores que compartieron sus lecturas; a la Agremiación Docente Universitaria Marplatense (ADUM), quien en los últimos años nos brinda sus facilidades para la realización del evento científico; y al apoyo económico de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, que permitió llevar a cabo esta actividad.

Leticia Basso y Federico Giorgini

Compiladores.

Mar del Plata, noviembre de 2015.



El filosofar como interrogación. Los planteos de Merleau-Ponty sobre la filosofía y su proyección a la enseñanza filosófica

Laura Agratti (FaHCE-IdIHCS-UNLP)
Silvia Solas (FaHCE-IdIHCS-UNLP)

1. Introducción

Merleau-Ponty reconoce que desde fines del siglo XIX y principios del XX, tanto el arte como la ciencia se han hecho cargo de una visión que sienta las bases para una superación de la tradición dualista; es decir, que asumen las relaciones entre el hombre y el mundo, o, en términos de la filosofía tradicional, entre el sujeto y el objeto, negando la escisión tajante entre ellos. Sin embargo, como subraya el estudioso de la filosofía merleauPontyana Mauro Carbone, la filosofía aún no habría logrado plasmar esa visión novedosa, pese a ciertas tentativas que algunos autores de la filosofía habían asumido, según la interpretación merleauPontyana, en esa dirección. Así, Carbone sostiene que Merleau-Ponty,

(...) interrogaba, por una parte, *una cierta* tradición filosófica, aquella a la que tenía el sentimiento de pertenecer, la que no podía evitar tomar como referencia problemáticamente fundamental el pensamiento de Descartes y que tenía como otros referentes no menos fundamentales, los pensadores más importantes del movimiento fenomenológico, Husserl y Heidegger. Por otra parte, se pone a buscar otras referencias a las cuales confrontar, interrogando entonces eso que él denominaba, usando una singular expresión, “la historia de la a-filosofía”. (Carbone, 2011: 149; el subrayado es del autor; la traducción es nuestra)

Esta expresión de “a-filosofía” designaba una línea que atravesaba los pensamientos de Hegel, Marx, Kierkegaard y Nietzsche, por un lado y Husserl y Heidegger mismos por el otro: cada uno de ellos, a su modo, había intentado penetrar en aquellos dominios de la experiencia que la filosofía tradicionalmente constituida había evitado. En contraste con la visión más tradicional de la historia filosófica, “se trata (...) de una filosofía que quiere ser filosofía siendo no-filosofía (...)” (Merleau-Ponty, 1996: 275)

Su muerte, inesperada, trunca el desarrollo de esta empresa aunque algunos esbozos de su obra inconclusa, *Lo visible y lo invisible*, y la propia edición de las *Notas* de los

cursos en el *Collège de France*, permiten reconocer un pensamiento que buscaba entrelazar aquellas novedades de la ciencia y el arte contemporáneo y renovar el discurso filosófico desde una nueva perspectiva: una nueva relación con el Ser que inaugurase correspondencias entre lo sensible y lo inteligible impensadas hasta entonces. Un pensamiento que surgiría llamativa, incluso provocativamente, de una “no filosofía”, donde el vehículo fundamental de su desarrollo no fuese, como en la tradición (occidental) la declaración concluyente, sino la interrogación que, por el contrario, deja abierta la disquisición continua.

Por otro lado, al reflexionar sobre la enseñanza de la filosofía, advertimos de qué modo las prácticas escolarizadas se sostienen en lo que Deleuze ha denominado “imagen del pensamiento”, particularmente en la imagen dominante en la historia de la filosofía que estima como “imagen dogmática del pensamiento”.¹ En tal sentido, consideramos que en general, esas imágenes que sostienen esas prácticas, podrían confrontarse con lo que Merleau-Ponty ha denominado “a-filosofía” en su intento de diferenciarse de la tradición filosófica heredada.

Al mismo tiempo, la reformulación teórica de la filosofía con niños se presenta como un instrumento productivo para poner en cuestión tales “imágenes” que sirven de base a esas prácticas a través de ciertos ejes problemáticos que se consideran los principales y que cuestionan los saberes instituidos.

En este trabajo proponemos, por una parte, reformular la perspectiva de Merleau-Ponty en torno a la posibilidad de reconfigurar el hacer filosófico a través de su propuesta de generar un movimiento de desplazamiento desde la afirmación a la pregunta; lo que ha denominado el “pensamiento interrogativo”; por otra parte, trasladar esa perspectiva a la problemática concreta de la práctica filosófica, porque entendemos que también allí el corrimiento de un discurso (de un pensamiento) conclusivo a uno cuestionador resulta no solo más productivo sino, incluso, más legítimo.

En síntesis, proponemos poner en cuestión, a través de la noción deleuziana de “Imagen de pensamiento”, las formas que adquieren las prácticas filosóficas escolares habituales, y contraponerlas con posibles alternativas sustentadas en el concepto de

¹ «No hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto». Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 205

"pensamiento interrogativo" de Merleau-Ponty, como modo específico del filosofar y, en consecuencia, del enseñar filosofía.

2. Qué es la filosofía para M. Ponty

Sartre, colega muy cercano pero con fuertes diferencias con Merleau-Ponty, reconoce en el artículo que escribe como homenaje a poco tiempo de su muerte, que la filosofía merleau-pontyana no deja de inscribirse en la concepción humanista (Cf. Sartre, 1961: 306). El propio Merleau-Ponty se asume explícitamente en esa línea, pero, al mismo tiempo, deja sentadas sus diferencias con el humanismo tradicional. Y en ese rechazo se advierte su intención superadora de los supuestos y las herramientas consagradas por la filosofía canónica: “Un humanismo, hoy, - dice Merleau-Ponty- (...) comienza por la toma de conciencia de la contingencia, (...) es *el rechazo metódico de las explicaciones*, pues ellas destruyen la *melange* de la que estamos hechos (...)” (M. Ponty, 1960: 305-306; la traducción y el destacado son nuestros).

Es decir, en primer lugar, debemos tomar conciencia de la contingencia constitutiva de la realidad, la que nos incluye como sujetos encarnados que no viven más que por sus cuerpos, entre dos horizontes involuntarios, su nacimiento y su muerte. El sujeto merleau-pontyano descubre su contingencia, radical e insuperable, cuando admite como límite de su reflexión a la conciencia perceptiva o pre-rreflexiva; y así reconoce que no es posible superar en saber lo que se es como acontecimiento (Cf. Merleau-Ponty, 1970: 66).²

En segundo lugar, debemos rechazar las explicaciones, ya que las mismas no hacen más que fortalecer la separación entre lo racional y lo factual. Esta dicotomía dualista que Merleau-Ponty busca superar adopta en ocasiones la forma de la oposición racional-irracional. Así, la explicación sería propia de la racionalidad, mientras que lo irracional se asocia con lo inexplicable. Sin embargo lo que Merleau-Ponty intenta sustentar es que, como testigos de un solo mundo, tenemos la certeza de esa existencia (la de un mundo) que es irresistible al tiempo, una certeza que es (para poner de

² En su texto póstumo, *Lo visible y lo invisible*, intentará ir más allá de esta contingencia para remontar a un “principio” o *arjé* que pudiera considerarse el origen de lo real, empresa que, como se señaló respecto de la revisión de lo que entiende por filosofía, queda trunca por su muerte. Esta tarea será por él mismo denominada “ontología”.

manifiesto una mirada opuesta a la ilustración) “oscura”: “podemos vivirla, dice el filósofo, pero no pensarla, formularla o erigirla en tesis (...) Ahora bien, esta injustificable certeza de un mundo sensible que nos es común, constituye en nosotros la base en que se asienta la verdad (...)” (1970: 28-29)

Tal convicción habilita, entonces, no la formulación de aseveraciones o sentencias, sino de interrogaciones que adquieren una suerte de simulación respecto de la existencia del mundo para poner de manifiesto la ambigüedad, la paradoja, la contingencia que configuran tal mundo:

Si el filósofo interroga y, por tanto *finje* ignorar el mundo y la visión del mundo que actúan y se hacen de continuo en él es para hacer precisamente que hablen, porque cree en ellos y espera de ellos toda su futura ciencia. (...) [la interrogación] es el único modo que tiene la filosofía de ponerse de acuerdo con nuestra visión efectiva de las cosas, la única manera de responder a lo que en ella nos da que pensar, a las paradojas con que está hecha, el único medio de ajustarse a esos enigmas figurados, cosa y mundo, en cuyo ser y verdad se acumulan los detalles inconciliables. (1970: 20; el destacado es nuestro)

Un pensamiento cuyo objetivo sea la asunción de los enigmas y las paradojas constitutivas de la realidad, que se distancie, en consecuencia, de una lógica binaria y del principio de no contradicción, debe darse de manera no escindida de lo que se produce perceptualmente. Merleau-Ponty identifica pensamiento interrogativo con percepción: “Se debe entender la percepción como este pensamiento interrogativo que deja ser el mundo más que ponerlo, ante el que las cosas se hacen y se deshacen en una suerte de deslizamiento, más acá del sí y del no” (Merleau-Ponty, 1970: 138). A tal punto la percepción se liga con la interrogación, que “la primera que interroga al mundo es la mirada.” (Ídem: 132)

Por eso el arte, que hace centro en la recepción perceptiva, es un ámbito apropiado para tomar como modelo de lo que debería asumir la filosofía. Como sostiene el estudioso de la obra merleau-pontyana, Gary-Brent Madison:

Si el fundamento de la reflexión tal como ella lo encuentra, es nuestro ser en el mundo corporal que le aparece a la reflexión como un hecho contingente e inmotivado, la reflexión se ve obligada a constatar que no existe en sí misma y que en consecuencia, la verdad no existe más que sobre el fondo de una contingencia radical, que lo absoluto es impensable y que todo sentido se tiende sobre un fondo de sinsentido” (1973: 176)

Algo de eso resuena en las palabras de Deleuze: “Una nueva imagen del pensamiento significa en primer lugar: lo verdadero no es el elemento del pensamiento. (...). Las categorías del pensamiento no son lo verdadero y lo falso, sino lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, según la naturaleza de las fuerzas que se apoderan del propio pensamiento” (1986: 148)

3. Pensamiento interrogativo y enseñanza (de la filosofía)

Los estudios sobre la enseñanza de la Filosofía destacan la fuerte impronta de una manera escolástica con la que se ha impartido esta disciplina a través de los siglos. Esta forma cristalizada en la tradición se expresa en la preocupación por la transmisión de un cuerpo de conocimientos acrecentado a lo largo de su historia. La didáctica, el cómo, se concentra, así, en refinar los mecanismos de transmisión de los contenidos filosóficos para que sean asimilables por los estudiantes. Emerge de esta tradición la importancia del enseñar más que del aprender y, así, lo aprendido por parte del alumno se limita a lo enseñado por el profesor.

En un marco como éste, la pregunta está en boca del profesor o maestro. Se pregunta solo para obtener una respuesta esperable. Se pregunta por aquello que ya se sabe que –si el enseñar ha dado “resultado”– será respondido. El objetivo de este preguntar es únicamente la constatación de que la transmisión del saber ha sido efectiva.

En este sentido, es frecuente que el profesor enseñe filosofía con base en –lo que Deleuze llamó críticamente– una “imagen de pensamiento”, esto es, que enseñe apoyándose en una determinada concepción de la filosofía y de pensamiento que define, a la vez, su propia forma de pensar, así como la forma de pensar que inducirá en sus estudiantes. Enseñando en el ámbito de una imagen dada de pensamiento, el profesor ya definió de antemano lo que significa pensar y el qué y cómo debe ser pensado por los estudiantes. Lo que la enseñanza de la filosofía hace con el alumno, en este caso, es llevarlo a pensar lo ya pensado. De este modo, la filosofía es afirmada en cada acto de enseñanza como un universo cerrado pasible de ser explicado bajo ciertos parámetros de organización y sistematización.

Esta filosofía enseñada que se apoya en una “imagen dogmática del pensamiento” y que aquí proponemos cotejar con la línea de pensamiento que en Merleau-Ponty recibe el mote de “a-filosofía”, exige ser interpelada desde otra posición teórica puesto que, tal y como se presenta para ambos autores, la filosofía se diluye y se deforma hasta volverse irreconocible en la configuración que adopta presa de la explicación /verdad del maestro.

La filosofía así comprendida, asume como propios los aspectos distintivos de un conocimiento cuyo objetivo fundamental es el de explicar, aseverar, sustentar categóricamente, todos ellos atributos de un pensamiento científico (entendido en el sentido clásico). La filosofía, bajo estos parámetros, se piensa a sí misma como ciencia. Husserl mismo la define como “ciencia estricta”.

En función de pensar una alternativa a esta práctica educacional, es que consideramos una manera de entender la enseñanza de la filosofía que se constituya a partir de presupuestos muy distintos a los que dieron forma a la tradición en la enseñanza filosófica: la práctica de *Filosofía para/con Niños*. Esta práctica coloca en el centro de la enseñanza de la filosofía al gesto interrogativo, la pregunta que marca la distancia entre el sujeto y la realidad, expresión del pensamiento interrogativo que asume la contingencia de la realidad y se aleja de encorsetarla delimitándola y restringiendo sus posibilidades. A diferencia de la pregunta ejercida por el maestro conocedor y con respuestas atinentes, en esta perspectiva, la pregunta surge de la “realidad paradójica y contingente” para usar las expresiones merleauPontyanas, que sería, en este caso, el “acontecimiento” (otro término existencialista que Merleau-Ponty utiliza muy a menudo) del aula.

Esta práctica acerca al sujeto a distintas expresiones de la cultura que actúan como motivación o provocación a la aparición del pensamiento interrogativo, que lejos de cerrar sentidos, los abre a un diálogo que se funda en la experiencia de la pregunta. Así, no hay un saber a transmitir, ni una verdad única a ser develada. No hay un sujeto que detente un saber que el otro no tiene. No hay nada que explicar porque es en la contingencia del encuentro en donde se despliega el pensamiento.

En este sentido, lo que moviliza es el aprender y no el enseñar. El aprender consiste, para tomar palabras de Merleau-Ponty, en saber que “la expresión de lo que existe es una tarea infinita” (2000: 42) y, por tanto, no se termina de decir nunca. Así, la relación pedagógica deja de estar signada por quien detenta un saber ante otro que lo

ignora. Ambos interrogan a la realidad sabiendo que cada pregunta es la manifestación de un pensamiento interrogativo que pone a distancia toda tentativa de cerrar posibilidades.

4. Conclusiones

La filosofía se presenta, entonces, como una práctica, que constantemente se encuentra con otras como el arte y la ciencia. Todos esos campos para Merleau-Ponty se estiman como ámbitos de expresión que permiten acercarse a distintos aspectos del mundo que, no obstante, como quedó dicho, jamás será completamente expresado.

Es necesario, sin embargo, establecer que cada uno de ellos (arte, ciencia, filosofía) tiene sus especificidades, que “dicen” el mundo a su manera. Todas son expresiones, en algún sentido, cuestionadoras; pero es la filosofía, desde un pensamiento interrogativo que se despliega ineludiblemente desde un plano perceptivo, la que debe asumir la pregunta como su terreno más fértil.

Ahora bien, en la escuela (en las instituciones educativas) convivimos con prácticas y comportamientos atravesados por lo que podríamos denominar la “educación respuesta”: aquella en la que el maestro pregunta (lo que ya sabe) y el alumno responde (lo que el maestro espera que sea respondido). La propuesta debería ser contribuir a instalar lo que, por el contrario, podríamos denominar una “educación pregunta”, en la que el “saber” se constituya más como incertidumbre que como certeza.

¿Cuáles podrían ser, en esta línea, las alternativas sustentadas en el pensamiento interrogativo merleaupontyano que pudieran significar una genuina interpelación a la educación trasmisora? ¿De qué manera la pregunta podría instalarse en la práctica para satisfacer la demanda de un genuino “pensamiento interrogativo”?

Es necesario, estimamos, repensar lo que sea la misma filosofía, con seguridad también repensar lo que entendemos por enseñanza, y aun cuestionarnos sobre nuestras más arraigadas confianzas, tal como Mauro Carbone lo sintetiza, congruentemente a modo de pregunta, a propósito de la postura de Merleau-Ponty:

Si en las ciencias de la naturaleza, tanto como en las experiencias pictóricas –pero también literarias, cinematográficas y musicales- emerge

una nueva configuración de relaciones entre el hombre y el Ser, la idea de filosofía que la tradición occidental ha formulado, ¿será capaz de asumir la actitud y el lenguaje aptos para *decir* esta mutación? ¿O no será más que necesario repensar la idea misma de filosofía? (Carbone, 2011: 149; la traducción es nuestra; el subrayado es del autor)

Referencias bibliográficas

- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2009
- Madison, Gary-Brent, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*. Préface de Paul Ricoeur, Paris, Klincksieck, 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Notes des cours au Collège de France, 1958-59 y 1960-61*, Paris, Gallimard, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Sentido y sin sentido*, Barcelona, Península, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La fenomenología de la percepción*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- Sartre, Jean-Paul, « Merleau-Ponty vivant », en *Les temps modernes*, n° 184-85, octubre de 1961
- Sharp, Ann, Splitter, Laurance, *La otra educación. Filosofía para Niños y la comunidad de indagación*, Bs. As., Manantial, 1996.

Una aproximación a la cuestión del lenguaje en Merleau Ponty

Ana Álvarez (UNMdP)
Sonia López Hanna (UNMdP, UNQ, UNTREF, CONICET)

La expresión propiamente dicha, tal como la obtiene el lenguaje,
retoma y amplía otra expresión,
que se descubre ante la arqueología del mundo percibido.

Maurice Merleau-Ponty

1. Introducción

Merleau-Ponty fue uno de los filósofos más importantes y originales del pasado siglo. Su interés por la filosofía tuvo su origen tempranamente. En una entrevista radial, Merleau Ponty cuenta:

En mis clases de secundario, a los quince años, no estaba muy interesado en las cosas intelectuales. Me acuerdo que jugaba mucho al fútbol, y eso era lo que me interesaba. Luego tuve un profesor de filosofía muy joven, que venía de la guerra y que admirábamos mucho. Desde la segunda o tercera lección me di cuenta de que el modo de plantear preguntas, el tipo de curiosidad que representa la filosofía era, de una vez para siempre, lo que me interesaba. El profesor se llamaba Gustave Rodrigues. A través de su curso, que era muy bueno, adherí enseguida a la filosofía. Me acuerdo que cuando Rodrigues nos explicó lo que era el idealismo y que nos podíamos preguntar si el mundo exterior era real ya que de esa manera un poco simple se presenta la cuestión a los alumnos de filosofía— yo vi enseguida un obstáculo al idealismo en la existencia del otro [...] Por consiguiente, quise esclarecer, desde ese momento, las relaciones del espíritu y del cuerpo, cómo dos espíritus pueden estar encarnados en dos cuerpos y cómo un espíritu puede conocer a otro espíritu, a través del cuerpo visible que lo expresa. Esas eran las preguntas que se me aparecían como urgentes especulativamente.

La cuestión de la existencia indudable de los otros *yoes*, la cuestión de la existencia del otro a través del cuerpo y la cuestión del conocimiento del mundo como correlato de una intersubjetividad encarnada, una intercorporalidad, son temas centrales en el pensamiento del autor. Todo parece indicar que a temprana edad, Merleau Ponty no

sólo supo que la filosofía lo acompañaría, sino que también tuvo la claridad sobre los temas que le iban a preocupar siempre.

En 1942, Merleau-Ponty publica su tesis doctoral, que había finalizado en 1938, y la cual constituye su primera obra terminada: *La estructura del comportamiento* (1942). Luego, le seguirá *La fenomenología de la percepción* (1945). Será particularmente esta última obra el objeto de nuestras interrogaciones. Es en esta obra donde la investigación del autor asume el marco fenomenológico heredado de Husserl. El protagonista de la obra es el cuerpo vivido, el *Leib* de Husserl, pero enriquecido por todo el bagaje científico ya analizado y publicado por el autor en su primer obra. Si se nos preguntara cuál es el objetivo principal de la Fenomenología de la percepción, nos atreveríamos a afirmar que sería el de brindar una teoría de la percepción que tiene como sujeto al cuerpo. Esta idea implica, justamente, la crítica a las teorías intelectualistas de la percepción en las que se engloban, para Merleau-Ponty, prácticamente todas las teorías gnoseológicas modernas, desde Descartes hasta las teorías trascendentales como las de Kant o el primer Husserl. Pues, de alguna manera, suponen algún proceso o elemento de carácter intelectual para poder dar cuenta de lo percibido. Ese lugar será reemplazado por el cuerpo en el pensamiento de Merleau-Ponty y será necesaria para ello toda una redefinición del concepto de cuerpo que permita dar cuenta de todo su potencial.

Asociado a la cuestión del cuerpo y la percepción, se encuentran las disquisiciones de Merleau-Ponty en relación al lenguaje. Su análisis del fenómeno realiza una crítica minuciosa de las concepciones modernas respecto del fenómeno del lenguaje y muestra los límites que dichas concepciones tienen. El presente trabajo se enmarca especialmente en estas cuestiones referidas al lenguaje o al sentido lingüístico. Pretendemos analizar la cuestión del lenguaje en Merleau-Ponty como uno de los intentos por superar la dicotomía clásica entre sujeto y objeto. Para ello, explicitaremos las críticas a la concepción moderna planteando el contrapunto con algunos autores como Descartes o Locke, para, luego, analizar la propuesta de Merleau-Ponty y su capacidad de resolver los problemas por él planteados. Por último, analizaremos sus propias categorías a la luz de una situación social concreta.

Es menester aclarar que el análisis de Merleau-Ponty no pretende en ningún caso un análisis de los enunciados significativos, ni un análisis de los que se dice cuando se dice algo. Para el autor se trata más bien de una fenomenología y una ontología y no

solamente de un análisis del lenguaje. En este sentido, Merleau Ponty sigue a Husserl al pensar que el sentido lingüístico está fundado en una dimensión ante-predicativa, que para Husserl se asocia con una consciencia trascendental, pero para Merleau-Ponty tiene la connotación de una consciencia encarnada o de un cuerpo consciente que habita pragmáticamente un mundo de significaciones sensibles.

La dimensión del comportamiento corporal es una dimensión significativa para el autor, y el lenguaje es significativo porque también es una dimensión del comportamiento corporal. De clarificar esta última tesis es de lo que tratará esencialmente nuestra comunicación.

2. La concepción clásica de la palabra

En su camino hacia la definitiva superación del dualismo sujeto-objeto, Merleau Ponty se encuentra con la necesidad de describir el fenómeno expreso de la palabra y el acto mismo de la significación. En la primera parte³ de la Fenomenología de la percepción (1945) se remonta hacia las concepciones clásicas de la modernidad, que han definido el carácter ontológico de la palabra en función de la existencia del pensamiento. Pasaremos a describir brevemente las características principales de dichas concepciones, para exponer luego las objeciones del autor.

Bajo el paradigma de los empiristas, el lenguaje se entiende primero como resultado de ciertos procesos psíquicos y cerebrales. Aquí no se reconoce la presencia de un sujeto hablante; en consecuencia, los vocablos se reproducen separados de una intencionalidad, de manera automática. En cuanto a la significación, podemos decir que se constituye como efecto directo de los estímulos cerebrales. El lenguaje es un mero portador-objeto de las estructuras del pensamiento; lejos de remitir a una existencia propia, se instala en un registro de fenómenos en tercera persona. La palabra es un cúmulo de “imágenes mentales” desligadas de la acción subjetiva y del significado. La palabra auténtica es tomada, claramente, como una operación interior: “Para ser señales inteligibles, las palabras deben tener como correlato a las ideas: las

³ Nos referimos a los capítulos que tratan la cuestión del cuerpo, principalmente al VI: “El cuerpo como expresión y la palabra”, pp. 191-216

ideas que se significan con palabras, son su propia e inmediata significación” (Locke [1690] 2000, p. 393).

En definitiva para las psicologías empiristas, el lenguaje era entendido como un efecto directo del pensamiento, esto es, tan solo como un fenómeno psíquico-físico. El lenguaje no guardaba entonces una significación intrínseca. Mientras que el pensamiento tiene sentido, los vocablos constituyen meras envolturas vacías. “El lenguaje no es más que el acompañamiento sonoro del pensamiento” (Merleau Ponty [1945] 1993, p. 194).

Las concepciones intelectualistas, por su parte, introducen como elemento central la presencia de un sujeto. Pero, aquí tampoco estamos en presencia de un sujeto hablante, sino de un sujeto que no es más que una cosa que piensa, una *res cogitans*. Nuevamente es el *logos*, el pensamiento, el elemento que cobra vital importancia relegando el lenguaje a un segundo plano. La palabra aparece como extensión de los pensamientos, como pura exterioridad de ellos. En palabras de Merleau Ponty:

[...] en la primera concepción nos encontramos más acá del vocablo como significativo; en la segunda, mas allá: en la primera nadie habla; en la segunda, sí hay un sujeto, pero no es el sujeto hablante, sino el sujeto pensante. En lo referente a la palabra, el intelectualismo apenas se diferencia del empirismo, y, al igual que éste, no puede prescindir de una explicación por el automatismo (Merleau Ponty [1945] 2000, p. 189).

Para Merleau Ponty, es necesario superar tanto el objetivismo como el subjetivismo al cual nos arrastraron las concepciones clásicas. Debemos devolver al acto de hablar su verdadera fisonomía. Considerar que el vocablo tiene su sentido supera tanto el intelectualismo como el empirismo. Situar la palabra, al igual que al cuerpo, en un plano originario pre-objetivo es nuestra tarea fenomenológica. “Es necesario que la palabra y el vocablo dejen de ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o cuerpo” (p. 199).

3. La concepción del acto discursivo en Merleau Ponty

En defensa de su tesis Merleau Ponty se pregunta por qué es necesario que los pensamientos se reproduzcan a través del habla. “¿Por qué el objeto más familiar nos

parece indeterminado mientras no hemos encontrado su nombre?” (p. 194). Y, a continuación, define el pensar como una experiencia que se da mediante el discurso interior o mediante un discurso exterior. Rescatando la significación que guardan las palabras, cuyo resultado es una relación o estructura indisoluble entre pensamiento y habla, el autor asegura que se da un pensamiento dentro de la palabra que el intelectualista ni sospecha. Palabra y pensamiento se encuentran, uno dentro del otro. De esta manera el discurso no oficiaría de traductor de un pensamiento elaborado previamente, sino que es su consumación.

La significación del discurso, por ejemplo, se trasluce claramente por medio de las diversas manifestaciones o expresiones artísticas. Es contundente el ejemplo que Ponty señala con respecto al lenguaje de la música: “Los sonidos no sólo son los signos de la sonata, sino que ésta está ahí a través de ellos, descienden de ellos” (p. 200).

De manera similar, el pensamiento no es algo interior que existe fuera del mundo y fuera de los vocablos, por más que podamos creer que existen pensamientos con anterioridad a la expresión. Lo que nos engaña, dice Ponty, es poseer pensamientos ya constituidos que podemos invocar silenciosamente generándose así la ilusión de una vida interior. Pero este supuesto silencio, asegura, es un murmullo del discurso. Esta vida interior no es otra cosa que un lenguaje interior.

Podemos decir que el acto discursivo se constituye como continuidad necesaria del pensamiento. El pensamiento y el discurso son las dos caras de un mismo fenómeno. No es legítimo aquí interpretarlos separadamente, ambos se conforman de manera simultánea en una unidad que no es otra que la de propio cuerpo. El lenguaje se funda en la experiencia corpórea.

4. El sentido como expresión del cuerpo

En la filosofía de Ponty observamos una distinción entre lenguaje hablante y lenguaje hablado. El primero puede definirse como lenguaje común, es el *lenguaje del mundo de la vida*. El hablante es en acto y es instituyente de sentido, su expresión es expresión creadora, es decir invención de un nuevo sentido. No existe un sentido ya formado, gracias al lenguaje hablante, el sentido siempre está abierto a la posibilidad de nuevas

significaciones. El otro es un lenguaje cerrado que se rige por reglas específicas. Nos referimos al stock de sentidos de la tradición.

La productividad constante del sentido consiste en que para expresar un sentido nuevo solo contamos con el lenguaje hablado. No obstante, debemos entender los signos verbales como entidades abiertas. El lenguaje como entidad “viva” tiene la capacidad para significar de manera indefinida. Este carácter, posibilita la creación de nuevos comportamientos. “Cuando yo me pongo a hablar, digo indudablemente algo y con todo derecho trato de salir de las cosas dichas [...] pretendo hacerme entender e introduzco una diferencia entre lo que ha sido dicho y lo que nunca fue [...]” (Merleau Ponty [1969] 1971, p.70). Podríamos decir que esa diferencia, ese intersticio entre lo ya dicho y lo nuevo es la experiencia del sentido. Este poder de decir lo nuevo es un poder del cuerpo, que incorpora la tradición y cuando se expresa transforma el orden del discurso establecido. Hay, entonces, una especie de unidad esencial entre el lenguaje y la experiencia; el lenguaje se funda en la experiencia corporal y ésta ya es una expresión de sentido primaria que Merleau Ponty denomina *gesto*.

5. La comunicación y el surgimiento de un nuevo sentido

El acto de la comunicación se comprende en base a la sedimentación de significados ya poseídos que proporcionan a los individuos un mundo común. Es a través de los significados instituidos que se conforma la intersubjetividad. El sentido que el lenguaje posee intrínsecamente permite comprender el mundo y comunicarme con otros cuerpos. Pero, la comunicación no se instituye gracias a ciertas “representaciones” mentales que puedo tener en base a las palabras esgrimidas por un interlocutor. Hay una apropiación del discurso del otro sobre la cual se apoya el diálogo. Escuchamos al otro cuando asumimos sus palabras en lo que nosotros decimos. Cuando nuestro decir es la diferencia de lo dicho por el otro. El dialogo no es introducir la palabra del otro en la nuestra como si fuese un agregado, sino que es la negación de lo dicho por el otro, a su vez que mi decir es solo posible a través de lo dicho por el otro. “[...] Cuando hablo con otro y lo escucho, lo que oigo viene a insertarse en los intervalos de lo que estoy diciendo, mi palabra se recorta lateralmente por obra de la de él, me oigo en él y el hala en mi, aquí es lo mismo *to speak to* y *to be spoken to* [...]” (p. 205)

La comunicación es válida en tanto se construye partiendo del ser del mundo que las palabras significan. El diálogo se da en la expresión del habla y la expresión del habla es un acto *performativo*⁴, es decir, una acción que se realiza en el acto mismo del decir y el escuchar. La comunicación es una emergencia de sentido que se da en el diálogo. Nos vemos obligados a reconocer una significación gestual o existencial de las palabras. Las palabras no expresan pensamientos, son, en cambio, tomas de posición de cada sujeto en este mundo. La comunicación no solo se da en el plano de la palabra es un acontecimiento de expresión. Es una actividad, una manera de comportarse en el mundo.

6. El sentido como exceso de lo dicho. Un análisis de caso: el acoso callejero.

*We had the experience, but missed the meaning
And approach to the meaning
restores the experience in a different form.*

T.S. Elliot

Veamos cómo el paradigma de sentido, elaborado por Merleau Ponty, permite pensar una situación social cotidiana que escapa a la posibilidad de pensarse bajo las conceptos del paradigma clásico.

Imaginemos a María. En este momento son las diez de la noche y terminó de cursar. Está haciendo el ingreso a Psicología. Todavía no egresó del colegio secundario. Está cansada y nada le importa más que llegar a su casa. La separan de ella unos 7km y 8 cuadras de la parada del colectivo que la llevará. La calle San Lorenzo parece más oscura que nunca y María sabe que todavía le resta cruzar las vías del tren.

Diego. Hombre. Alrededor de 43 años. Se dirige hacia su casa luego de un arduo día de trabajo. Diego puede ver a María. Camina detrás. Apura el paso. Diego se acerca. María sabe que alguien se acerca. María apura el paso. Escucha la voz de Diego a la altura de su hombro.

⁴ Nos referimos a la definición de preformativo establecida por J. Austin en su texto “Cómo hacer cosas con palabras” (1955).

Él, decidido, por sobre el hombro de María, recita –“con ese cuerpo, no pareces una nena”. María siente miedo. Aun así gira. Instante de silencio. Se observan. María sentencia –“déjame en paz, pelotudo”. Se aleja corriendo. Diego sonríe y sigue caminando hasta llegar a su casa. Solo le restan dos cuadras.

¿Podemos entender el sentido de este diálogo si solo nos atenemos al significado de las palabras? ¿Son acaso las preferencias de Diego y María contenidos previos de su pensamiento que se hicieron públicos por medio del lenguaje? Tal vez podríamos comprender parcialmente lo ocurrido: conocemos el significado de las palabras usadas, hablamos la misma lengua, conocemos como funciona un acto comunicativo, etc. Pero acaso lo ocurrido, ¿puede reducirse al diálogo, o es necesario introducir otros elementos? Si aplicamos las categorías del paradigma clásico ¿podremos determinar que estamos frente a un caso de acoso callejero?

María y Diego comparten el mundo. Aunque ellos solo lo recuerden cuando sienten hambre o placer, poseen un cuerpo y aunque ellos lo hayan olvidado, la experiencia sensible que ha experimentado su cuerpo con el mundo es constructora de sentidos. Y es que existen sentidos dados por la experiencia corporal que no dependen del habla.

María y Diego tienen sus propios cuerpos y se relacionan con un horizonte al que llamamos mundo. En ese horizonte hay otros, pero también hay cosas. El mundo no es un objeto para ellos sino lo que les permite percibir los objetos y a los otros. Diego y María tienen un mundo porque tienen cuerpo. María ve solo una faz de la casa que siempre le gustó frente a la vía, en su camino de regreso a su hogar. Pero María sabe que su cuerpo puede recorrer las otras fases no visibles, observarlas, tocarlas, hasta alcanzar la plenitud del objeto. María sabe que es gracias a su cuerpo que puede percibir el mundo. Y sabe también que su cuerpo no es una cosa, sino la condición de posibilidad de su trato con el mundo. La figura de María sólo se le muestra a Diego de manera fragmentaria. Diego ve un fragmento de María como María ve un fragmento de la casa. Pero María es un cuerpo, como Diego. Sus cuerpos no son entes ideales, tampoco cosas; son modos, maneras de ser, de posicionarse en el mundo, vivencias.

Diego y María son cuerpo-sujeto, mediadores activos entre su sí mismo y el mundo. Sus cuerpos son los que determinan sus propios límites, dentro de una espacialidad que no es de posición, sino de situación y en virtud de la cual se organiza su mundo del momento. El mundo es un contexto con objetos. Organizan a través de sus cuerpos de manera preconciente estos objetos en función de intencionalidades corporales. Es

decir, ni María ni Diego son partes ensambladas de un conjunto, sus miembros no están deshilvanados. Sus cuerpos son un sistema funcional que mantiene un compromiso total con los objetos del mundo. María y Diego no están solos, siempre se encuentran en solidaria relación con el mundo en torno.

No viven en un medio puramente físico, en un puro entorno de cosas y de objetos. María y Diego han nacido en una situación histórica y cultural. A su alrededor hay calles, casas, capitalismo, iglesias, universidades, paradas de colectivo y patriarcado. Y cada objeto de éstos lleva la impronta de una acción humana. Sus cuerpo-sujetos viven en un entorno de otros cuerpos-sujetos. Es en los significados instituidos y en los objetos culturales que tanto María como Diego experimentan la presencia del otro como manifestación subjetiva.

Viven en un *mundo de la vida* con significados instituidos que tienen en el habla otro modo de expresión. María y Diego también se reconocen como cuerpos hablantes. ¿En que nos basamos para comprender cabalmente el sentido de lo dicho? Ambos hablan la misma lengua, saben qué significan cada una de las palabras dichas. Pero saben más que eso. Diego sabe que es varón, que los varones dicen piropos a las mujeres. María sabe que es mujer, que las mujeres caminando por una calle oscura son vulnerables, sabe que vive en un mundo donde a las mujeres se les exige cumplir con ciertos cánones de la femineidad.

Los dos saben que hay ciertas cosas que estamos determinados a hacer en cierto momento de nuestra vida, a partir de una edad específica. Que viven en una sociedad donde la sexualidad es un asunto de mayores. María sabe que vive en un mundo donde su cuerpo es cosificado, tratado como una mercancía que se vende, se desea, se apropia. Diego también lo sabe. Tiene la creencia de que ellas, las mujeres, se resisten pero les gusta. Por eso Diego sonrío. Sabe que el mundo que habita lo habilita para decir lo que dijo y hasta se lo exige para cumplir con mandatos de masculinidad.

¿Qué es lo que convierte esta situación en una situación de riesgo o amenaza para María? ¿Qué es lo que convierte esta situación, tan cotidiana, en un acoso callejero? Ciertamente podemos comprender el sentido de la situación descrita porque existe entre la comunicación de Diego y María un lenguaje común instituido, convencional, un sentido establecido por la tradición, un sentido definido y cristalizado en la historia y en la gramática de la lengua. Pero hay algo más, algo que no estaba antes, un exceso.

Un nuevo sentido que se produce, se crea, en la acción misma de hablar. ¿Por qué Diego dice lo que dice? Porque Diego afirma los sentidos adquiridos por la tradición, porque afirma sus posibilidades de decir de acuerdo con los cánones establecidos, porque afirma asumiendo la tradición en la que vive, y produce una continuidad en el orden del discurso establecido. ¿Por qué María contesta lo que contesta? Porque niega los sentidos adquiridos por la tradición, porque niega sus posibilidades de decir de acuerdo con los cánones establecidos, porque niega, asumiendo la tradición en la que vive, y produce una ruptura en el orden del discurso establecido. María cuando habla constituye una verdadera amenaza frente a los usos y modos de significar del lenguaje de la tradición. María se resiste al lugar que le asignan los significados instituidos, instaaura un nuevo orden dentro del orden del discurso preestablecido “este poder se vive como una incineración de las formas canónica de decir y de significar”.

Sí; cuando María habla dice indudablemente *algo* y con todo derecho trata de salir de las cosas dichas, pretende hacerse entender e introduce una diferencia entre lo que ha sido dicho y lo que nunca fue.

Cuando Diego dice lo que dice, sus palabras son un gesto y su significación un mundo, lo mismo sucede con lo dicho por María. Y es que las palabras tienen el poder de hablar más allá de sí mismas, más allá de sus significados convencionales: habla de la manera que tenemos de tratar, de relacionarnos con las cosas y con los demás. Las palabras son así una gama de gestos que constituyen el estilo de nuestras relaciones intersubjetivas.

Referencias bibliográficas

- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con Palabras*, Barcelona, Paidós, 1955.
- Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Colombia, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Merleau- Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, Buenos Aires, Editorial Planeta Argentina, 1993.
- _____ *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires, Proteo, 1967.
- _____ *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971.
- _____ *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964.

Elementos husserlianos en la crítica de Merleau Ponty a las ciencias positivas

Jerónimo Ariño Leyden (Universidad Nacional de Cuyo)

El presente trabajo, en el se exponen los resultados de una primera aproximación personal a la fructífera obra de Maurice Merleau Ponty, tiene como propósito realizar un repaso por algunos lugares de su producción intelectual, en los cuales a nuestro entender el filósofo francés despliega su posición con respecto a las ciencias positivas. En dicha propuesta, que para algunos exégetas tiene ligeros matices en las distintas etapas de la obra del francés (Cassou Nogués, 1999), podemos encontrar una fuerte impronta de los desarrollos teóricos de Husserl. En esta ponencia intentaremos realizar una reconstrucción, partiendo de sus propios textos, de la postura del Filósofo francés con respecto las ciencias positivas, para observar qué elementos en común podemos encontrar con Husserl respecto a la mencionada temática.

1. Merleau Ponty y las ciencias positivas

De distintos modos y respondiendo a diferentes inquietudes, las ciencias positivas y los resultados teóricos y prácticos obtenidos por ellas se encuentran presentes a lo largo de la obra de Merleau Ponty. Ya sea en la inicial *La estructura del comportamiento* (1942) como en los cursos dictados hacia el final de su vida sobre la naturaleza, la actividad científica ocupa un importante lugar en su producción teórica.

Sin embargo no contamos con una obra en la cual nuestro filósofo se dedique de manera exclusiva a abordar la cuestión. A pesar de ello Merleau Ponty no permanece en absoluto impasible ante la problemática que supone la pérdida de significación de la ciencia para la vida del hombre ya expuesta por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

En la introducción a *Fenomenología de la percepción* (1945) Merleau Ponty realiza algunas consideraciones preliminares sobre la fenomenología en las que se refiere a la relación entre las ciencias positivas y el mundo percibido. La posición del francés respecto a esta cuestión va en la misma dirección que la propuesta por Husserl, para el cual la ciencia es un constructo realizado por el ser humano, a partir de la propia

experiencia que tenemos del mundo de la vida. La ciencia cobra su sentido en el mundo percibido. Sin embargo, no siempre somos conscientes de tal relación.

Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por la ciencia, lo sé a partir de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda. (Merleau Ponty, 1994: 8)

Como podemos ver aquí, para Merleau Ponty la ciencia es un conocimiento simbólico que tenemos del mundo, ordenado por un determinado método. Sin embargo este conocimiento, aunque no lo exprese el francés con estas palabras, reposa al igual que para Husserl en la tesis de actitud natural, en la cual nos encontramos habitualmente posicionados en nuestra relación cotidiana con nuestro entorno. Esto quiere decir que las ciencias positivas, al permanecer en actitud natural, toman a sus respectivos objetos de estudio como algo dado, y no se preocupan por el modo como estos aparecen a la conciencia. Husserl para poder otorgarle un fundamento firme a las ciencias, propone mediante el método fenomenológico volver la mirada a la conciencia, para ver cómo se constituye en la misma el sentido y por lo tanto también las objetividades de las ciencias. Merleau Ponty realiza una modificación de esta posición, ya que no habla de una conciencia trascendental en el sentido husserliano, sino que propone dirigir su mirada al fenómeno que según él se encuentra a la base de nuestra relación con el mundo, este fenómeno es la percepción. De modo que para nuestro filósofo las ciencias son una interpretación posterior que hace el ser humano del fenómeno primordial que es la percepción.

Esta subordinación de la ciencia al mundo percibido, es expresada de manera clara por el filósofo francés al comparar la relación entre estos términos, con la existente entre la geografía y el paisaje. En la cual la ciencia sólo es un intento de representación de una parte de nuestro campo perceptivo, que nos brinda un esquema de lo que es nuestra experiencia del mundo.

Las visiones científicas según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas porque sobreentienden, sin mencionarla, la de la conciencia, por la que un mundo se ordena en torno mío y empieza a existir para mí. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento siempre habla, y respecto del cual

toda determinación científica es abstracta, signitativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez que qué era un bosque, un río o una pradera. (Merleau Ponty, 1994: 9)

De modo que sin negar el valor y la utilidad de la ciencia, Merleau Ponty propone al igual que Husserl un retorno a las cosas mismas, que permita hacer justicia por un lado con la actividad científica y por otro lado con la percepción. Esto implica que mediante el esclarecimiento del fenómeno de la percepción, será posible restituir el vínculo vital entre el hombre y la ciencia, que es a menudo olvidado por las ciencias positivas.

Sin embargo, aunque la validez de la ciencia reposa en la experiencia perceptiva que tenemos del mundo, la percepción es algo distinto de la ciencia, como se encarga de aclararnos el francés: “La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. Y el mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas.”(Merleau Ponty, 1994: 10)

Además de aclarar que la percepción no se identifica con la ciencia, la cita anterior menciona otro aspecto que está presente tanto en Husserl como en Merleau Ponty, y que no es de menor importancia. Dicho aspecto es la caracterización del mundo no como la totalidad de los objetos, o como totalidad del ente, sino como horizonte perceptivo. El mundo es para el francés el medio en el cual se desenvuelve nuestra percepción y con el cual constantemente estamos interactuando. Esta idea de mundo, no como la totalidad de los objetos, sino como horizonte de aparición de los mismos también la podemos encontrar en Husserl, como lo muestra Landgrebe en uno de sus trabajos publicado sobre Husserl titulado *El mundo como problema fenomenológico* (Landgrebe, 1968: 62-97). Además queremos destacar, en esta concepción del mundo como horizonte, el lugar fundamental otorgado al cuerpo, ya que formando parte del mundo, es el cuerpo quien nos inserta en él, estableciéndose una relación recíproca entre mundo y cuerpo, como claramente nos lo explica E. García en su obra *Merleau Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*.

El cuerpo en tanto se dispone en un medio o frente a un objeto en vistas de cierto comportamiento posible integra sus diversas partes en vista de una

unidad funcional y simultáneamente da unidad al objeto o entorno percibido. Podría decirse correlativamente también que el movimiento que el entorno nos propone organiza nuestro esquema motriz en función de cierto comportamiento posible (...) Cuerpo y mundo conforman un sistema en la percepción. (García, 2012, p.91)

Como podemos ver aquí, cuerpo y mundo se encuentran en una relación indisoluble en el proceso perceptivo.

Hasta aquí quisimos ver el carácter derivado de las ciencias con respecto a la percepción, y las observaciones que sobre este hecho realiza el filósofo francés. Sin embargo, las ciencias positivas, aun permaneciendo en actitud ingenua tienen un papel importante en nuestra percepción, ya que los resultados de las mismas, se encuentran sedimentados en forma de prejuicios y hábitos que operan en nuestra propia experiencia perceptiva del mundo. Por eso es necesario desnaturalizar estos resultados, y remitirlos nuevamente al fenómeno primordial de la percepción.

Como mencionamos al principio de este trabajo, la ciencia está presente en la obra de Merleau Ponty no sólo para ser criticada. Además de destacarse en el ámbito de la filosofía, el francés también se desempeñó como profesor de Psicología infantil en la Sorbona, entre 1949 y 1952. Sin embargo desde antes de esta actividad docente, la filosofía del francés tuvo también una importante influencia de los desarrollos teóricos alcanzados por la Escuela de la Psicología de la Forma (o *Gestalt*). Esta presencia se puede advertir sobre todo en sus primeras obras, como *Estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la Percepción*.

El interés de Merleau Ponty por la Psicología de la Gestalt se debe a que esta “Escuela” había estado investigando satisfactoriamente el fenómeno de la percepción, llegando a obtener resultados que fueron positivamente valorados por nuestro filósofo. Esto lo podemos observar en el curso que fue publicado con el nombre de *La fenomenología y las ciencias del hombre* (Merleau Ponty, 2011), donde destaca que aunque la psicología de la Gestalt no se ajuste al método fenomenológico, los resultados obtenidos en sus investigaciones, tuvieron como resultado grandes descubrimientos, entre los cuales se pueden mencionar ciertas estructuras de la percepción, como la de figura y fondo.

Sin embargo, a pesar que en su análisis de la percepción Merleau Ponty tenga en cuenta los desarrollos teóricos de la mencionada escuela psicológica, no deja de ser

crítico (en el mismo sentido que Husserl) con la “cosificación” que ella realiza de la conciencia. Cosificación que toma a la conciencia como un objeto más dentro del mundo, sin reparar en que es el sujeto de todo objeto posible. “La psicología de la forma naturaliza la conciencia. [...] Cuando un psicólogo habla de conciencia, el modo de ser de la conciencia tal como la entiende, no es radicalmente distinto al modo de ser de las cosas.” (Merleau Ponty, 2001: 38)

La relación entre Merleau Ponty y la psicología de la Gestalt es descripta en un artículo por Marcus Ferras (2007). En el mismo, titulado *Phenomenologie et psychologie descriptive chez Merleau Ponty: La limite de la convergence*, el autor nos dice que a pesar de la mencionada crítica a la naturalización de la conciencia, los resultados obtenidos por cierto tipo de psicología, iban de acuerdo al programa fenomenológico.

2. Merleau Ponty y sus lecturas de Husserl

El problema referente a la fundamentación o “crisis” de las ciencias positivas, es retomado por el Filósofo francés siguiendo la huella de Husserl, para el cual el sentido de la crisis de las ciencias europeas no se refiere al creciente desarrollo de las ciencias positivas o a la utilidad de sus resultados teóricos, sino a la pérdida de importancia y significación de las mismas para la vida del ser humano. Esto se produce por el creciente distanciamiento entre dichas ciencias y el mundo de la vida (*Lebenswelt*) humano operado durante el transcurso de la modernidad. Esta cuestión es para el francés un problema que también aqueja a su propio tiempo histórico, y del cual toma la posta del filósofo moravo. Por este motivo es que Merleau Ponty decide retomar el planteo presente del que habitualmente es llamado el “último” Husserl.

Al tratar las relaciones entre la Fenomenología y Ciencias Humanas no pienso abordar un problema de escuela [...] La fenomenología se ha presentado, desde sus comienzos, como una tentativa para resolver quizás el problema del siglo: se planteaba desde 1900 para todo el mundo, se plantea aun hoy. El esfuerzo filosófico de Husserl está destinado en su espíritu a resolver simultáneamente una crisis de la filosofía, de las ciencias humanas y una crisis de las Ciencias simplemente, de la que no hemos salido todavía. (Merleau Ponty, 2011: 17)

Sobre la relación entre Husserl y Merleau Ponty sólo queremos mencionar, siguiendo a estudiosos de la talla de Waldenfelds, que las lecturas e interpretaciones realizadas por el francés sobre la obra del padre de la fenomenología, fueron señeras en el momento de su aparición. “A diferencia de Sartre, Merleau-Ponty retoma directamente al último Husserl tomando en consideración los escritos póstumos, como *Ideas II* y *Crisis*. Con ello, pasan a ocupar un lugar destacado términos como mundo de la vida y poder corpóreo (*leibliches Könen*).” (Waldenfelds, 1997: 70)

Esto nos lo confirma Ted Toadvine en su artículo: *Merleau Ponty's Reading of Husserl: A chronological overview* (2002), quien afirma que la inquietud por la obra de Husserl puede observarse en el francés en la primera mitad de la década del treinta. “La primera evidencia de un interés particular en Husserl la hallamos en la solicitud a la Caisse National des Sciences para la renovación de su beca para estudiar la naturaleza de la percepción. La beca original del año anterior no realizaba mención alguna a Husserl.” (Toadvine, 2002: 225)

Como nos expone Toadvine en el artículo citado, el interés de Merleau Ponty en la obra de Husserl se encuadra en sus inquietudes por describir la percepción. Este interés se mantuvo durante toda la vida de Merleau Ponty, como podemos observar a lo largo de su producción. Sobre las distintas etapas que podemos hallar en la relación entre la filosofía del francés y la del moravo, hay distintas posiciones. Entre ellas podemos mencionar la sostenida por el propio Toadvine que distingue la lectura de Merleau Ponty sobre Husserl en tres períodos, que comprenden las lecturas tempranas (1933-1947), su etapa en la Sorbona (1949-1952) y su última etapa interrumpida por su muerte en 1961. (Toadvine, 2002)

Más allá de la validez de la anterior periodización, lo que queremos destacar es que la filosofía de Husserl siempre está presente (aunque no por ello tomada de manera acrítica) en la propuesta del francés. Y esta presencia, podemos decir con la distancia que nos otorga el tiempo transcurrido, fue novedosa para su época. Merleau Ponty fue uno de los primeros que comenzó a reparar en la gran importancia que tenía la producción intelectual que Husserl nos dejó durante la etapa final de su vida (ya sean conferencias o manuscritos). Esta parte de la obra de Husserl era a menudo dejada de lado. Sólo a partir de la década del cincuenta se volvió la mirada sobre textos como *Crisis* o *Ideas II*. En su artículo titulado *Merleau Ponty on Husserl: A reappraisal*, Dan Zahavi nos cuenta, siguiendo un artículo del Padre Van Breda, que Merleau

Ponty fue el primero, fuera del círculo fenomenológico de Husserl, que tuvo acceso a los archivos de Lovaina. “Merleau Ponty tuvo acceso a los manuscritos inéditos de Husserl muy tempranamente. De hecho, cuando el llegó a Lovaina en Abril de 1939, era el primer “extraño” en visitar los Archivos Husserl, y su interés en los manuscritos de Husserl persistió hasta el final de su vida.” (Zahavi, 2002: 6)

El acceso a los Archivos Husserl, le permitió a Merleau Ponty familiarizarse con textos que serían publicados con el correr de los años, y que marcarían el rumbo de su propia filosofía. Esta apropiación de la parte entonces desconocida e inédita de la obra de Husserl, llevó al filósofo francés a realizar una exégesis que en su momento fue considerada *heterodoxa*, pero que con el correr de los años, y con las sucesivas publicaciones de los trabajos inéditos (con la consiguiente bibliografía especializada) terminaron por confirmar la interpretación merleaupontiana. “Su lectura de Husserl estaba adelantada a su tiempo, y anticipó resultados que solo recientemente fueron confirmados por los estudiosos de la obra de Husserl.” (Zahavi, 2002: 28)

Así como antes mencionamos algunos aspectos destacados y retomados por Merleau Ponty de la psicología de la forma, en el curso sobre fenomenología y las ciencias humanas, el filósofo francés se encarga de vislumbrar lo que podría ser una mutua y beneficiosa colaboración entre la filosofía y las mencionadas ciencias. Esta relación, como nos dice el francés, no siempre fue fluida, ya que desde ambos lados, tanto desde la ciencia como desde la filosofía, se miraban de reojo. “Es necesario mostrar que la ciencia es posible, que es posible la ciencia del hombre y que, sin embargo, la filosofía es también posible. [...] Muchas veces los fenomenólogos no comprendieron todo lo que en la psicología contemporánea puede estar en convergencia profunda con sus propias aspiraciones.” (Merleau Ponty, 2011: 18-19) Aquí podemos observar que para el fenomenólogo francés es posible y necesaria una convivencia entre las ciencias y la filosofía.

Si bien en el curso en cuestión, Merleau Ponty busca referirse a las ciencias humanas en general, realiza la aclaración de que por cuestiones de espacio hará énfasis principalmente en el desarrollo de la psicología. “Nos ha de faltar, quizás, el tiempo para hacer con respecto al desarrollo de la sociología, de la Historia o la Lingüística, el mismo trabajo que nos proponemos hacer con respecto a la Psicología. Sería sin embargo, posible y útil intentarlo.” (Merleau Ponty, 2011: 24) Esta decisión no debería

sorprendernos en absoluto, ya que como vimos más arriba, Merleau Ponty se encontró a lo largo de su vida estrechamente vinculado con el desarrollo de la Psicología.

Más allá de las críticas que le realiza a la psicología, que en la misma dirección de Husserl apuntan principalmente a la cosificación de la conciencia realizada por la mencionada disciplina, busca romper con las explicaciones científicas del hombre, que lo reducen a una fórmula o cálculo, y que pretenden explicar la riqueza de la existencia humana como la resultante de condiciones exteriores que lo ubican en el horizonte de un determinismo reduccionista como el psicologismo o el historicismo. Por este motivo, afirma que “Husserl lucha contra el psicologismo y el historicismo en cuanto querían llevar a la vida del hombre a ser una simple resultante de condiciones exteriores que actúan sobre él y que ven al sujeto filosofante como completamente determinado desde el exterior.” (Merleau Ponty, 2011: 30)

Pero a pesar de esta lucha contra el psicologismo, no duda Merleau Ponty en aceptar que la Escuela de la Gestalt ha realizado aportes que van en la misma dirección que la fenomenología, ya que “si la noción de Gestalt nos permite tornar inteligibles muchos hechos y es fecunda en el orden empírico, debe tener su verdad fenomenológica, y pensando hasta el final, debe aportar algo a la Fenomenología.” (Merleau Ponty, 2011: 64) Y estos aporte que el francés reconoce en la Escuela de la Gestalt, también pueden ser vistos en otras disciplinas científicas que en su propio desarrollo, aunque ajeno a la fenomenología, han intuido la esencia o *eidos* de sus respectivos objetos de estudio.

En relación a lo anterior, el filósofo francés toma el ejemplo de la física propuesta por Galileo para mostrar cómo es posible captar a esencia de un fenómeno mediante la inducción, sin haber recurrido al método fenomenológico. Ya que la *Wesenschau* (o intuición de esencias) “no es de ninguna manera el hecho exclusivo del fenomenólogo.” (Merleau Ponty, 2011: 56)

Ya la inducción tal como es practicada por los físicos (no esa inducción quimérica de Stuart Mill que no se practica jamás en las ciencias), es ya una lectura de esencia. A través de los fenómenos impuros e imperfectos, tal como la caída de un cuerpo sobre un plano inclinado, leo la caída libre del cuerpo teóricamente concebida por el espíritu. (Merleau Ponty, 2011: 54)

Como pudimos observar a lo largo del trabajo, Merleau Ponty elabora su crítica a las ciencias positivas en la misma dirección que Husserl. Sin embargo, a pesar de esa

crítica, se encarga de destacar que muchas veces las ciencias, aun permaneciendo en actitud ingenua, pueden llegar a intuir la esencia de algunos fenómenos, como en los casos mencionados más arriba, con lo cual les es otorgada cierta validez. Para finalizar querríamos mencionar que por exceder las expectativas de este trabajo introductorio, no nos referiremos a los importantes cursos sobre la naturaleza dictados en el Collège de France, en los cuales nuestro filósofo se refiere extensamente a los resultados obtenidos por las ciencias, y a la relación que los mismos guardan con la filosofía.

Referencias bibliográficas

- García, E. *Maurice Merleau Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires, Rthesis, 2012.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo, 2008. Trad. Julia Iribarne.
- Landgrebe, L. *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta Agostini, 1994. Trad. Jem Cabanés.
- _____ *La fenomenología y las ciencias humanas*. Buenos Aires, Prometeo, 2011. Trad. Raúl Carioli.
- _____ *Parcours Deux*. París, Verdier, 2000.
- Toadvine, T. “Merleau Ponty’s reading of Husserl: A chronological overview”. En: *Merleau Ponty’s Reading of Husserl*, Toadvine, T. ed., Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002. pp. 227-286.
- Van Breda, L. « Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain ». En : *Revue de Metaphysic et de Morale*. París, PUF. Octubre-Diciembre 1962. Año LXVII, n° 4. pp.410-430.
- Waldenfels, B. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Zahavi, D. “Merleau Ponty on Husserl: A reappraisal”. En: *Merleau Ponty’s Reading of Husserl*. Toadvine, T. ed., Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002. pp. 3-30.

La constitución e institución de lo sensible.

Notas para una interpretación de la percepción en Husserl y Merleau-Ponty

Catalina Barrio (CONICET/UNMdP)

Leticia Basso (CONICET/UNMdP)

1. Introducción

En este escrito nos interesa examinar cómo la fenomenología explicita el proceso de constitución (*Konstitution*) e institución (*Stiftung*) del sentido en el plano sensible de la experiencia. Con esta tarea nos proponemos revisar los distintos factores que determinan la percepción (*Wahrnehmung*) -desde el origen pre-objetivo del sentido hasta la actualización de su significación teórica. Para esto abordamos, específicamente, el trabajo realizado por Husserl en el libro II de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* junto con la recepción y los aportes plasmados por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*.

Consideramos relevante retomar esta cuestión porque en la interpretación de estos filósofos encontramos una reivindicación de la estructura compleja de la percepción, que se gana con el estudio detallado de la articulación, la fundación y la transformación de lo sensible. En efecto, sus lecturas de nociones como las de síntesis, esquema, espacio, cuerpo y hábito favorecen un tratamiento integral de los elementos inherentes a la configuración de la experiencia y su constante mutación. De este modo, logran advertir algunas dicotomías - pasivo/activo, contenido/forma, figura/fondo- que enriquecen la dinámica del sentido y nos llevan a cuestionar si predomina o no algún factor en el proceso.

2. La constitución de lo sensible. Conformación de la estructura de la percepción

Ahora bien, para ingresar de forma correcta en el análisis del fenómeno de la percepción que Husserl y Merleau-Ponty proponen es esencial partir de la noción de “ser en el mundo” (*In-der-Welt-Sein*) o “vivir en el mundo” (*In-der-Welt-Leben*). Desde un principio, se hace evidente que ambas contribuciones ponen especial énfasis en

describir el ámbito en dónde se emplaza y despliega la experiencia. Esto se debe a la necesidad de realizar un seguimiento del fenómeno que no se reduzca a una mirada unilateral. Con la noción de “ser en el mundo” ellos se introducen en la copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) sujeto-objeto y muestran cómo en el proceso de constitución del sentido confluyen una serie de condiciones, que no exceden la realización del acto perceptivo en cuestión y, sin embargo, atienden a *un plus de fuerza motivante* que sobrepasa este acto en particular. (Cfr. Husserl, 2005: 70) Así pues, toda dación originaria de sentido implica, de entrada, la aparición del objeto y la anticipación constitutiva del sujeto.

En otras palabras, el sentido de la experiencia es el resultado de una síntesis (*Synthesis*) que no es previa a dicho acto, pero que en la situación restaura una multiplicidad de componentes relacionados con el hecho. En el segundo capítulo de la primera sección de *Ideas II*, Husserl indica que en “lo percibido” yace un señalamiento determinado de todas las experiencias del objeto en sus apariciones y no-apariciones. Pues bien, para que la cosidad del objeto sea alcanzada es necesario *perseguir* la dación en todas sus direcciones por medio de las indicaciones anticipadoras e, incluso, las retrospectivas no cumplidas. (Cfr. 2005: 65) Por consecuencia, la experiencia del objeto sensible no se restringe a aquello que observamos en un momento preciso sino a la unidad que obtenemos de una serie de percepciones que aportan su sentido y, por ende, deben llevarse a la ejecución (*Vollzug*). De allí se sigue, la importancia de estudiar el papel fundante de la percepción en el proceso de constitución de la experiencia y revalorizar lo sensible en una dimensión, sin duda, más compleja de la hasta entonces expuesta. Más adelante, veremos que con el concepto de hábito se aclara la carga de sentido que porta la anticipación e influye en gran medida, tanto a nivel pasivo como activo, en la conformación de la estructura de la percepción y, con ella, del objeto percibido.

Con todo, ya indicamos que estos autores se preocupan por dar cuenta del carácter dinámico y la alteración de los contenidos resaltados en el fenómeno de la percepción. Ciertamente, el sentido de la experiencia se actualiza para ajustarse de forma apropiada a las circunstancias que se manifiestan y la posición asumida por el sujeto en el proceso. Como dice Husserl: “Toda propiedad de una cosa material se da cuando se desenvuelven de modo originario las series funcionales en las cuales las

dependencias respecto de circunstancias terminan por sintetizarse.” (Cfr. 2005: 73) De este modo, las cosas se constituyen de acuerdo a la disposición del sujeto en el mundo y a partir del “...sistema de contexturas reales, un sistema de referencias recíprocas reguladas bajo el título de causalidad.” (Cfr. Husserl, 2005: 97) Por lo tanto, la estructura del fenómeno rescata las condiciones que modelan el acto en sus aspectos constitutivos y constituyentes, sin dejar de remitirse a lo sensible en un caso dado. De este manera, el tipo de interpretación topológica de la experiencia que se desarrolla con esta noción de “ser en el mundo”, presenta la estructura de la percepción atendiendo a las relaciones prácticas del medio y la configuración reticular del sentido que de éstas emana. Husserl lo ejemplifica del siguiente modo: “Conocer una cosa quiere por ende decir: saber por experiencia cómo se conduce al presionarla y golpearla, al doblarla y romperla, al calentarla y enfriarla, esto es, cómo se comporta en el nexo de sus causalidades, en qué estados entran, cómo al atravesarlos sigue siendo la misma.” (2005: 75)

En este contexto, el cuerpo propio (*Leib*) representa el eje del proceso en el cual se imprimen, irradian y conectan tanto aspectos de contenido de la cosa (sensaciones de notas) como aspectos formales del sujeto (sensaciones cinestésicas) en el acto perceptivo. Los trabajos de Husserl y Merleau-Ponty se destacan por la originalidad de sus tratamientos respecto a este punto, ya que realizan un gran aporte a la perspectiva fenomenológica al tematizar la corporalidad (*Leiblichkeit*) del fenómeno en relación a su disposición espacio-temporal, o sea, su localización, orientación y movilidad. Ellos entienden al cuerpo como el medio de toda percepción y a partir de él precisan el entramado de sentido de la experiencia. Pues bien, en una determinada localización (*Lokalisation*) se exhiben las sensaciones⁵ (*Empfindungen*) que traducen, sea por medio de la idea de esquema (*Schema*) como a través de las dicotomías punto/horizonte o figura/fondo, la identidad de la cosa en referencia a la experiencia corporal-perceptiva. Tales herramientas brindan la oportunidad de determinar el sentido en una unidad sintética que comprenda las apariciones sensibles del objeto, teniendo en cuenta las experiencias posibles que con otras apariciones pudieran darse en ciertos órganos sensoriales. Esto es, atendiendo al horizonte potencial de sentido

⁵En *Ideas II* Husserl denomina a estas sensaciones localizadas en el cuerpo: “ubiesthesias”. En alemán el término elegido por el autor es “*Empfindnisse*”. Este tipo de sensaciones no tiene esquemas sensibles porque se vivencian como propias y no como cosas materiales.

que abre la comprensión de la figura (*Bild*) en relación al fondo (*Hintergrund*) en el que se encuadra y a su virtualidad. Estas cuestiones son muy relevantes a la hora de problematizar la novedad del acto perceptivo, pues la repetición o creación de nuevas objetividades se pone en juego en el pasaje de la actitud pre-teórica a la teórica. Esto depende de la capacidad de activar la ejecución por medio de actos espontáneos a diferencia de la permanencia en un estado confuso que se da con los actos pasivos. (Véase Husserl, 2005: 41)

De todas maneras, con el concepto de hábito se comprende que en la configuración de la experiencia ya aparecen previamente dados los objetos como constituidos. Pues bien, el sedimento acumulado con las experiencias y el bagaje histórico que heredamos dificulta discernir un punto en el cual lo ya instituido no nos delimite. Por más que nos encontremos en la actitud pre-teórica, nos manejamos en este nivel originario a través de conceptos que condicionan -bajo el carácter de la familiaridad- nuestra experiencia. Entonces, el campo de visión (*Blickfeld*) que se presenta para el cuerpo con la percepción se ve de cierto modo constreñido y, por ende, se precisa de un gran esfuerzo para reconocer aquellos elementos que forman parte del horizonte o fondo y que sin estar visibilizados hacen su aporte al sentido del acto perceptivo. Aquel resto tiene una función importante y, probablemente, en otro momento se destaque como un factor decisivo para la conformación del objeto. No obstante, no por ello estamos obligados o capacitados para explicitarlo. Entonces, lo indeterminado de cada acto perceptivo suele permanecer oculto, perdiéndose la ocurrencia de una configuración novedosa. Aunque, no se puede negar que la fenomenología justamente se caracteriza por asumir la labor de mostrar cómo en el nivel pre-teórico ya tenemos dadas las condiciones para comprender el mundo y nuestra existencia porque, de hecho, sólo se trata de describirlas. Al respecto Merleau-Ponty afirma:

“El mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo; sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que entrelazarían las sensaciones, luego los aspectos perceptivos del objeto, cuando unas y otros son precisamente productos del análisis y no deben realizarse antes de éste. [...] La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen.” (1993: 9-10)

Sin embargo, no podemos obviar que para que la fenomenología deleve cómo efectivamente se constituye la experiencia en la corriente de vivencias, no queda otro camino más que poner entre paréntesis -al mejor estilo husserliano de la reducción trascendental- la dimensión natural u originaria del “ser en el mundo” para verdaderamente dar con ella. Merleau-Ponty así lo advirtió y defendió al inicio de su obra. Asimismo, si pretendemos acceder al fenómeno de la percepción en su conjunto para considerar los diversos factores que influyen en la configuración de la experiencia, esta será la vía adecuada para ingresar al tema.

Por lo tanto, nos adentraremos un poco más en la cuestión del hábito para comprender el papel fundamental que cumple en la configuración del sentido de la experiencia. Husserl y Merleau-Ponty elaboran una lectura de este concepto que conecta los puntos centrales del planteo y presenta una visión que armoniza las partes en tensión. El hábito se analiza en la interpretación topológica del “ser en el mundo” a partir de la localización de la corporalidad y en función al esquema que con ésta se produce y transforma. Dicho esquema reúne el carácter pasivo y activo del sujeto en relación a los factores que articulan el sentido de la experiencia. Por ende, analizaremos este proceso para intentar dar cuenta de cómo estos autores, de cierta manera, resuelven encarar la posibilidad de lo novedoso en el marco de una experiencia que siempre se encuentra previamente instituida.

3. Institución de lo sensible. La determinación de la percepción por la afección y el hábito

Si nos enfocamos en la lectura husserliana del concepto de hábito (*Habitualität*)⁶, veremos que se inscribe en el polo-yo. En esta lectura predomina la cuestión del habitar o el estar *entre* otros. Con respecto a la constitución de lo sensible, el hábito se define por las afecciones que en él se desarrollan. De hecho, el polo-yo es una suerte de habitar en lo dado, que se efectiviza como afección (*Affektion*). La afección puede ser, a su vez, consecuencia de una sedimentación histórica de propiedades primigenias y

⁶ Téngase en cuenta que Husserl hace uso de dos versiones en el alemán para el concepto de hábito: *Habitualität* y *Habitus*. La primera hace referencia al plano empírico en donde las habitualidades se forman a través de las afecciones y las acciones. Y la segunda versión se inscribe en un yo-puro y tiene que ver con la disposición *a priori* a la retención y la amplificación de experiencias pasadas, que determinan la constitución subjetiva más allá de lo empírico. Este concepto de *Habitus* apunta al flujo de la conciencia absoluta y no a las intencionalidades de un yo-real. (Véase, Dukuen, 2013)

constitutivas del sujeto. En este caso, el hábito es pasivo (*Cfr.* Husserl, 2005: 361). Somos en la medida en que sentimos y percibimos, constituyendo así un mundo. Sin embargo, en la constitución indeterminada -que como predación (*Vorgegebenheit*) todavía no se ajusta a una experiencia actual- el polo-yo debe transformar y desplazar los contenidos para fundar nuevos sentidos.

Ahora bien, la indeterminación y el carácter receptivo de la afección -procedente del aspecto pasivo del hábito- se corresponde con un portador activo: el cuerpo de la afección. En efecto, el cuerpo encarna la transmisión de una afección que *aparece* de una determinada manera en el sujeto con el propósito de visibilizar lo que pasivamente se manifiesta. Husserl dice que: “El cuerpo cobra *significación para la edificación del mundo espacial* gracias al papel constitutivo de las sensaciones.” (2005: 89) Por lo tanto, las propiedades dadas en relación a lo visibilizado, orientan y posicionan al sujeto en el mundo. Esta posición se materializa como el mundo de otro, creado por otro, pero portado, definido y resignificado corporalmente por el polo-yo.

Particularmente, Merleau-Ponty entiende al hábito del mismo modo, a saber, como parte constitutiva de lo natural y lo corporal. Lo indeterminado pasa a ser un efecto del cuerpo o, más precisamente, del esquema corporal, ya que “...el ‘esquema corpóreo’ es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo.” (Merleau-Ponty, 1993:118). El cuerpo es objeto de la percepción actualizada y activa que registra lo dado como sedimento histórico de afecciones. En este sentido, Merleau-Ponty se aproxima a la interpretación husserliana del “ser afectado” porque: “El ‘ser afectado’ como por lo que proviene de una noticia es subjetivo desde el objeto; ‘reaccionar’ ante ello, rebelarse ante ello, contenerse, es subjetivo desde el sujeto.” (Husserl, 2005: 261). Bajo esta óptica, lo habitual se corresponde con la capacidad de reacción frente a lo adquirido. Este posicionamiento del sujeto funda al mundo, o sea, comprende lo indeterminado -en donde no hay verdades absolutas ni cultura o historia, sino horizontes posibles mediante los cuales incluir los conceptos.

Merleau-Ponty acentúa esta posición orientativa del sujeto, no tanto afectado sino conformado por una estructura que le es constitutiva: la de la percepción. El sentido que subyace a la estructura perceptiva -entendida como la admisión de la ambigüedad en un movimiento o desplazamiento capaz de dar cuenta de un contexto- registra un tipo de actividad que no sólo es la afectiva sino la corporal. De este modo, la

consciencia no sólo es orientada a un significado ya dado o sedimentado que habilita a otros tipos de posicionamientos en el mundo, sino que la consciencia es el cuerpo visibilizado, sentido, habitado, *instituido*.

En síntesis, el cuerpo es el registro de lo activo en el sujeto, la acción perceptiva misma que configura un mundo antinómico: entre lo pasivo y lo activo, lo visible y lo invisible, la forma y el contenido. Merleau-Ponty explica que el cuerpo no sólo se corresponde con el mundo circundante (*Umwelt*) sino que justifica un estado reflexivo que no se transporta nunca “a sí mismo fuera de toda situación porque el análisis de la percepción no hace desaparecer el hecho de la percepción, la eceidad de lo percibido, la inherencia de la conciencia perceptiva en una temporalidad y una localidad” (Merleau-Ponty, 1993: 64).

Con todo, la localización identifica no sólo una temporalidad propia del sujeto sino una espacialidad referida a lo corporal. El ámbito de lo sensible se caracteriza por definir en términos localizables al sujeto actuante. Merleau-Ponty dice al respecto: “...lo sensible, no solamente tiene una significación motriz y vital, sino que no es más que cierta manera de ser-del-mundo que se nos propone desde un punto del espacio, que nuestro cuerpo recoge y asume si es capaz de hacerlo...” (1993: 223). El hábito en Merleau-Ponty se ubica aquí: es el motor de la existencia espacio-temporal localizado pues desplaza significados visibilizados y define un mundo percibido. Entonces, este ser previo es el histórico y sedimentado que origina toda experiencia posible puesto que: “*Quién* percibe no está desplegado a sí mismo como debe estarlo una consciencia, posee una espesura histórica, reanuda una tradición perceptiva y está confrontado a un presente.” (Merleau-Ponty, 1993: 253). No sólo el ser previamente constituido es conciencia histórica, también es experiencia transformadora y fundadora de sentido. De esta manera, al redescubrir los mecanismos pasivos e invisibilizados del sujeto tenemos la posibilidad de orientarnos de otra manera, de significar de otra forma, sin la necesidad de salirnos del esquema o constitución que lo habilita.

Ahora bien, ¿cómo podemos comprender la estructura invisibilizada, instituida y constitutiva? En el campo fenomenal la pasividad se explica por experiencias coordinadas unas respecto a otras mediante las cuales podemos orientarnos activamente en el mundo. Pero, como dice Merleau-Ponty, tanto la experiencia monádica como la intersubjetiva son un único texto sin laguna (*Cfr.* 1993: 75). Lo textual, entendido como sedimentación histórica, no registra solamente un lenguaje

instituido sino que sedimenta sensaciones y percepciones como condiciones pre-objetivas y funcionales de un mundo textuado. En este sentido, el sujeto es activo porque transforma la estructura previa, que originalmente percibimos. La estructura de las sensaciones funda una interpretación trascendente que configura al “ser en el mundo”. Esta trascendencia es activa y pasiva, define y se indetermina, se desplaza y resignifica. Por ende, las dualidades propias de la estructura de lo trascendente que fundan un sentido de la experiencia, deben entenderse desde el concepto de hábito. Esto es, en la dimensión originaria que explica toda localización y comprensión del mundo.

4. Conclusión

En este trabajo sostuvimos que la constitución del sentido parte de la institución de ciertos fenómenos empíricos. Así, logramos advertir que el carácter dicotómico de tal constitución se desprende de la estructura compleja de la percepción, que se encuentra regida por el hábito. Entonces, la estructura es el resultado de la fundación y la transformación de lo sensible, entendido a través del efecto constitutivo de lo dicotómico en una versión de nuestro modo de “ser en el mundo”.

Dado que el mundo se articula espacio-temporalmente a través del cuerpo y la afección. Y puesto que el “ser afectado” es lo originario desde donde aparecen otras dicotomías: lo visible y lo invisible; la forma y el contenido. Se concluye que estas dicotomías caracterizan la localización de un yo orientado. Por lo tanto, el sujeto es pasivo y activo, constitutivo y constituyente; localizado en una estructura previa, dual y conflictiva, que lo dispone entre el poder transformar o el pertenecer a un horizonte.

Esta configuración del sujeto le da sentido a la experiencia a partir del fenómeno de la percepción. Esto se debe a que el hábito efectiviza y actualiza las propiedades originarias y constitutivas del sujeto histórico. Esto significa que el mundo, previo al sentido que le demos, se encuentra constituido por el campo perceptivo pero también, por otro lado, instituye y re-crea las formas de comprender lo percibido. Lo instituido funda, crea sentidos y da origen a algo nuevo pero sin olvidar la noble categoría de la tradición -como horizonte de nuestro *Umwelt*. En relación a esta explicación es que Merleau-Ponty menciona en su escrito *Signos*: “Husserl ha empleado la bella expresión

Stiftung para designar en primer lugar la fecundidad ilimitada de cada presente que, precisamente porque es singular y porque pasa no podrá nunca dejar de haber sido y por consiguiente de ser universalmente.” (Merleau-Ponty, 1964: 68).

En efecto, pensar la constitución del sentido a partir del plano sensible, como esquema propio del mundo percibido, responde a una estructura compleja de indeterminación y conflicto. Previo a toda constitución de un esquema de percepción está lo expresado. Fundar es expresar un sentido nuevo en relación a la tradición. Pues la dinámica de la percepción incluye una forma de pensar al mundo mediante lo expresado. Por consecuencia, las experiencias posibles que se incluyen en el sistema de lo sensible, suponen una tensión entre lo que aparece y lo que no; entre la orientación y la movilidad; el objeto y el sujeto. Esta complejidad propia del acto perceptivo devela el sentido del curso mismo de la vida, de un nuevo sentido de la vida y de su reformulación respecto al mundo que la justifica.

Referencias bibliográficas

- Dukuen, Juan (2013) “Habitualidad y habitus en Husserl y Bourdieu” en Acta Académica, www.aacademica.com/000-054/96
- Flores Hernández, Luis (2012) “Ideas para una fenomenología del cuerpo vivido” en Rabanaque, Luis (Ed.) *Afectividad, razón y experiencia*, Buenos Aires, Biblos.
- Husserl, Edmund (2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, FCE.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Paneta-Agostini.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Signos*, Barcelona, Editorial Seix Barral.
- Rabanaque, Luis (2012) “Afectividad, encarnación, razón” en Rabanaque, Luis (Ed.) *Afectividad, razón y experiencia*, Buenos Aires, Biblos.

Merleau-Ponty y el giro teológico

Alejandra Bertucci (UNLP- IdiHCS)

El giro teológico de la fenomenología francesa es una frase que acuña Dominique Janicaud para describir el estado de la fenomenología en Francia en las últimas décadas del siglo XX. Luego de un periodo de auge en las décadas del 30, 40 y 50 la fenomenología se replega frente a la hegemonía marxista y freudiana de la década del 60 para resurgir con una generación de nuevos fenomenólogos que se ocupan de temas teológicos como Marion, Chrétien y Henry. El diagnóstico de Janicaud sobre esta nueva tendencia de la fenomenología generó un debate en torno a los límites de la fenomenología y su relación con la teología.

Merleau-Ponty, quién muere en 1961, no participó obviamente del debate; sin embargo, es una referencia inevitable para Janicaud en tanto que éste intenta hacer un cuadro de situación de la fenomenología francesa del siglo XX. En este trabajo no nos ocuparemos propiamente del debate, es decir en analizar las obras de Levinas, Marion o Henry sino en la descripción general de la fenomenología francesa que hace Janicaud y del lugar que le otorga a Merleau-Ponty en ella.

1. Le tournant théologique de la phénoménologie française

Dominique Janicaud⁷ 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. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* de Vincent Descombes (Janicaud, 2009: 41). La tesis principal es que a partir de 1961, año de la publicación de *Totalidad e infinito* de Levinas y también año de la muerte de Merleau-Ponty se nota un giro en los fenomenólogos franceses hacia lo teológico. Marion,

⁷ Dominique Janicaud (1937-2002). Se interesó al inicio de su filosofía por Ravaissón y Bergson. Gracias a la intermediación de Jean Beaufret, que era su primo, conoce a Heidegger con quien se reúne varias veces. De este modo, pertenece a un reducido grupo de lectores de Heidegger en Francia durante la hegemonía marxista y freudiana de la década del 60. Simon Critchley nos cuenta que junto a Jacques Derrida, Hubert Dreyfus, Michel Haar y Henri Birault se reunían en un grupo informal de estudios en 1965 en la fundación Thiers de París (Critchley, 2003). Este interés por Heidegger se ve reflejado en varios textos pero principalmente en una obra de dos tomos sobre la recepción de Heidegger en Francia que publica en 2001.

Chretien, Henry han introducido a Dios donde no corresponde, a saber, en la filosofía. Subordinando la fenomenología a la búsqueda de la esencia de la fenomenalidad en lugar de la descripción del fenómeno.

El tono irónico de algunos pasajes donde analiza la obra de Levinas, Marión o Henry fue recibido con desconcierto e incluso ofensa por parte de los aludidos. Janicaud mismo en una conferencia⁸ de 1997 menciona que Levinas se sintió dolido por el libro y aclara que su intención no era lastimar a quienes considera sus amigos sino generar un debate. Cosa que logró porque en 1992 se publica *Phénoménologie et Théologie*, un volumen que reúne trabajos de Ricoeur, Chrétien, Marion y Henry con una introducción de Courtine. En 1998 Janicaud publica una segunda parte: *La phénoménologie éclatée* respondiendo a las críticas y donde sigue afirmando la existencia del giro, aceptando, tal vez, que teológico pueda ser puesto entre comillas⁹.

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 (Janicaud, 2009: 42).

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

⁸ "Pour le nouveau tournant" incluida como introducción en Janicaud, Dominique (2009). *La phénoménologie dans tous ses états*, France, Gallimard.

⁹ El debate continúa después de la publicación de *La phénoménologie éclatée*. En el 2000 se publica en inglés, bajo el título *Phenomenology and the "theological turn". The French debate*, un volumen con *El giro teológico y Fenomenología y teología*. En 2009, 7 años después de la muerte de Janicaud, Gallimard publica *El giro teológico y la fenomenología estallada* en un sólo volumen bajo el título *La phénoménologie dans tous ses états*

de la intencionalidad, rompía con la identificación cartesiana entre conciencia y conciencia de sí. Definida por la intencionalidad, la conciencia se revelaba ante todo como vuelta hacia afuera, volcada pues fuera de sí, mejor definida por los objetos considerados que por la conciencia de considerarlos. (Ricoeur, 1997: 19-20)

Como menciona Ricoeur las exigencias de fundamento último y la reivindicación apodíctica de la conciencia, que indudablemente forman parte del legado husserliano generan tensiones con la interpretación existencialista de la intencionalidad. Para Janicaud Merleau-Ponty, con más rigor metodológico que Sartre¹⁰, intentará resolver estas tensiones, sin lograrlo completamente.

Para Merleau-Ponty un retorno fenomenológico a las cosas mismas es totalmente distinto de un retorno idealista a la conciencia, e intentará, sobre todo en la *Fenomenología de la percepción* salvar estas contradicciones yendo a las últimas obras de Husserl de fenomenología genética bajo el pretexto de que la fenomenología eidética debe reponer “las esencias en la existencia” y abrirse a la complejidad del ser en el mundo como a la intersubjetividad (Janicaud, 2009: 46).

Janicaud considera que la solución planteada por Merleau-Ponty no termina de ser exitosa porque no logra resolver los problemas de fondo de la fenomenología husserliana. Husserl nunca se liberó cabalmente de una metafísica idealista, y finalmente el recurso a la intencionalidad no logra garantizar, bajo el pretexto de concentrarse en lo existencial, una salida al horizonte y presuposiciones de una filosofía donde el cogito cartesiano continúa jugando un rol central (Janicaud, 2009: 47).

En el fondo, en este periodo la fenomenología es atropellada por su proyecto existencial, donde la densidad de las descripciones termina disculpando lo superficial de las justificaciones metodológicas. Según Janicaud, Sartre y Merleu-Ponty usan el legado husserliano como una herramienta más que como un todo y, cuando encuentran contradicciones entre su práctica filosófica y el método husserliano, tratan de

¹⁰ Aquí Janicaud desmerece la figura de Sartre en relación con la de Merleau-Ponty con lo que podemos decir que forma parte del clima antisartreano que caracteriza a la filosofía francesa de fin del siglo XX y que parece exagerado a los intelectuales no franceses. Annie Cohen-Sohal, describe este clima anti-sartreano en el primer capítulo de su *Jean-Paul Sartre* de la colección *Que sais-je?*. Annie Cohen-Sohal (2005), *Jean-Paul Sartre*, Barcelona, Anagrama.

disculparlo apelando a la evolución del pensamiento de Husserl (a los famosos inéditos) o a Heidegger.

A pesar de lo dicho, Janicaud resalta los logros de esta primera recepción de Husserl, obras como la *Psicología de la imaginación* de Sartre y la *Fenomenología de la percepción* representaron una ruptura con la filosofía clásica de la representación y el neokantismo.

Durante la década que sigue a la liberación de Francia, las investigaciones fenomenológicas se mantienen pero no de forma constante. Los marxistas atacan a la fenomenología por razones que hoy pueden parecer dogmáticas pero que fueron efectivas; de hecho, Sartre concede que su ontología fenomenológica permanece abstracta en relación con la realidad social y dialéctica y la abandona por la política y la ética del compromiso. Para Janicaud la pasividad del idealismo trascendental husserliano finalmente fue demasiado pesado para Sartre (Janicaud, 2009: 48). Sin embargo esto no disuade a Merleau-Ponty, Levinas o a Ricoeur, por mencionar algunos nombres de seguir leyendo a Husserl.

Un hecho significativo en esta historia de la recepción de Husserl en Francia es la publicación de la traducción de *Idea I* por Ricoeur en 1950. Se publica en la colección que dirigen Sartre y Merleau-Ponty. En la introducción Ricoeur no oculta su perplejidad con respecto al idealismo trascendental husserliano. “La fenomenología elaborada en *Ideas I* es indiscutiblemente un idealismo, incluso un idealismo trascendental, aunque el término no sea usado” (Ricoeur, 1950: xxv). El problema es realizar una definición definitiva de ese idealismo sobre la base de *Ideas I* sólo. En esta obra dice Ricoeur el idealismo trascendental es solo un proyecto, una promesa o una declaración.

Como interpretar entonces frases del tipo “la conciencia pura” “la conciencia trascendental” “el ser absoluto de la conciencia” “la conciencia donadora originaria” ¿Refieren tan sólo a un idealismo subjetivo? Para responder esta pregunta Ricoeur sigue una perspectiva interpretativa de Fink. Según Fink mas allá de la intencionalidad psicológica sinónima de receptividad (Hyle) y de la correlación noética-noemática, Husserl libera un tercer sentido de la intencionalidad, una revelación productiva y creativa del origen del mundo. Ya en este punto Ricoeur formula la cuestión que trabajará en *Sí mismo como otro*. “En qué sentido y a qué nivel de la

ascesis fenomenológica es la subjetividad todavía una pluralidad de conciencias, un intersubjetividad? ¿Es el sujeto más radical Dios?” (Ricoeur, 1950: XXX)

Para Janicaud el giro teológico está contenido in ovo en este tipo de pregunta, sin embargo es un camino que Ricoeur no sigue, sus escrúpulos metodológicos lo llevan a multiplicar las precauciones hermenéuticas previas a cualquier pasaje de la fenomenología a la teología.

El rigor de Ricoeur¹¹ no nos priva de estudiar las dificultades dejadas por Husserl. El problema principal es metafísico por excelencia: la trascendencia se revela paradójicamente alojada en el corazón de la fenomenalidad. La respuesta a una visión idealista de tipo inmanente, en que la conciencia se cierra sobre sí misma, es la apertura al otro y la expansión de la conciencia a la intersubjetividad (que es un camino que el mismo Husserl explorará); sin embargo, esta postura sigue concediendo un privilegio excesivo a la subjetividad moderna o a la conciencia.

La filosofía francesa durante la década siguiente a la publicación de la traducción de *Ideas I* por Ricoeur, probará dos modos diferentes de resolver estas dificultades, Janicaud las llamará entrelazo y aplomo. El primero es la apuesta de Merleau-Ponty en *Lo visible y lo Invisible*, la segunda es la de Levinas en *Totalidad e infinito*.

El entrelazo es introducido por Merleau-Ponty para tratar de nombrar lo que ni la teoría clásica de la representación, ni la fenomenología husserliana pudieron aprehender. Obviamente la noción husserliana de horizonte prefigura este intento pero el horizonte entendido como entrelazo desborda toda delimitación operada por una visión de lo visible, incluso envuelve todo lo visible en una latencia que es la carne de las cosas. Lo visible nunca es puro, siempre palpita con lo invisible, incluso la visión que yo tengo no es algo que pueda ser circunscripto definitivamente sino que está inscripto en la corporalidad. El entrelazo entonces señala hacia un doble desdoblamiento: de lo visible a la carne del mundo y de mi visión a la corporalidad. Estos cuatro términos forman el quiasmo cuyo punto de intersección nunca está separado de la misteriosa emergencia de la visibilidad.

¹¹ Janicaud afirma seguir a Ricoeur como una guía en este recorrido por la fenomenología francesa, con lo cual quiere probar que su problema no es con lo teológico en cuanto tal sino con la pérdida de los límites disciplinares (Janicaud, 2009: 63).

Janicaud, siguiendo a Barbaras, dirá que la ontología esbozada en *lo visible y lo invisible* supera el dualismo que todavía persistía en *La fenomenología de la percepción*, entre una concepción todavía clásica de la reflexividad y su complemento pre-reflexivo o natural. Mientras que la bipartición entre naturaleza y cultura atravesaba incuestionablemente toda la primera obra de Merleau-Ponty, ahora en desquite la búsqueda de la carne como elemento del ser (repensado como entrelazo y no como pura donación) le permite a la fenomenología sorprender una dimensión anterior a lo reflexivo y lo pre-reflexivo, anterior igualmente al plano donde el ego enfrenta al alterego. Mi corporalidad es inmediatamente intersubjetiva, es por ello que la estructura de la intersubjetividad es inseparable de la textura del mundo.

En oposición al entrelazo, tenemos el aplomo, en el sentido filosófico que le da Levinas es la afirmación categorial de la primacía de la idea de infinito, donde el encuentro con el otro, el rostro del otro constituye finalmente la subjetividad, inmediatamente desposeyendo la mismidad del yo o del ser. Si la propuesta de Levinas también rompe con el sicologismo y con el idealismo lo hace a expensas de un montaje metafísico y teológico previo que es en el fondo el Dios de la tradición bíblica.

Para Janicaud tanto Merleau-Ponty como Levinas tienen el mismo objetivo: desbordar el horizonte intencional; y, la misma táctica: ser más fieles que Husserl al espíritu de la fenomenología. Ambos quieren superar la intencionalidad y abrir la fenomenología a lo invisible. Difieren sus caminos y qué entienden por lo invisible. Uno desafía a la metafísica para privilegiar a la ontología y el otro desafía la ontología para privilegiar a la metafísica.

Janicaud no valora ambos esfuerzos de la misma manera. Porque mientras Merleau-Ponty sería fiel a la fenomenología, en tanto nada es presupuesto por él y todo debe ser investigado; Levinas en cambio, presupone un deseo no fenomenológico y metafísico, una estructura previa a la reflexión que es religiosa o teológica.

Esta crítica a Levinas centrada en torno a una desviación o perversión del método fenomenológico se hará extensiva a todos los nuevos fenomenólogos franceses (Marión, Chrétien, Henry) ellos introducen al Dios bíblico donde no pertenece, en la filosofía. Estos fenomenólogos han subordinado la descripción del fenómeno a la búsqueda de la esencia de la fenomenalidad y han abandonado un proyecto fenomenológico positivo para hacer lugar a uno originario.

Un dato interesante, que no menciona Janicaud sino el traductor¹² de la versión en inglés en su introducción, es que Juan Pablo II (que como Karol Wojtyła adquirió notoriedad por sus estudios sobre Scheler) en la encíclica *Fides et ratio* de 1998 llama a los filósofos a pasar del fenómeno a su fundación, de lo inmanente a lo trascendente (Janicaud, 2000: 5). Este proyecto con la consiguiente identificación de lo trascendente con Dios, es justamente lo que han hecho los nuevos fenomenólogos, y al hacerlo irían en contra de dos presupuestos básicos de la fenomenología: la reducción y la intuición. Según Janicaud a pesar de las libertades que Sartre y Merleau-Ponty se tomaron con respecto a las prescripciones husserlianas permanecen por lo menos fieles a la inspiración husserliana fundamental, la esencia de la intencionalidad debe ser buscada por la reducción fenomenológica en la inmanencia fenomenal. Si hay una trascendencia intencional esta debe ser captada como se da a sí misma en el mundo. La suspensión de la actitud natural no puede guiarnos a otro mundo, o a la restauración del idealismo absoluto, sino a profundizar la mirada trascendental frente a la experiencia.

2. *La phénoménologie éclatée*

En *La phénoménologie éclatée* Janicaud se lamenta de haber dado la impresión en *El giro teológico* de que toda la fenomenología francesa actual era teológica. Ahora junto al camino teológico, menciona las investigaciones basadas en la interpretación del último periodo de la filosofía de Merleau-Ponty, como las llevadas a cabo por Renaud Barbaras y Marc Richir; los estudios dedicados a fenomenólogos como Patocka, Fink y Erwin Strauss, a quienes no se les había prestado la debida atención. Dedicó, asimismo varias páginas a estudiar a la fenomenología hermenéutica de Ricoeur e, incluso, rescata investigaciones particulares de los fenomenólogos del giro teológico como los estudios de Henry sobre Kandinsky y de Marion sobre la imagen y el ícono. Todos estos caminos posibles de la fenomenología le permiten afirmar a Janicaud que “la fenomenología es menos un ideal que una práctica, menos una escuela que una inspiración, si esta inspiración es de una riqueza y una posibilidad inagotable. No hay

¹² Prusak, Bernard (2000) Translator's introduction en Janicaud and others (2000) *Phenomenology and the “theological turn”*. *The French debate*. New York, Fordham University Press.

una sola fenomenología posible” (Janicaud, 2009: 276). Sin embargo, si bien no hay una sola fenomenología posible, sí hay formas más fecundas de la fenomenología, que Janicaud llamará minimalistas y de las que nuevamente Merleau-Ponty es un exponente.¹³

La fenomenología desde Husserl estaría cargada con una ambigüedad constitutiva y aparentemente insalvable entre su ideal científico y su cuestionamiento filosófico. Busca una científicidad *sui generis* que descansa en una presuposición platónica: que la racionalidad es más genuina cuanto más radical y unificada esté. Por esta razón a pesar de la práctica de la *epoché* y el rechazo o suspensión de las cuestiones metafísicas la fenomenología es dirigida constantemente hacia una coherencia idealizada (Janicaud, 2009: 250)

Para luchar contra esta tendencia idealizante hay que reorientar la fenomenología hacia el minimalismo “estimular la investigación a través de un retorno a los orígenes del asombro frente al hecho de la apariencia” (Janicaud, 2009: 253), hay que liberar al proyecto fenomenológico de toda pretensión metafísica y sistemática.

A Janicaud le gusta citar a Ricoeur en *Tiempo y Narración III*, donde dice que uno de los límites de la fenomenología es su carácter eidético¹⁴; por eso sin renegar de la posibilidad de la descripción eidética, él propone una aproximación minimalista al fenómeno:

El proyecto eidético intenta encontrar la quiddidad de la cosa y desplegar su esencia a través de una inspección del espíritu. Una aproximación minimalista al fenómeno, por el contrario, buscará reunir los frágiles signos de su emergencia y tratará de no borrar sus singularidades y ocultamientos bajos las invariantes de la investigación metódica. (Janicaud, 2009: 267)

Este tipo de investigación es la que realizó Merleau-Ponty. El gesto inicial de Merleau-Ponty es la ruptura con una fenomenología del espectáculo ideal y total del mundo. En cierto sentido esta ruptura atraviesa y condiciona toda su obra; pero sus presupuestos se explicitan mejor en los últimos escritos. En *La fenomenología de la percepción* la fecundidad de esta ruptura está limitada por la fijación de un concepto general de percepción y por el esencialismo que todavía persiste en las descripciones de la

¹³ No el único exponente posible, va a mencionar las últimas investigaciones de Heidegger e incluso a Wittgenstein.

¹⁴ “(...) les limites de la phénoménologie, qui sont celles de son style eidétique » (Ricoeur, 1985 :251)

espacialidad, el cuerpo y el mundo humano. Su afirmación de que “el mundo está ahí antes de cualquier análisis que yo pueda hacer de él” (Merleau-Ponty, 1957: VIII), pretende compensar las limitaciones de una fenomenología demasiado intelectualista gracias a un retorno a las intenciones encarnadas, concretas y constitutivas del ser en el mundo. (Janicaud, 2009: 268)

En *Lo visible y lo invisible* se explicita los límites de la reducción eidética al afirmar que “Nada nos garantiza que toda experiencia pueda expresarse mediante invariantes esenciales, que ciertos seres –por ejemplo el tiempo- no escapen por principio a aquella fijación” (Merleau-Ponty, 1966: 68).¹⁵ Sin embargo esta preocupación ya estaba presente como dijimos en *La fenomenología de la percepción*:

En todo momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de crujidos, de impresiones táctiles fugaces que no soy capaz de enlazar precisamente al contexto percibido y que, sin embargo, coloco desde luego en el mundo. (Merleau-Ponty, 1957: VIII)

Janicaud cree que Merleau-Ponty estaba ya en *La fenomenología de la percepción* en el camino correcto; cómo podemos permanecer atento a estos reflejos, crujidos sin aplastarlos bajo el peso de la claridad del noema (Janicaud, 2009: 269). Hay ahí una preocupación por ciertas “inapariencias” no despreciables a las cuales el pensamiento fenomenológico puede hacerles justicia si abandona sus tendencias idealizantes. De hecho los últimos estudios de Merleau-Ponty se abren de este modo a la dimensión de la invisibilidad de lo visible y a sus emergencias carnales. La vista no es reducible a la aprehensión de elementos simples y de cualidades que aparecen en su superficie. Contra la concepción cartesiana Merleau-Ponty opone una reapropiación de la invisibilidad carnal y móvil. De algún modo se esboza un programa para una fenomenología renovada cuya fuente de inspiración será menos, el poder mental de la inspección y la reducción, que la intensidad de la atención que es sensible a las proximidades inicialmente inaccesibles que constituyen la riqueza de nuestro ser en el mundo.

La elección del término minimalismo no es casual, tiene resonancias artísticas, sin que tengamos que reducir esas resonancias a una analogía estricta con el minimalismo en

¹⁵ El tiempo también es el ejemplo que pone Ricoeur para hablar de la inadecuación del tratamiento eidético.

arte (Janicaud, 2009: 252-253). Para Janicaud la fenomenología minimalista comparte un estilo de escucha cultivado por pintores y poetas, como Cezanne y Proust. Pintores y poetas no parecían importarle a Husserl pero sí a Merleau-Ponty. Porque la fenomenología para Merleau-Ponty no trataría de cerrar el proyecto de una constitución universal sobre sí mismo, sino que lo que se propone es reinterrogar a la experiencia en su emergencia sensorial y lingüística, emergencia frecuentemente inadvertida y oculta tanto por la banalidad cotidiana como por la transparencia conceptual. Este estilo de filosofar no puede presentarse a sí mismo por lo tanto como definitivo, sino que debe ser abierto como una obra de arte (Janicaud, 2009: 270).¹⁶

Porque como dice Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*:

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. (Merleau-Ponty, 1966: 115)

Referencias bibliográficas

- Critchley, Simon (2003). In memoriam: Dominique Janicaud (1937-2002), *Research in Phenomenology*, 31, 1. Págs. 3-5.
- Janicaud and others. (2000) *Phenomenology and the "theological turn. The French debate*. New York, Fordham University Press
- Janicaud, Dominique (2009). *La phénoménologie dans tous ses états*, France, Gallimard.
- Merleau-Ponty (1957). *Fenomenología de la percepción*, México, FCE.
- _____ (1966) *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral.
- Ricoeur, Paul (1950) Introduction a Ideen I de E. Husserl. Husserl, E. (1950) *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard.
- _____ (1985) *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, París, Seuil.
- _____ (1997) *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires, Nueva visión.

¹⁶ La única reserva que Janicaud tiene con el proyecto de Merleau-Ponty desde esta perspectiva minimalista está en la cita 47 de *La phénoménologie éclatée*, y tiene que ver con la unificación ontológica que implicaría el concepto de carne. (Janicaud, 2009, 312).

El arco intencional como el suelo afectivo fundamental del desarrollo perceptual. Interacción y acción en la diferenciación del sistema yo/otro

Jesica Estefanía Buffone (CONICET -UBA – Université Lyon 3 Jean Moulin)

1. Introducción

La noción de *arco intencional* que Merleau-Ponty introduce en su *Fenomenología de la percepción* (1984) a partir del caso Schneider, se presenta como uno de los conceptos más relevantes y menos desarrollados por el autor a lo largo de toda su obra. ¿A qué refiere esta función primordial que no sólo nos pone en contacto con determinados objetos sino que directamente los hace existir para nosotros?

El arco intencional (*arc intentionnel*) es definido como aquello que hace que pueda tener conciencia de un objeto o un sujeto como tal, siendo lo que estructura mi relación con un mundo que se presenta como existente en virtud de su incorporación a esta función. Sin embargo, el análisis merleauPontyano del arco intencional nos impone el interrogante acerca de los mecanismos que estructurarían y darían forma a esta función que parece expresar la plasticidad del ser humano frente a la existencia misma. ¿Hay eventos fundantes que colaborarían con la construcción y modificación de esta manera de ser, estar y aproximarnos a los otros y a nosotros mismos?

Si bien la noción de arco intencional sólo aparece en la *Fenomenología de la percepción*, en este trabajo se intentará explorar la función o procesos que Merleau-Ponty denomina de esa manera, para poder así introducir este concepto (en tanto función que sostiene la existencia misma) en una descripción genética de su teoría de la percepción.

2. Aparición de la noción de arco intencional

La noción de arco intencional aparece en la *Fenomenología de la percepción* (1984) a partir del análisis que realiza Merleau-Ponty del caso que ocupara a Kurt Goldstein y Adhemar Gelb: la experiencia de Johann Schneider, el soldado de 24 años quien comenzó a presentar ciertas anomalías luego de recibir dos heridas en su cabeza al ser

alcanzado por las esquirlas de una mina. En el análisis realizado por Merleau-Ponty, las significaciones que forman parte de la vida del enfermo no pueden ser reanudadas y puestas en relación con un mundo que de hecho lo sigue interrogando, pero que ha dejado de existir para él. El análisis que Merleau-Ponty realiza de las anomalías de Schneider no será desarrollado con detalle en este trabajo¹⁷, para remitirnos directamente a la aparición de este concepto que viene a explicar las dificultades del enfermo en el plano intelectual, perceptivo, social y afectivo.

Cuando Merleau-Ponty intenta buscar el denominador común que explique los déficits del enfermo en las distintas áreas de la existencia, encuentra que debe haber una función que sostenga todas las demás y que le dé cierta unidad o “estilo”¹⁸ a mi forma de asir el mundo. Esta función, que Merleau-Ponty llamará arco intencional, sería la causa por la cual la existencia, mi ser-en-el-mundo, toma ciertos derroteros. El arco intencional hace existir el mundo que se nos aparece a nuestro alrededor poniéndonos en contacto con determinados objetos, y hundiendo a otros en los abismos de los horizontes no presentificados. El arco intencional, entonces, es aquello que nos instala en un lugar determinado entre los demás entes y abre ante nuestro cuerpo un escenario particular; es una función de ligazón existencial y será la responsable de “proyectar alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro y nuestro medio contextual humano” (Merleau-Ponty, 1984: 153).

El arco intencional es también ese horizonte que se me hace presente frente a la conciencia con cada percepción, ese plexo de significados que cada objeto suscita y que la experiencia se encargará de ir sedimentando. Para Merleau-Ponty es ese suelo de sedimentaciones vividas aquello que se ha quebrado para Schneider, dejándolo en la indeterminación absoluta de un ente carente de existencia en un sentido fuertemente fenomenológico. Schneider se comportaba luego del accidente como un cuerpo sin vivencias, como una corporalidad que ha permanecido impoluta frente a los embates del mundo de la vida. Schneider era un cuerpo sin los lazos afectivos que nos unen a nuestro pasado, a nuestro futuro y a los otros.

¹⁷ Ver: Buffone, Jesica. “El mundo que habita en mí: las dimensiones político- metodológicas de la teoría de la percepción de Maurice Merleau-Ponty”. En: *Revista Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol. VIII-2014. ISSN 2027-0208. Pp. 73-90.

¹⁸ Luego desarrollaremos este concepto.

3. Merleau-Ponty y la configuración del esquema corporal en la colectividad anónima del mundo

En la medida en que el arco intencional se presenta como una función que funda y da sentido a nuestra experiencia con el mundo, serán valiosos los trabajos de Merleau-Ponty sobre la infancia, en particular *Las relaciones del niño con los otros* (1959), ya que allí se podrá encontrar un intento por parte del filósofo de brindar una descripción pormenorizada y cronológica de los procesos subyacentes a la diferenciación del yo y a la posterior construcción de un esquema corporal que determine mi aproximación al mundo y a las cosas. Si bien Merleau-Ponty no plantea una génesis del aparato perceptual del niño, podemos remitirnos a sus textos sobre la infancia para poder arriesgar apenas una posible reconstrucción. Allí Merleau-Ponty se centra en el desarrollo del sujeto de la percepción a partir de la diferenciación de mi yo y del otro que me rodea.

Desde el nacimiento hasta los seis meses, para Merleau-Ponty habría una correlación entre la conciencia del cuerpo propio y la percepción del otro: advertir que tengo un cuerpo, es una operación que se da conjuntamente con la toma de conciencia de la existencia de un psiquismo que anima el cuerpo ajeno. Si bien estas operaciones forman un sistema, el reconocimiento de mi propio cuerpo produciría un “desequilibrio” (Merleau-Ponty, 1959: 45) y sería anterior al reconocimiento de las expresiones fisonómicas del otro. Por ello, el cuerpo (sostiene Merleau-Ponty sobre los estudios realizados por Wallon) comienza por ser interoceptivo: debido a la deficiencia en los órganos de la percepción, las sensaciones interoceptivas son las que proveen de información más certera sobre el mundo. En un principio, el cuerpo interoceptivo funciona como exteroceptivo hasta que se produce una “soldadura” entre ambos dominios hacia el tercer y sexto mes de vida. Merleau-Ponty considera que la interoceptividad y la percepción del entorno forman sistema en la medida en que necesito que mi esquema corporal comience a organizarse para poder acceder al mundo circundante, por lo cual establecerá un nexo entre motricidad y percepción. Se irá estableciendo así una correspondencia entre el cuerpo interoceptivo y el cuerpo visual, proceso que sin embargo es definido por Merleau-Ponty como un proceso eminentemente “lagunar” (esto es, oscuro e inacabado) y que se irá dando de manera

progresiva con sucesivos progresos y retrocesos. Un ejemplo de esto son las llamadas sensaciones dobles, las cuales nos ponen en relación con la ambivalencia del estatus del cuerpo que se manifiesta a la vez, en su carácter de tocante-tocado, como sujeto actuante y como objeto manipulado del mundo. Si toco con mi mano derecha mi mano izquierda, la cual, a su vez, está tocando un objeto, la mano izquierda que es tocada y la mano izquierda tocante del objeto no son la misma cosa. Esta oscilación es lo que impide según Merleau-Ponty (tomando ideas de Husserl, quien se encarga particularmente de este fenómeno) que el cuerpo esté completamente constituido y, por tanto, del lado de los objetos. Mi cuerpo, en cambio, “es aquello gracias a lo que existen los objetos” (Merleau-Ponty, 1984: 110) ejerciendo un dominio sobre un campo perceptivo sobre el cual tiene poder y que, a partir de su mero estar, constituye. En el caso de las sensaciones dobles, el cuerpo se encontrará a sí mismo en el acto de tocar, reconociéndose. Para Merleau-Ponty, se producirá “una especie de reflexión” (Merleau-Ponty, 1984: 111) que ayudará a distinguir mi cuerpo de los demás objetos.

Asimismo, la unidad del cuerpo propio escapa para Merleau-Ponty cualquier análisis objetivo. Los diferentes dominios sensoriales tendrían lo que Merleau-Ponty denomina “estilo” (noción que aparece recurrentemente en la obra del filósofo) lo cual otorgaría unidad y permitiría una transferencia de la experiencia que tengo de mi propio cuerpo. El estilo reúne las diferentes experiencias perceptivas (coordinar el tacto con la visión de aquello que toco) impregnando la totalidad de mis movimientos, contribuyendo así “con cierta “andadura” de mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1984: 167). Por ello, para Merleau-Ponty no es con un objeto que debemos comparar mi cuerpo, sino más bien con una obra de arte. El filósofo lo expresa en una frase que resume esta idea: “en un cuadro o en un fragmento de música, la idea no puede comunicarse más que por el despliegue de los colores y los sonidos” (Merleau-Ponty, 1984: 167). Este estilo será en el cuerpo cierta hábitud que le confiere su unidad o coordinación: cuando tengo una experiencia táctil, el brazo tocado/tocante y el brazo visto formarán parte de un mismo gesto, de una misma experiencia. De esta manera, para Merleau-Ponty todo hábito motor se presenta como una “extensión de la existencia”, y todo hábito perceptivo no es sino “la adquisición de un mundo”. Por eso el cuerpo no será un objeto para un “yo pienso”, sino “un conjunto de significaciones vividas” (Merleau-Ponty, 1984: 170).

Respecto a la percepción del otro, la propiocepción cumpliría para Merleau-Ponty un papel determinante. Según el análisis que Wallon realiza sobre las observaciones de

Guillaume, el niño no comenzaría a advertir al otro a partir de la percepción visual que tiene del cuerpo ajeno, sino a partir de la conciencia de las diferentes sensaciones corporales (de placer, disgusto, etc.) que le produce el contacto con el cuerpo del otro. Por lo tanto, la propiocepción estaría a la base de la identificación del otro, la cual se daría a partir de la diferenciación de las sensaciones que el contacto con el entorno inmediato le evocan al bebé. En virtud de este análisis, la propiocepción da paso a la percepción del otro en virtud de la identificación de los sentimientos que me suscita. A su vez, la identificación de las distintas partes del cuerpo en el otro, aportaría también una identificación con la imagen que el niño posee de su propio cuerpo. Pero propiocepción, para Merleau-Ponty, no quiere decir percepción de mi esquema corporal el cual aún no se ha construido del todo. Para ello se necesitará del desarrollo de los órganos de la percepción que me permitan reconocer al otro como un sujeto actuante con un esquema organizado y un repertorio de acciones dirigidas a mí.

Desde la fenomenología, el psiquismo del otro se hará evidente a partir de la aproximación que tenemos a su acción y a su experiencia. Es en la conducta del otro, en el “hacer” del otro sobre el mundo, que podremos encontrarlo. Para poder explicar este proceso por el cual “recojo” las conductas que percibo en el otro como un “espectáculo”, Merleau-Ponty introduce la noción de “esquema corporal” o “esquema postural” a partir de la cual se produciría (en términos de Wallon) una impregnación de las conductas del otro por mi propio cuerpo. Desde esta concepción, habría una correspondencia entre los aspectos interoceptivos y exteroceptivos, los cuales se conectan, a su vez, con el espacio circundante. Para Merleau-Ponty pensar en términos de esquema corporal superaría el problema de la percepción del otro como resultado de la propiocepción, ya que el otro sería percibido a partir de una transferencia que parte de mi propio esquema corporal. Según Merleau-Ponty, a medida que voy organizando mi esquema corporal, facilito esta transferencia; se produce en términos de Husserl un “acoplamiento” o “emparejamiento” de ambos esquemas. En este proceso habría un mutuo traspaso de intenciones, un mutuo extrañamiento que posibilitaría la percepción. Tomo conocimiento de mi cuerpo cuando comienza a haber una correspondencia recíproca entre mi cuerpo y mis intenciones, y entre éstas y las del otro. Este proceso se produciría aún sin una diferenciación entre mi yo y el otro, y sería un paso previo a la comunicación propiamente dicha en donde ya se ha producido una

diferenciación precisa. De esta manera, a partir de la concepción de esquema corporal, nunca habría un nacimiento estrictamente original del yo, ya que siempre me constituyo con y a partir del otro. Es por ello que Merleau-Ponty sostiene que habría una primera fase de “precomunicación” en la cual se daría una “colectividad anónima” (Merleau-Ponty, 1959: 43) para luego pasar a una fase de “segregación” del otro a partir de la diferenciación del cuerpo propio, fase que, a su vez, nunca se concluye por completo. El cuerpo del otro es percibido como una prolongación de sus propias intenciones, como una conducta familiar en un medio compartido. Sin embargo, esta percepción del aire familiar de las intenciones, sólo nos reporta para Merleau-Ponty la percepción de un ser viviente, pero aún no de un hombre. Así, la percepción del otro produce una reorganización en mi esquema motriz, a partir de lo cual desarrollamos una manera determinada de relacionarnos con el mundo que nos rodea. De esta manera, el conocimiento que posea de mi propia corporalidad será adquirido “por nuestras relaciones con el otro” (Merleau-Ponty, 1984: 113).

La propiocepción, entonces, es uno de los primeros pasos (conjuntamente con la interocepción) hacia el reconocimiento de un yo distinto al mío, pero no será suficiente para incluir al otro en el mundo humano. La intervención del lenguaje así como la utilización común de los utensilios, serán necesarios para construir una diada a partir de la cual la reciprocidad sea posible. En el diálogo, dice Merleau-Ponty, “somos colaboradores en una reciprocidad perfecta” (Merleau-Ponty, 1984: 366). Este suelo de indeterminación propio de la infancia en el que todas las perspectivas forman una sola, en donde el niño considera que sus pensamientos son accesibles por todos los puntos de vista como recintos permeables por la mirada ajena, será el punto de partida para construir la conciencia del otro, conciencia que luego (en la medida en que se sitúa como un punto de vista diferente al mío) el sujeto pujará por eliminar.

4. Conclusión

En esa dinámica en donde mi yo es uno con el otro para luego separarse en el momento de su constitución, el cuerpo habitual, el cuerpo que escorza mi estar en el mundo, será el escenario en el cual la performance del vínculo humano se desenvuelva. El “emparejamiento” del que habla Merleau-Ponty, hace de nuestro cuerpo el lugar que me distancia del otro pero que siempre estará habitado por los cruces que con otros

cuerpos he tenido. Mi cuerpo, entonces, será ese lugar que reduzca el hiato con el otro ya que se presenta como el testimonio innegable de mi ser en el mundo, a partir de lo cual nunca dejo de ser uno con mi entorno. Desde una perspectiva que hace de mi contacto con los otros mi inherencia a las cosas, la afectividad pareciera ser esa experiencia fundante que sostiene las demás funciones, siendo el sustrato social (entendido no como un objeto que se posa frente a mi, sino como una dimensión que forma parte y traspasa mi existencia) la fuente de la organización perceptiva de mi propio cuerpo; la impregnación postural que ayuda al niño a organizar su corporalidad, estaría a la base de la construcción de ese cuerpo afectivo que se establecerá como instituyente de un mundo.

Un análisis que identifique el arco intencional (entendido como la relación que establezco con los otros) con los lazos afectivos que tiendo hacia mi entorno, lo convierte en una función cambiante en tanto siempre estamos atravesados por el mundo que nos rodea. La construcción de mi esquema corporal será un proceso siempre abierto a nuevas incorporaciones a partir del cual nunca dejo de ser uno con el otro por completo. El cuerpo, entonces, se presenta como mi forma irrecusable de ser en el mundo y al mismo tiempo, expresa nuestra completa vulnerabilidad frente a un entorno que nunca nos será indiferente. En el análisis que Merleau-Ponty realiza de las relaciones que el niño posee con su entorno inmediato, la afectividad es aquella función que sostiene a las demás, siendo incluso el vínculo que el niño posee con su familia aquello que determina no solamente una manera de relacionarse con el mundo, sino también una “forma de pensamiento” (Merleau-Ponty, 1959: 31).

El arco intencional sería entonces una función que expresa mi condición de ser significativo y significado; me instituye como un polo significativo que irradia y constituye sentido con y a partir de mi coexistencia con el otro. Es mi “ir hacia” el mundo y los otros, sin los cuales la organización corporal no es posible. Los lazos que hacen de mi cuerpo y de mi subjetividad una instancia inacabada que nunca llegará a su constitución absoluta, hacen de las relaciones con los otros esa función necesaria de ligazón con las cosas que posibilita que el mundo se muestre de determinada manera. El arco intencional expresa una doble afectación entre mi cuerpo y el mundo, y es sostenida por mi vínculo con otro del que nunca me separo por completo. En el caso Schneider, el enfermo no solo perdió el suelo que la experiencia reporta, sino también

la impregnación afectiva que toda experiencia deja tras de sí. Schneider no puede recoger el “halo” (teniendo en cuenta la descripción que de la percepción de la obra de arte realiza Merleau-Ponty en *La duda de Cézanne*) que la experiencia irradia, para arremeter a partir de ese residuo contra un mundo que lo toca incesantemente. El otro, como horizonte a partir del cual mi propio cuerpo es organizado, ha desaparecido.

Referencias bibliográficas

- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. (Trad. J. Cabanés). Barcelona: Planeta-Agostini (Original en francés, 1945).
- _____ (1959). *Las relaciones del niño con los otros*. (Trad. I. Bocchino de González). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba (Original en francés, 1951).

**“Duplicado empírico-trascendental” y “escatología”:
Una vez más sobre las críticas de Foucault a Merleau-Ponty**

Claudio Javier Cormick (CONICET/UBA-PARIS VIII/CAECE)

1. La crítica de Foucault al “análisis de lo vivido” en *Las palabras y las cosas*

Como se recordará, según la reconstrucción propuesta por Foucault en *Las palabras y las cosas*, la *episteme* moderna, cuyo inicio sitúa en Kant, se caracteriza por la empresa de una “analítica de la finitud”, dentro de la cual “El hombre [...] es un extraño duplicado empírico-trascendental, puesto que es un ser tal que se obtendrá en él el conocimiento de lo que vuelve posible todo conocimiento”¹⁹. La tesis del “arqueólogo” es que la representación cesa, en la Modernidad, de ser el espacio en que las cosas se muestran según su identidad propia, como lo eran para la Época Clásica. La representación deviene más bien, “del lado de este individuo empírico que es el hombre, el fenómeno -o tal vez menos aun, la apariencia- de un orden que pertenece [...] a las cosas mismas y a su ley interior. En la representación, los seres [...] manifiestan [...] la relación exterior que establecen con el ser humano”²⁰. A partir de esta transformación del rol de la representación, cabe por primera vez preguntarse por las condiciones de posibilidad de aquella, las cuales tendrán que ser rastreadas en esta novedosa figura que es el hombre. Por claridad, distinguiremos, dentro de la apretada sucesión de pasos reconstructivos a que nos enfrenta Foucault en unas pocas páginas, los siguientes momentos fundamentales:

1. Distinción entre una cuasi-estética y una cuasi-dialéctica como momentos de la “analítica de la finitud”.
2. Presentación de las distinciones en las que se apoyan estos dos proyectos, y en particular de la distinción entre una “verdad del objeto” y una “verdad del discurso”.
3. Vinculación entre estos dos tipos de verdades por la vía de un “positivismo” o una “escatología”.
4. Presentación de la fenomenología como un intento fallido de superar la alternativa presentada en (3).

¹⁹Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 329 (de aquí en adelante *MC*).

²⁰ *MC*, p. 324.

Como primer paso, podemos recordar que Foucault rastrea en concreto el proyecto de una “analítica de la finitud” en dos grandes vertientes: por una parte, aquella que compara con la estética trascendental kantiana, y que, centrada “en el espacio del cuerpo [...], el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales”, pone de manifiesto que existe una *naturaleza* específica del conocimiento humano, que nuestras representaciones resultan indisociables de ciertas propiedades particulares de nuestra constitución subjetiva; por otra parte, la vertiente que, en línea con la dialéctica trascendental de Kant, intenta evidenciar la existencia de una *historia* del conocimiento, “que el conocimiento [tiene] condiciones históricas, sociales o económicas, que se [forma] en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres”²¹.

Sin embargo, como señala Foucault en lo que hemos distinguido como segundo paso crucial para nuestra reconstrucción, estas dos vertientes de análisis buscan ocupar el rol de la crítica kantiana, pero aunque “pueden prescindir de todo recurso a una analítica (o a una teoría del sujeto)”; aunque “pretenden poder no reposar más que sobre ellas mismas, porque son los contenidos mismos los que funcionan como una reflexión trascendental”, sin embargo, continúa Foucault, “la búsqueda de una naturaleza o de una historia del conocimiento [...] supone el uso de una cierta crítica”²². Pero esta “crítica” que estaría implícita en la posibilidad de elevar a un significado trascendental los conocimientos empíricos no representa, remarca Foucault, “el ejercicio de una reflexión pura, sino el resultado de una serie de particiones más o menos oscuras”²³. Foucault menciona como fundamentos de esta estética y esta dialéctica trascendentales -es decir, del empleo de los análisis sobre la naturaleza e historia del conocimiento- la oposición entre los esbozos “nacientes” del conocimiento y sus resultados acabados o estables, la cual volvería posible el estudio de las condiciones naturales del conocimiento, y la oposición entre las quimeras ideológicas y la verdad, la cual fundaría el estudio de las condiciones históricas.

Ahora bien, recordemos que Foucault señala que la oposición clave es la que denomina, un tanto enigmáticamente, “una verdad del orden del objeto” y una verdad “que es del

²¹ *MC*, p. 330.

²² *MC*, p. 330. Subrayado nuestro.

²³ *Ibid.*

orden del discurso”²⁴. La primera de estas “verdades” es descrita por Foucault como una que “poco a poco se esboza, se equilibra, se manifiesta a través del cuerpo y los rudimentos de la percepción”, y que, al mismo tiempo, “se dibuja a medida que las ilusiones se disipan y la historia se instaura sobre un estatuto desalienado”²⁵. La segunda de ellas es descrita por Foucault como una que “permitiría” tener “sobre la naturaleza o la historia del conocimiento un lenguaje que sea verdadero”²⁶. Esta oposición no es demasiado clara, pero lo que Foucault denomina “verdad del orden del objeto”, parece significar la verdad *sobre* los objetos abordados en el conocimiento cuya naturaleza e historia se trata de analizar, verdad que se va desarrollando gradualmente, mientras que lo que llama “verdad del orden del discurso” parece ser, en oposición a los conocimientos cuyas condiciones se analizan, el conocimiento (“natural”, “histórico”) *de* esas condiciones, el cual debe él mismo ser un discurso verdadero.

Pues bien, y este sería el tercer paso a destacar, para Foucault justamente este segundo discurso, este conocimiento “de orden superior” es uno cuyo estatuto es dudoso. Dado que estamos aquí en un suelo filológicamente poco firme, resultará conveniente citar el pasaje correspondiente *in extenso*:

Es el estatuto de este discurso verdadero el que permanece ambiguo. Una de dos: o este discurso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica de la cual traza la génesis en la naturaleza y la historia, y tenemos un análisis de tipo positivista (la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación), o el discurso verdadero anticipa esta verdad de la cual él define la naturaleza, la bosqueja por adelantado y la fomenta de lejos, y entonces uno tiene un discurso de tipo escatológico (la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación) [...]. Comte y Marx atestiguan bien este hecho de que la escatología (como verdad objetiva a venir del discurso sobre el hombre) y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir de aquella del objeto) son arqueológicamente indisociables: un discurso que busque ser a la vez empírico y crítico no puede más que ser, enteramente, positivista y escatológico; el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida [...]²⁷.

²⁴ *MC*, p. 331.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *MC*, p. 331.

Este pasaje es crucial porque introduce la problemática como solución de la cual, según señala a continuación -y este sería nuestro *cuarto* paso-, aparecerá la fenomenología merleau-pontyana, puesto que

el pensamiento moderno no ha podido evitar [...] el buscar el lugar de un discurso que no sería del orden de la reducción ni del orden de la promesa: un discurso cuya tensión mantendría separados lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez; un discurso que permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos; en suma un discurso que desempeñaría, en relación con la casi estética y la casi dialéctica, el papel de una analítica que [...] les permitiría [...] articularse en este tercer término, intermediario, en el que se enraizan a la vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura. Un papel tan complejo, tan sobredeterminado y tan necesario le fue otorgado en el pensamiento moderno al análisis de lo vivido. En efecto, lo vivido es a la vez el espacio en el que se dan todos los contenidos empíricos a la experiencia y también la forma originaria que los hace posibles en general y designa su enraizamiento primero; permite comunicar el espacio del cuerpo con el tiempo de la cultura, las determinaciones de la naturaleza con la pesantez de la historia [...] ²⁸.

Ahora bien, Foucault sustentaría su crítica a Merleau-Ponty en el presunto incumplimiento de las exigencias que la fenomenología de este último venía a satisfacer: “el análisis de lo vivido se ha instaurado, en la reflexión moderna, como una contestación radical del positivismo y la escatología; [...] que ha querido conjurar el discurso ingenuo de una verdad reducida a lo empírico y el discurso profético que promete ingenuamente la venida a la experiencia de un hombre al fin”, pero, en rigor, “La *verdadera* contestación del positivismo y la escatología *no* está en un retorno a lo vivido (que a decir verdad más bien los confirma al enraizarlos)” ²⁹; ella solo podrá tener lugar cuando lleguemos a preguntarnos “si verdaderamente el hombre existe” ³⁰. En otras palabras, los problemas *particulares* a los que se vería sujeta la fenomenología merleau-pontyana solamente podrían ser superados cuando abandonemos, *de conjunto*, la problemática moderna en torno al “hombre”; es así que

²⁸MC, p. 331.

²⁹MC, p. 332.

³⁰MC, p.

Foucault insiste en burlarse de las formas de reflexión “desviadas” acerca del hombre, y en que solo es posible pensar “en el vacío del hombre desaparecido”³¹.

2. Confrontación con otras interpretaciones

Sin embargo, debemos reconocer que nos hemos estado moviendo sobre un terreno filológicamente poco firme. Las críticas de Foucault a Merleau-Ponty son al mismo tiempo un momento central del debate filosófico contemporáneo y, por otra parte, párrafos en los que se condensa una notable oscuridad que ha dado lugar a divergencias en cuanto al sentido mismo de lo que estaría afirmando el "arqueólogo", en un grado tal que parecemos estar frente a un fragmento aislado de un autor presocrático más que ante páginas de un filósofo del siglo XX cuya obra nos fue legada sin lagunas. Así las cosas, tendremos que hacer un excursu para confrontar nuestra esquemática reconstrucción del texto con las lecturas que ha propuesto un conjunto de intérpretes del “arqueólogo” francés. En concreto,

1. No existe acuerdo entre los especialistas alrededor de la relación entre las dos empresas intelectuales propias de la analítica de la finitud (cuasi estética y cuasi dialéctica), por un lado, y los resultados en términos de positivismo y escatología, por el otro.
2. No es tampoco motivo de consenso el sentido mismo en el cual Foucault habla de una escatología, más allá de la referencia general al marxismo.

Cotejemos entonces, antes de intentar evaluar críticamente las referencias foucaultianas a la fenomenología, algunas de estas interpretaciones divergentes. En *Para leer Las palabras y las cosas*, libro del año 2006 del que se publicó rápidamente una traducción al castellano, Philippe Sabot nos ofrece una lectura de los pasajes foucaultianos que remarca, en primer lugar, la disociación del proyecto trascendental kantiano en las vertientes paralelas de una cuasi dialéctica y una cuasi estética, entre los análisis que buscarían elevar a un estatuto trascendental los resultados del estudio de la fisiología humana, y aquellos que harían lo propio con las revelaciones de un abordaje sobre las condiciones histórico-sociales de nuestro saber. Sabot -al revés de Foucault- presenta estas dos alternativas después, no antes, de referirse a la oposición

³¹I

entre positivismo, ejemplificado por Comte, y escatología, instanciada por Marx; de esta manera, asocia a esta última oposición la que existe entre los dos proyectos de la analítica de la finitud³². En la misma perspectiva se inclina Leonard Lawlor, al señalar explícitamente que, presuntamente según Foucault, "la estética trascendental se volvió positivismo, la dialéctica trascendental se volvió escatología". ("Eschatology and positivism", p. 36).

Ahora bien, aunque el texto de Foucault deja lo suficientemente claro el sentido de las vertientes natural e histórica de la analítica de la finitud, con lo cual no necesitamos aquí discrepar con los comentaristas, también es claro que el arqueólogo nos dice, con toda explicitud, que tanto positivismo como escatología son el desenlace de cualquier proyecto que intente hacer valer lo empírico como trascendental; no hay, según esto, realmente una alternativa entre los dos resultados. De modo que volvamos por un momento a la letra foucaultiana. El autor llega a introducir esta oposición a partir de dos pasos. Primero, señala que si bien el nivel empírico es presuntamente elevado a un valor trascendental sin necesidad de apoyo en una crítica a priori, existen ciertas distinciones implicadas para que esta operación resulte factible; se trata de la distinción entre las condiciones naturales o históricas y el conocimiento condiciona por ellas, y, más fundamentalmente, la distinción entre lo que Foucault llama una verdad del orden del objeto y una verdad del orden del discurso. Aunque esta distinción está ciertamente formulada con un error categorial (es siempre de discursos que predicamos verdad, y si lo hacemos sobre objetos no es en el mismo sentido), el texto nos da elementos para comprender que se trata, en rigor, de la relación entre la verdad de discursos de niveles lingüísticos distintos, esto es, de la relación entre la verdad de un primer discurso sobre la naturaleza y la historia y la verdad de un metadiscurso que versa sobre ese primer discurso. Independientemente de que el "arqueólogo" no se refiera a ellos en estos términos, es claro que las soluciones "positivista" y "escatológica" son otras tantas direcciones en las que se puede realizar un análisis reductivo: o bien es el discurso de primer orden el que prescribe las condiciones de validez del metadiscurso, y entonces tenemos una reducción de toda verdad a lo empírico, una suerte de naturalización de la epistemología que no nos cuesta catalogar como "positivista", o bien, por el contrario, la verdad del discurso empírico depende en

³² Cfr. Sabot, Philippe, *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, pp. 133s.

algún sentido de aquella del discurso metateórico, y aquí es donde entra en juego la rúbrica -que nos causará bastantes más problemas- de “escatología”. En lo que hace a la distinción positivismo-escatología como dos direcciones diferentes de las que puede ser susceptible un análisis reductivo, más útil que el estudio de Sabot y el de Lawlor nos parece el texto de un comentarista clásico, Gary Gutting: *Foucault’s Archaeology of Scientific Reason*. Señala Gutting, luego de haberse referido a la *primera* oposición, aquella entre una estética y una dialéctica trascendentales:

Foucault nota que, aunque este abordaje reduccionista, en ambas formas, se propone trabajar enteramente al nivel de objetos empíricos, presupone distinciones epistémicas que parecen requerir una referencia al hombre como un sujeto irreductiblemente trascendental. Particularmente importante, según nos dice, es la distinción entre la verdad empírica involucrada en nuestro conocimiento biológico e histórico sobre objetos empíricos y la verdad de nuestro discurso filosófico sobre este conocimiento. Aceptar estos como dos formas irreductiblemente diferentes de verdad reinstalaría inmediatamente, como es obvio, una distinción tajante entre lo empírico y lo trascendental. El acercamiento reduccionista debe, por lo tanto, encontrar alguna forma de dar una explicación única de tanto la verdad empírica como la filosófica, basando la primera en la segunda o viceversa.

La alternativa de basar la verdad filosófica en la empírica Foucault la denomina “positivista”, y la de basar la verdad empírica en la filosófica la llama “escatológica”. La alternativa positivista dice que nuestro discurso filosófico sobre el conocimiento es él mismo verdadero en virtud de verdades sobre objetos empíricos (presumiblemente verdades biológicas o históricas sobre los seres humanos). La alternativa escatológica dice que nuestras explicaciones científicas e históricas de objetos empíricos son verdaderas en virtud de la verdad (una vez que sea alcanzada) de nuestro discurso filosófico sobre el conocimiento³³.

Este paso por Gutting nos ha aclarado algunas cosas, pero todavía restan algunas cuestiones importantes: tenemos todavía que llegar a la crítica foucaultiana a la fenomenología como un intento fallido de superación de la oscilación entre positivismo y escatología, y, más básico aun, necesitamos comprender por qué motivo es exactamente que Foucault utiliza el segundo de estos términos para referirse a un análisis de dirección contraria al positivismo, esto es, a un análisis “filosofizante” acerca de las condiciones de validez de los discursos científicos. ¿Qué “escatología” tiene en mente Foucault? En la medida en que el “arqueólogo” hace referencia al

³³ Gutting, Gary, *Foucault’s Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, pp. 201s.

marxismo, corriente teórico-política a la que se le ha reprochado más de una vez su presunto compromiso con precisamente lo que se suele denominar escatología, esto es, una doctrina acerca de la condición última del hombre, que el marxismo no colocaría en un más allá pero sí en un presunto final de la historia, algunos intérpretes han creído encontrar en estos pasajes una lisa y llana referencia a una filosofía marxista de la historia (es el caso de Edgardo Castro³⁴ y Cristina Micieli³⁵). Esta lectura cuenta a su favor con la circunstancia de que el “*rapprochement*” de la fenomenología al marxismo efectivamente tomó lugar, en la obra de Merleau-Ponty, a partir del problema de la historia, antes que bajo cualquier preocupación epistemológica general. Sin embargo, esta lectura tiene en primerísimo lugar la debilidad nada menor de que ella simplemente no ayuda a comprender el texto foucaultiano. ¿Por qué *Las palabras y las cosas* pasaría abruptamente de la problemática de las relaciones entre dos tipos de verdad, como queda más o menos claramente explicitada al referirse al tipo de reduccionismo empirista que es el positivismo, a discutir una filosofía de la historia? ¿En qué sentido serían “positivismo” y “escatología” siquiera la misma *clase* de tesis, en lugar de versar sobre problemas completamente heterogéneos? Tenemos entonces que considerar más bien una lectura que devuelva la noción de “escatología” al marco epistemológico en el que venía moviéndose la reconstrucción de Foucault. Para ello, consideremos, como segunda lectura, lo que nos dice Gutting:

Presumiblemente, Foucault llama “escatológica” [la segunda] alternativa porque para ella las verdades filosóficas que son fundamentales son sin embargo solo establecidas como la culminación del proceso menos fundamental de comprensión empírica³⁶.

Pero, si la lectura de Castro y Micieli hacía de la “escatología” simplemente un tipo de filosofía de la historia, sin conexión alguna con la discusión epistemológica, parecería que el problema de la interpretación de Gutting es el simétricamente opuesto: seguramente su lectura está en la pista correcta al indicar que Foucault tiene que estar extrapolando el concepto de “escatología” al terreno de la teoría del conocimiento, pero ¿qué queda entonces de la conexión con el marxismo? ¿En qué sentido el

³⁴ Castro, Edgardo, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 1995, p. 104.

³⁵ Micieli, Cristina, *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 135.

³⁶ Gutting, Gary, *Foucault's Archaeology...*, p. 202.

marxismo sería una “escatología” bajo este significado epistemologizado? Evidentemente, la “escatología” no puede estar entendida como *únicamente* una referencia a desarrollos del conocimiento, ni como *únicamente* una teoría sobre la historia humana, sino que tiene que referirse, precisamente al modo en que lo hacen los análisis “cuasi-trascendentales” que estudia Foucault, a la *conexión* entre ambos niveles.

Aquí, a diferencia de puntos anteriores, parece ser a Sabot a quien debemos recurrir, contra Gutting. Independientemente de su equivocada *asimilación* de la oposición cuasi-estética/cuasi-dialéctica a la oposición positivismo/escatología, Sabot sí parece capaz de explicar la *conexión* entre ambas, al señalar, acerca del análisis de condiciones históricas del saber, que esta

“*historia del conocimiento humano*” [...] corresponde tanto a la historia de las ilusiones sucesivas en las que ese condicionamiento socioeconómico sumerge a la humanidad como a la historia del descondicionamiento de esta humanidad que finalmente será devuelta a sí misma en la forma del verdadero conocimiento de su propia esencia³⁷.

Con esto hemos dado un paso importante: el marxismo sería “escatológico” en tanto tendría un análisis sobre las condiciones sociales del conocimiento que no solo se referiría, retrospectivamente, a las condiciones de los errores e ilusiones pasados, sino que también abordaría, prospectivamente, la forma en que condiciones sociales futuras permitirían la emergencia de futuras verdades. Pero, llegados hasta aquí, el problema es menos el del sentido de los análisis foucaultianos que el de su validez; o, en todo caso, si puede llegar a cuestionarse que se haya comprendido bien lo que Foucault quiere decir, será precisamente porque lo que -por una parte- parece desprenderse de sus textos no resistiría -por otra parte- el análisis en términos de su adecuación a la obra merleau-pontyana que presuntamente está siendo evaluada. Pasemos ahora a analizar de a una las dos críticas centrales.

3. “Análisis de lo vivido” y positivismo

Intentemos primero con el polo del “positivismo” en el que incurriría supuestamente la

³⁷ Sabot, Philippe, *Para leer...*, p. 134.

fenomenología merleau-pontyana. Para esto, pasemos una vez más por Gutting:

Foucault nota que la descripción fenomenológica de la experiencia real tiene dos puntos de partida absolutos que proveen la base de su explicación sobre el hombre: el cuerpo, tal como es experimentado en su “irreductible espacialidad”, y la cultura, tal como es experimentada “en toda la inmediatez de sus significaciones sedimentadas”. Sin embargo, según Foucault, el cuerpo y la cultura son simplemente la realidad empírica del hombre como parte de la naturaleza y de la historia, respectivamente; esto, según él, significa que la fenomenología de hecho entiende al hombre en términos que son en última instancia empíricos. [...] La fenomenología es, por lo tanto, en sus raíces el mismo tipo de proyecto reductivo que, por ejemplo, el marxismo³⁸.

Gutting nos habla aquí -reconstruyendo una lectura foucaultiana que a continuación criticará- de proyectos reductivos, esto es, de proyectos que reducirían toda verdad al nivel de verdades empíricas, y que por lo tanto disolverían la especificidad de un discurso filosófico o -en particular- epistemológico. Podemos llamar a esta una “lectura fuerte” del sentido en que Foucault atribuye a Merleau-Ponty un positivismo. Pero, para no simplificarnos nuestra réplica por la vía de discutir contra esta versión más extrema de lo que sería la crítica a la fenomenología, tenemos que considerar también una “lectura débil”, según la cual no se trata ya de *reducir* lo trascendental a lo empírico (mostrando que lo que *parecería* un conocimiento de índole no empírica *es en realidad* empírico), sino de *debilitar la oposición misma* entre lo que sería el terreno de un análisis trascendental y el de uno empírico (mostrando que uno y otro en rigor provienen de un suelo común). La diferencia no es meramente de palabra: si pensamos una analogía, seguramente llamaríamos “reductivista”, por ejemplo, a un proyecto que intentara explicar los fenómenos mentales en términos de fenómenos físicos, pero no uno que buscara mostrar que la distinción misma no puede ser tajante. Este positivismo en sentido débil es, según parece, el que le atribuiría Foucault a Merleau-Ponty de acuerdo a la lectura de Étienne Bimbenet³⁹. Bimbenet ha considerado posible fundamentar la crítica de Foucault al carácter “empírico-trascendental” de la fenomenología merleau-pontyana reponiendo las referencias de *La estructura del*

³⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942, p.2 ; *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1976, pp. 20-21. Subrayado nuestro.

³⁹ Cfr. su *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2011, p. 16.

comportamiento sobre la posibilidad de encontrar un lugar en una “filosofía trascendental” para el “naturalismo de la ciencia”, y la promesa de “Titres et travaux” de revelarnos un “medio común del saber positivo y de la filosofía”; sería gracias a este que ambos abordajes sobre el conocimiento dejarían de ser incompatibles.

Ahora bien, existen por lo menos dos buenas razones para negar que este tipo de crítica -sea en su lectura fuerte como en su lectura débil- resulte aplicable a Merleau-Ponty, y ambas conciernen al sentido, más complejo que lo que cabría suponer a la luz de las críticas de Foucault, que quepa atribuirle a la noción de “empírico”.

La primera razón concierne a la posibilidad misma que pueda existir, en el marco de un discurso como el merleau-pontyano, de “hacer lugar” a tales descubrimientos empíricos. En rigor, atribuir a Merleau-Ponty una presunta reducción de todo género de verdad a “lo empírico” parece implicar que ciertos momentos clave de la elaboración del fenomenólogo acerca de las relaciones entre ciencia y ontología son abordados de una manera hartamente expeditiva, que pase por alto la cuestión de qué es “lo empírico” en la obra merleau-pontyana. Precisamente el pasaje de la introducción a *La estructura del comportamiento* que cita Étienne Bimbenet para avalar las críticas foucaultianas en términos de una presunta *indistinción* entre lo empírico y lo trascendental parece sugerir cualquier cosa antes que una reducción “positivista” de la labor de la filosofía: Merleau-Ponty se pregunta allí: “una vez hecha la crítica del análisis real y del pensamiento causal, ¿nada hay de fundado en el naturalismo de la ciencia, nada que 'comprendido' y transpuesto, deba encontrar lugar en una filosofía trascendental?”⁴⁰.

La *condición* puesta aquí por Merleau-Ponty para conciliar la filosofía trascendental con las ciencias empíricas no es en absoluto trivial; significa, por el contrario, que los datos empíricos provenientes de la ciencia están siempre atravesados por ciertos presupuestos ontológicos, cuya crítica corresponde a la filosofía; no existe “lo empírico” dado en su pureza. No es otra cosa lo que rige, en la *Fenomenología de la percepción*, la crítica merleau-pontyana a las influencias de lo que llama “pensamiento objetivo” sobre los resultados empíricos de la psicología. Tomemos, por ejemplo, la cuestión del cuerpo: si algunos comentaristas han afirmado que el replanteo del viejo “problema mente-cuerpo”, la postulación de un “cuerpo-sujeto” es el “descubrimiento fundamental” de la

⁴⁰ Gutting, Gary, *Foucault's Archaeology...*, pp. 202s.

*Fenomenología de la percepción*⁴¹, no se debe olvidar que la *Fenomenología* nos presenta también, con su crítica a la perspectiva no-situada del “pensamiento objetivo”, crítica que, según Merleau-Ponty, debe desarrollarse para desembocar luego en el cuestionamiento a la objetivación del cuerpo. En efecto, luego de iniciar el capítulo señalando que la psicología clásica, en su descripción del cuerpo, “le atribuía ya unos 'caracteres' incompatibles con el estatuto de objeto”⁴², y de listar las notas de la “constancia” del propio cuerpo y de las “sensaciones dobles”, entre otras, el autor francés se pregunta, en efecto: dado que esta descripción “ofrecía ya todo lo que es necesario para distinguirlo de los objetos, ¿cómo es que los psicólogos no hayan hecho esta distinción o que, en todo caso, no hayan sacado de la misma ninguna consecuencia filosófica?”. La respuesta merleaupontyana conduce a un nuevo ajuste de cuentas con el “pensamiento objetivo”: la clave de la estratagema teórica de los psicólogos es que, “por una actitud natural, se situaban en el lugar de pensamiento impersonal al que la ciencia se refirió mientras creía poder separar en las observaciones lo que depende de la situación del observador y las propiedades del objeto absoluto”⁴³. Lo irónico de toda la reconstrucción crítica merleaupontyana es que, según ella, no falta en la psicología clásica ningún *dato* para desplazar al cuerpo de la consideración de objeto a la que lo relegó toda una tradición filosófica y científica, pero este abordaje científico se muestra incapaz de analizar correctamente sus propios resultados, en virtud de la actitud *filosófica* más básica que constituye el “pensamiento impersonal”, y que lleva, lisa y llanamente, a cambiar en bloque el estatuto de la experiencia vivida: deja de tener un valor evidencial sobre el cuerpo y se convierte ella misma en un objeto a ser explicado⁴⁴.

No parece, pues, poder resolverse la cuestión de las relaciones entre pensamiento filosófico y ciencia empírica en Merleau-Ponty mediante el simple título de

⁴¹ Así es, de hecho, como titula su primer capítulo la clásica obra de Remy Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1963.

⁴² Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 106; *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p. 108.

⁴³ *Phénoménologie...*, pp. 110-111; *Fenomenología...*, p. 112.

⁴⁴ Citemos al fenomenólogo *in extenso*: “Para el sujeto viviente, el propio cuerpo muy bien podía ser diferente de todos los objetos exteriores. Para el pensamiento no situado del psicólogo, la experiencia del sujeto viviente se convertía, a su vez, en un objeto [...]. *Capto mi cuerpo como un objeto-sujeto*, como capaz de 'ver' y 'sufrir'; pero estas representaciones confusas formaban parte de las curiosidades psicológicas, eran muestras de un pensamiento mágico del que la psicología y la sociología estudian las leyes y que [...] hacen entrar en el sistema del mundo verdadero” (*Phénoménologie...*, p. 111; *Fenomenología...*, p. 112. Subrayado nuestro).

“positivismo”. Pero, como *segunda* razón para nuestra crítica, hay un problema que concierne más en general a la insuficiencia que tendrían para la filosofía *cualesquiera* resultados genéticos arrojados por las ciencias positivas. A saber: cuando el fenomenólogo emprende un “retorno a lo vivido” en escritos como “Titres et travaux”, si bien hay un retorno *a la experiencia*, ciertamente la relación entre esta experiencia y las verdades más “estables” que se elaboran sobre la base de aquella no es simplemente una que pueda reconstruirse en términos de un relato empírico; la “experiencia vivida” no se reduce al rol de un primer paso por el cual, al modo de una psicología genética, tendría que pasar la conciencia en su camino hacia verdades de orden superior. Esta experiencia vivida aparece en el análisis merleau-pontyano no solo, ni ante todo, como un punto de partida *genético, empírico*, para la elaboración de otras verdades por medio de un proceso de depuración de errores y de abstracción, como podría sugerir el ejemplo de la geografía en el comienzo de la *Fenomenología de la percepción*⁴⁵. El retorno a lo vivido es para Merleau-Ponty, irreductiblemente, el retorno a una perspectiva de primera persona, más acá de las objetivaciones en tercera persona que se asume como correlativas de una “mirada desde ningún lugar”, como conocimientos *de nadie*. Y la relación entre la perspectiva de primera y de tercera persona es para Merleau-Ponty, antes que una relación genética, una *de fundamentación*. En efecto, lo que proyecta el fenomenólogo no es la restauración de una filosofía o una psicología de la introspección, del recurso a experiencias privadas, sino la crítica de un pensamiento causalista para el cual explicar el conocimiento según sus condiciones significaría, desde una rigurosa perspectiva de tercera persona, de observador no comprometido, explicarlo según *causas*. Lo que Merleau-Ponty *critica* es que un análisis del conocimiento en tanto condicionado por su medio -en oposición a un tratamiento del conocimiento que lo abordara desde una primera persona infalible e incondicionada, al modo del *cogito* cartesiano- tenga que explicarlo como resultado *causal* de tales condiciones: a tal medio, tal resultado; nuestras creencias serían *producidas* por nuestro medio, a través de un proceso que no controlamos, que se nos escapa, y con respecto al cual la conciencia no actúa más que como registro de sus resultados acabados. Frente a este tipo de análisis en tercera persona, la crítica de

⁴⁵ *Phénoménologie...*, p. III ; *Fenomenología...*, p. 9.

Merleau-Ponty es señalar que se trata de un abordaje autorrefutatorio⁴⁶.

4. “Análisis de lo vivido” y escatología

En la medida en que Foucault se refiere, por un lado, a la *explicación de la génesis* del conocimiento a partir de condiciones naturales e históricas, pero, por otro lado, pretende estar poniendo de manifiesto una “escatología”, entonces es claro que está atribuyendo a la “cuasi-estética” y la “cuasi-dialéctica” una orientación no solo retrospectiva, subyacente a sus pretensiones explicativas, sino también *prospectiva*, solo en virtud de lo cual ellas podrían, en su variante “escatológica”, pretender *prever* las formas futuras del conocimiento. No se trata únicamente, pues, de una explicación sino de una predicción; más aun, no se trata únicamente de la correlación explicación-predicción que está implícita en todo análisis legaliforme, sino de una “predicción” de formas de conocimiento todavía *inéditas*, no ocurridas; una extrapolación del análisis hacia formas *nuevas* de conocimiento. Si se supone que el marxismo y la fenomenología merleau-pontyana incurrir en un “escatologismo” en el sentido implicado por el texto de Foucault, esto es, en un sentido pertinente para la vinculación entre la “verdad del discurso” y la “verdad del objeto”, entonces lo que está en cuestión no es *únicamente* si el marxismo sostiene una teoría determinista de la historia y si Merleau-Ponty habría confluído con ella en textos como *Humanismo y terror* -reducciones ambas que encontramos en lecturas como la de Lawlor y la de Edgardo Castro-, sino, más profundamente, que a esta teoría determinista correspondería una sobre la historia *del conocimiento*, en particular.

Ahora bien, ¿qué nos permite afirmar que exista en Merleau-Ponty algo de esto, *sea* una orientación prospectiva de la explicación histórico-social del conocimiento, *sea* una comprensión de la historia de tipo determinista? Nada parece sugerir que efectivamente exista algo del primer género en Merleau-Ponty, y no casualmente los comentaristas que buscan reconstruir de alguna manera las críticas foucaultianas se

⁴⁶“Si se recusa el testimonio de la conciencia, se desarraiga al sujeto de toda certidumbre, e incluso de aquellas que podría buscar en el conocimiento exterior del hombre. Incluso para construir un saber positivo, *hace falta que yo me asegure de tener acceso a mis propios pensamientos, de poder apreciar su validez intrínseca*. Si no soy más que un producto del medio y de la historia, *yo asisto* al desarrollo de mis eventos, sin ser capaz de discernir su sentido ni de distinguir en mí lo verdadero de lo falso. Todo saber presupone la primera verdad del cogito” (Merleau-Ponty, M., «Titres et travaux», en *Parcours Deux : 1951-1961*, Verdier, 2000, p. 12. Subrayado nuestro).

abstienen de señalar en la dirección de pasajes que pudieran sustentar esta lectura. Pero el aspecto del determinismo histórico, se ofrece a la vez como más susceptible de análisis, puesto que encontramos diversas referencias a él en la obra merleaupontyana, y como mucho más discutible que el primero, en la medida en que tales referencias son sistemáticamente *por la negativa*, esto es, el fenomenólogo *se delimita* una y otra vez de la pretensión de establecer “leyes de la historia”. El intento de alinear a Merleau-Ponty con un marxismo asumido de antemano como determinista, y recurriendo para ello a alguna vaga referencia a textos como *Humanismo y terror*, resulta desmentida por una constante de la reflexión merleaupontyana sobre el legado del materialismo histórico desde textos al respecto con fecha tan notablemente temprana como 1945.

En efecto, ya en “Autour du marxisme” el fenomenólogo señalaba que no podemos atribuir al marxismo la capacidad de establecer prognosis históricas fiables para orientar nuestra práctica, puesto que incluso si la teoría es capaz de bosquejar grandes líneas del desarrollo histórico, ella se ha visto sin embargo obligada a admitir la existencia de “desvíos”, y “no sabemos si durante toda nuestra vida, o incluso por siglos, la historia efectiva no va a consistir en una serie de desvíos, de los cuales el fascismo fue el primero, y luego el americanismo o el bloque occidental podrían ser otros ejemplos”⁴⁷. Y el mismo tipo de consideraciones permanece incluso en un libro tan concesivo al estalinismo como lo es *Humanismo y terror*, también de los años ‘40. Merleau-Ponty señala allí claramente que el marxismo nunca pretendió ser una teoría determinista sobre la historia, y no puede ser entonces en esos términos, en consecuencia, que -como afirma una interpretación como la de Micieli- el fenomenólogo haya suscrito a él. El fenomenólogo retoma a Lenin para afirmar que nunca un socialista se comprometió con la tesis de un advenimiento de la fase superior del comunismo, y deduce de ello “que el marxismo es, mucho más que la afirmación de un necesario futuro, el enjuiciamiento del presente como contradictorio e intolerable”⁴⁸. Más aun, si bien el materialismo histórico nunca pretendió hacer tales predicciones sobre un futuro “necesario”, sí se trazó ciertas “perspectivas”, como las que *excluían* la posibilidad de que la revolución se produjera “en un país donde el proletariado no

⁴⁷ *Sens et non-sens*, p. 244.

⁴⁸ *Humanisme...*, p. 113; *Humanismo...*, p. 151.

disponía de un aparato económico e industrial moderno”, como Rusia⁴⁹. Y si el marxismo “concebía la revolución como el resultado combinado de los factores objetivos y de los factores subjetivos”⁵⁰, esto es, del desarrollo material y del de la conciencia subjetiva, el mayor avance, evidenciado en Rusia, del segundo factor respecto del primero dislocó las posibilidades de una continuidad de la historia según estas previsiones. Merleau-Ponty remarca que los comunistas “ya no pueden creer”, dada la fase en que viven, “en esa lógica de la historia según la cual la construcción de una economía socialista [...] se apoya sobre el crecimiento de la conciencia proletaria y a la vez la apoya”⁵¹.

Dando por imposible toda “escatología”, el fenomenólogo concluye, lapidariamente: “Tal vez exista todavía una dialéctica, pero únicamente para un dios que conociera la Historia Universal”⁵²; esto es, para un espectador cuyo punto de vista estuviese por encima de las perspectivas humanas, las cuales, por el contrario, nos arrojan sobre una realidad mucho más confusa. Como sujetos cognoscentes humanos, situados *en* la historia y no *frente* a ella, no podemos presuponer ese punto de vista divino. Incluso si se dijese que, resignificando ciertos datos de signo opuesto, pueden seguir siendo discernidas las grandes líneas de la historia que llevan hacia un futuro más acorde a las previsiones de la teoría -con lo cual se puede, frente a la URSS, “presentar la desigualdad de los salarios *como un meandro hacia la igualdad*”-, lo cierto es que, para Merleau-Ponty, “este recurso a un juicio del futuro no se distingue del recurso teológico al Juicio Final más que si [...] el futuro se dibuja de algún modo en el estilo del presente, si la esperanza no es solamente fe, y si sabemos hacia dónde vamos”⁵³. Queda excluido, pues, refugiarse en la confianza abstracta en que la historia vuelva a encauzarse de acuerdo a las hipótesis que habían sido trazadas por el marxismo.

Estas tesis merleauPontyanas no han dejado de tener consecuencias que resultan llamativas si las consideramos desde la perspectiva de las lecturas que reprocharon a Merleau-Ponty la presunta adhesión a un marxismo concebido como una filosofía determinista de la historia. A saber: así como el referirse con desaprobación al “escatologismo” marxista es una clase de recusación muy en boga en la época en que se

⁴⁹ *cfr. Humanisme...*, p. 141; *Humanismo...*, p. 177.

⁵⁰ *Humanisme...*, p. 145; *Humanismo...*, p. 182.

⁵¹ *Humanisme...*, p. 151; *Humanismo...*, p. 187.

⁵² *Humanisme*, p. 155; *Humanismo...*, p. 190.

⁵³ *Humanisme...*, pp. 153-154; *Humanismo...*, p. 189. Subrayado nuestro.

dan por muertos los “grandes relatos” -y en este sentido Foucault fue ciertamente un adelantado a su época-, la gran ironía del asunto es que, cuando Lukács debió referirse en los años '40, y en plan de ortodoxia marxista, a los artículos que luego compondrían *Humanismo y terror*, condenó la obra de Merleau-Ponty *exactamente en los términos opuestos*, en una crítica que, si bien muy rudimentaria desde el punto de vista *filosófico*, tenía al menos el mérito no desdeñable de apoyarse en algo que el fenomenólogo efectivamente afirmara. Lukács le objetaba al fenomenólogo una *falta* de confianza en las leyes de la historia, actitud por el cual Merleau-Ponty concebía “la historia bajo un aspecto demasiado místico; ella se vuelve, para él, un personaje mítico, al cual es fácil atribuirle giros e intenciones enigmáticos”. En contraste con Hegel, en quien “la historia tiene un contenido objetivo y una dirección objetiva”, el filósofo húngaro lamentaba que “[e]ste contenido objetivo y esta dirección deben necesariamente desaparecer en la interpretación de Merleau-Ponty”, de manera tal que incluso una adhesión del fenomenólogo al socialismo “no se seguiría del contenido y de la dirección de la historia misma. He aquí por qué”, concluía Lukács, “en Merleau-Ponty, la Historia [...] no acepta desvelar sus trazos más que a último momento o, peor aun, *post festum*”⁵⁴.

5. Conclusiones

Recapitulemos aquí los resultados del presente trabajo.

I. Atribuirle a Merleau-Ponty una reducción positivista de la epistemología equivale a desconocer las reiteradas delimitaciones del fenomenólogo francés respecto de las autointerpretaciones presentadas por las ciencias empíricas; esto es, sobre la base de desconocer sus tesis según las cuales corresponde a la filosofía contribuir a la autocrítica de los marcos ontológicos ingenuos a los que el “pensamiento objetivo” tiende a someter los resultados de la ciencia. El debilitamiento del rol del *a priori* en

⁵⁴ Georg Lukács, *¿Existencialismo ou marxisme?*, Paris, Nagel, 1948, p. 210. El mismo tipo de reproche indignado a Merleau-Ponty podemos encontrarlo formulado, *tres décadas más tarde*, en el antropólogo argentino Néstor García Canclini, quien señala que en la obra del fenomenólogo se verifica “una indeterminación sobre el sentido histórico, en la que todo puede suceder” (*Epistemología e historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*, México, UNAM, 1979, p. 168). Peor todavía, si Merleau-Ponty ha buscado articular las dimensiones de la *racionalidad* y la *contingencia* de la historia, es porque a través de esta segunda noción se intenta “flexibilizar el aspecto estructural, crear entre el juego reglado de los sistemas un lugar para la libertad”, someter la crítica científica “a las categorías “tranquilizadoras” de la ideología liberal” (*ibíd.*, p. 167).

aras de una descripción de la experiencia no significa en absoluto, en Merleau-Ponty, la adhesión a una empresa de tipo positivista.

II. Por otro lado, si reconstruimos la crítica de “positivismo” en términos de una presunta “verdad reducida a lo empírico” atribuible a la fenomenología merleau-pontyana, esto solo podría resultar sostenible sobre la base de interpretar el tipo de retorno a la experiencia que se resume en el “análisis de lo vivido” como si se tratara únicamente de un punto de partida *genético, empírico*, para los desarrollos posteriores. Pero, por el contrario, la tesis merleau-pontyana respecto a este problema consiste en que la relación entre perspectivas de primera y tercera persona es *epistémica, de fundamentación*. Un pensamiento despojado de sus raíces en la experiencia vivida no es solo uno que olvida sus orígenes empíricos, sino uno que desconoce sus *fundamentos*.

III. En cuanto a la noción de “escatología”, ella resulta difícilmente aplicable al fenomenólogo en cualquiera de sus formas. Sea que la entendamos en una versión estrictamente referida a la filosofía de la historia (Castro, Micieli, Lawlor), sea que la reconectemos con las transformaciones *epistémicas* previstas en conexión con las transformaciones sociales (Sabot), en ambos casos estaríamos desconociendo que la actitud de Merleau-Ponty frente al marxismo *nunca* -ni siquiera en sus textos de los años '40- incluyó un compromiso con un “gran relato” materialista histórico; la adhesión (condicional) que el fenomenólogo llegó a prestarle al marxismo fue *pese* a los desmentidos que la historia hizo de las predicciones de este.

La visión de los gestos: cuerpo, arte y conocimiento en *El ojo y el espíritu de Merleau-Ponty*⁵⁵

Adriana Maria da Silva (Universidad Federal Fluminense – UFF/Brasil)

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 demás, las respuestas otras a otras faltas. (...) Instrumento que se mueve por uno mismo, medio que inventa sus fines, el ojo es aquello que fue conmovido por un determinado impacto del mundo y lo restituye a lo visible por los rasgos de la mano. (MERLEAU-PONTY, 2013c, p. 23).

1. Introducción

Es importante destacar, inicialmente, que las reflexiones establecidas por Merleau-Ponty en su obra *El ojo y el espíritu (L'oeil et l'esprit)*, escrita en el verano de 1960, no objetivan desarrollar una teoría sobre el arte o constituir una estética⁵⁶, pero sí, de permanecer a la escucha del trabajo práctico de los artistas. Se trata, entonces, fenomenológicamente, de describir algo vivido, una experiencia.

El filósofo francés, profundo conocedor del arte moderno, demuestra interés en las producciones de este movimiento y dedica atención a las diversas polémicas involucrando la temática del arte, ocurridas en la Francia de los años 50, como por ejemplo: las divergencias entre el arte abstracto y el arte figurativo, el debate en torno

⁵⁵ Los análisis desarrollados en ese texto hacen parte de la encuesta inicial de la tesis de doctorado en andamio.

⁵⁶ La *estética*, como asignatura específica del campo investigativo de la filosofía, surgió en el siglo XVIII, atribuida a los filósofos Hume (1711-1776), Baumgarten (1714-1762), Kant (1724-1804) e Schiller (1759-1805), vinculada a los estudios sobre lo *bello*, a las obras de arte y al *gusto*. Sin embargo, el análisis realizado en este trabajo, se centraliza en los ensayos sobre arte, específicamente la pintura, en la obra *El ojo y el espíritu (L'oeil et l'esprit)*, elaborados por Merleau-Ponty, cuando relaciona la estética con nuestra capacidad de aprender la realidad por los medios de la sensibilidad, poniendo en movimiento una disposición lúdica para la actividad creadora. Maillard (1998, p.12).

de Georges Bataille⁵⁷ y el descubrimiento de la gruta de *Lascaux*⁵⁸. En una línea propia a la de su filosofía, Merleau-Ponty, nos provee indicaciones de su compromiso con cuestiones que orbitan en el escenario del arte en su época, sin embargo, aun acompañando el contexto histórico en el que el arte moderno se desarrolla, no busca el lugar de artista o de crítico del arte, su interés es, mientras filósofo, expresar el sentir y poner en relieve a la percepción: *¿qué es ver?*⁵⁹ Esa cuestión es orientadora del recorrido filosófico de Merleau-Ponty, que desarrolla reflexiones en torno a la percepción todavía en sus primeras obras: *La estructura del comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la Percepción* (1945). Al iniciar la lectura del libro *El ojo y el espíritu*, esperamos entrar en contacto con una obra estética, liberando el término de la tradición del siglo XVIII, como el estudio de lo bello y del arte, y expandiendo su uso a toda dimensión de la sensibilidad y no estrictamente a la belleza, como fue la marca del desarrollo histórico de esa categoría conceptual⁶⁰, ya que, en el pensamiento de Merleau-Ponty, la cuestión puesta como central es la *aisthesis* que alude a la percepción, el sentir.

Sin embargo, cuando abrimos *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty nos presenta una discusión crítica acerca de la ciencia moderna y de Descartes⁶¹ como fundador del espíritu filosófico occidental moderno. En la obra en cuestión, diversos problemas filosóficos son sometidos nuevamente al examen de la percepción, entre ellos, las relaciones contradictorias y opuestas entre cuerpo y alma, ampliadas por la tradición

⁵⁷ Georges Bataille (1897 - 1962) escritor francés, su obra transita en torno de los campos de la literatura, antropología, filosofía, sociología e historia del arte. Son temáticas recurrentes en sus obras: el erotismo, la transgresión, y lo sagrado.

⁵⁸ La Gruta de Lascaux es un conjunto de cavernas que fue descubierto en 1940. Lascaux posee pinturas rupestres gravadas en sus paredes y está ubicada en la Dordogne, región sudoeste de Francia, cerca a la pequeña ciudad de Montignac-sur-Vézère.

⁵⁹ “De *La duda de Cézanne* a *El ojo y el espíritu*, de *Fenomenología de la percepción* a *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty no dejó de meditar sobre la visión. En la habitación donde él se abate súbitamente en una tarde de mayo de 1961, un libro abierto, al cual él no termina de reportarse, atestigua su último trabajo: la *Dióptrica*. Hasta el fin, su vida de filósofo alimenta la cuestión a que sus escritos traen siempre nuevas respuestas: *¿qué es ver?*”. Lefort (1999, p. 692).

⁶⁰ Maillard (1998, p.12).

⁶¹ *El ojo y el espíritu* se presenta como una meditación, que en el fondo retoma las meditaciones cartesianas. Merleau-Ponty va hasta el Tholonet, cerca de Aix-en-Provence en el sur de Francia, se retira por dos o tres meses, y cumple todos los gestos cartesianos, en respuesta a las meditaciones cartesianas y, sobretudo, en respuesta a las meditaciones cartesianas de Husserl. De ese modo, el estilo de la escritura de Merleau-Ponty es el estilo de la meditación, en determinado momento del texto él alude a la piscina que contempla desde su habitación, para hacer referencia al texto de Descartes del bastón roto en el agua y decir que, al contrario de lo que es preconizado por Descartes, la percepción no se hace a pesar de las apariencias/reflejos (del ciprés reflejado en el agua), pero a través y por medio de las apariencias/reflejos. Merleau-Ponty (2013c, p.11).

cartesiana y, sobretodo, las divergencias entre el modelo de visión cartesiano y el fenomenológico, retratado, específicamente, en la experiencia del pintor⁶²: “hay la visión sobre la cual reflexiono, como pensamiento, inspección del Espíritu (...). Y hay la visión que se efectúa, pensamiento honorario o instituido (...), [que ejerzo], y que introduce la orden autónoma compuesta de alma y cuerpo”. Merleau-Ponty (2013c, 37). Por ese camino, Merleau-Ponty busca recuperar el sentido originario de la percepción o sensibilidad y, de modo más amplio, del cuerpo, inhabilitado o manipulado en la filosofía de Descartes en favor del pensamiento o representación y, más enfáticamente, de la razón.

La ciencia manipula las cosas y renuncia habitarlas. Establece sus modelos internos y, operando sobre esos índices o variables las transformaciones permitidas por su definición, solo de lejos en lejos se confronta con el mundo real. Ella es, siempre fue, ese pensamiento admirablemente activo, ingenioso, desenvuelto, ese *part pris* de tratar todo el ser como objeto “en general”, esto es, al mismo tiempo como si él nada fuese para nosotros y estuviese por lo tanto predestinado a nuestros artificios. (MERLEAU-PONTY, 2013c, p.15).

De ese modo, estamos de acuerdo con la defensa de que el filósofo francés, con *El ojo y el espíritu*, convoca y nombra su obra entera⁶³. Es innegable que, desde sus primeras reflexiones, Merleau-Ponty interroga el fenómeno de la percepción, con el propósito de evidenciar los equívocos generados por la traducción intelectualista, para quien la percepción es una operación específica del pensamiento – un pensamiento de ver, un pensamiento de sentir –, considerando la sensibilidad a penas una ocasión para la actividad del pensamiento, o para la representación de este. Tanto en la ciencia moderna como en el pensamiento reflexivo, el trozo de tiza, el bastón, la mesa, el cubo, son representaciones de objetos captados por medio del pensamiento, producidos para que sean diluidos por las operaciones lógico-matemáticas, lo que les mantienen preocupados es alejar de los engaños de los sentidos. Sobre eso Claude Lefort (2013, p. 10) asegura:

(...) lo que ellos exigen del pensamiento, es todo el paisaje que Merleau-Ponty evoca, un paisaje que ya había captado el espíritu con la mirada, en

⁶² Falabretti (2012, p.220)

⁶³ Lefort (1999, p. 696).

el que el próximo se difunde en lo distante y lo distante hace vibrar el próximo, en que la presencia de las cosas se da sobre un fondo de ausencia, en el que el ser y la apariencia se permutan.

La obra de arte, especialmente la pintura, provoca y hace nacer *un cierto* modo de percibir, es la propia evidencia de que todo lo notado está sumergido en el tejido del mundo que permite su surgimiento. Una manifestación ajena a las formas canónicas de la razón como es el caso, por ejemplo, del lenguaje; la pintura, de modo diverso, expresa en hecho lo que pretende comunicar. Ella se hace a lo que se refiere al movimiento reflexivo del propio cuerpo, entrando en contacto con el mundo a través de la mirada y de la sensibilidad. El filósofo asegura que esa paradoja – visible y móvil – no deja de producir otros, ya que el cuerpo está preso al tejido del mundo, pero, por ser destinado a ver y a moverse, “él mantiene las cosas en círculo a su alrededor, ellas son un adjunto o un prolongamiento de él mismo, están incrustadas en su carne, hacen parte de su definición plena, y el mundo es hecho del mismo relleno del cuerpo”. Merleau-Ponty (2013c, p. 20). En ese sentido, para Merleau-Ponty, el trabajo del pintor⁶⁴ surge como una evocación radical del tema de la percepción y tiene el poder de despertar en nosotros el mundo que habitamos, por medio de la percepción⁶⁵:

“El pintor emplea su cuerpo”, dice Valéry. Y, de hecho, no se percibe como un espíritu podría pintar. Es ofreciendo su cuerpo al mundo que el pintor transforma el mundo en pintura. Para comprender esas transubstanciaciones, es necesario encontrar el cuerpo operante y actual, aquel que no es una porción del espacio, un haz de funciones, que es un trazado de visión y movimiento. (...) Mi cuerpo móvil cuenta con el mundo visible, hace parte de él, y por eso puedo dirigirlo en lo visible. (MERLEAU-PONTY, 2013c, p.18).

La percepción, invertida en la tarea del pintor – aquel *que emplea su cuerpo* y su técnica para crear una obra de arte –, se configura, a partir de las reflexiones de Merleau-Ponty, como una posibilidad de retomada de la experiencia sensible y de conciliación entre razón y sentido, cuerpo y *espíritu*, ese doble encuentro, del mundo y del cuerpo, es el origen de todo saber que excede lo concebible⁶⁶.

⁶⁴ Destacamos la pintura de Paul Cézanne como referencia para nuestros análisis, por recibir gran atención en las primeras obras de Merleau-Ponty, como en *La duda de Cézanne* (1945), y permanecer ejerciendo una fuerte influencia en sus reflexiones finales.

⁶⁵ Caminha (2010, p. 215).

⁶⁶ Lefort (2013, p. 10)

2. Cuerpo y visión: la crítica al espíritu científico y a la filosofía de la ciencia

Encontramos como punto de partida de la obra *El ojo y el espíritu*, la crítica radical al *espíritu* científico que está amparado en la filosofía cartesiana por medio de la recusa al modelo tradicional de visión, instituido en la *Dióptrica* escrita en 1637 y en algunas pasajes de las *Meditaciones Metafísicas* escritas en 1641, en que Descartes reconstruye lo visible a partir de representaciones intelectivas, asegurando la visión como una operación exclusiva del pensamiento. La tesis cartesiana desconsidera el vínculo entre el cuerpo y el mundo percibido, y busca fundamentar sus presupuestos de modo a imposibilitar esta asociación, como observamos en el trecho que sigue de su segunda *Meditación*:

¿Si por si acaso no divisase por la ventana personas que pasen por la calle, a la vista de las cuales afirmo que veo personas del mismo modo que afirmo que veo la cera; e, sin embargo, lo que avisto de esta ventana, a no ser sombreros y abrigos que pueden tapar figuras o personas ficticias que se mueven por medio de resortes? Pero juzgo que son personas de verdad y así comprendo, apenas por el poder de juzgar que se ubica en mi espíritu, aquello que crea ver con mis ojos. (DESCARTES, 1999, p. 266).

Para Descartes, vemos solamente aquello que pensamos, o sea, lo visible es considerado una proyección del mundo pensado⁶⁷: “Es breviarío de un pensamiento que no quiere más frecuentar lo visible y decide reconstruirlo según el modelo que de él se ofrece” Merleau-Ponty (2013c, p. 28). Sobre la relación entre la visión y el pensamiento, en la filosofía de Merleau-Ponty, Caminha (2010, p. 221) advierte:

Es verdad que Merleau-Ponty reconoce que no hay visión sin pensamiento. A pesar de eso, según él, no basta pensar para ver. La visión depende siempre de aquello que sucede en nuestro cuerpo a través de los paisajes del mundo notados en que nosotros existimos como seres que pueden ver. Si de un lado, nosotros no podemos librarnos de la consciencia, de otro, no podemos librarnos del cuerpo.

El *espíritu*, apuntado por Merleau-Ponty en su crítica a la tradición filosófico-científica, denota que la ciencia y la filosofía tomaron para uno mismo un papel de

⁶⁷ Caminha (2010, p 219).

entidad, un dios – asumiendo una relación de creador y criatura –, que busca tratar al mundo como un objeto construido y distanciado, y el sujeto como desencarnado y dominado por las operaciones intelectivas. La visión de la ciencia, basada en las tesis cartesianas, considera el cuerpo como un objeto delante de un sujeto pensante, bajo el modelo de *cuerpo máquina*, manipulado a la luz de experimentaciones en los laboratorios y alejado del mundo:

La ciencia manipula las cosas y renuncia habitarlas. Establece modelos internos de ellas y, operando sobre esos índices o variables las transformaciones permitidas por su definición, solo de lejos se confronta con el mundo real. Ella siempre es, siempre fue, ese pensamiento admirablemente activo, ingenioso, desenvuelto, ese *parti pris* de tratar todo ser como “objeto en general”. Esto es, al mismo tiempo como si él nada fuese para nosotros y estuviese, no obstante, predestinado a nuestros artificios. (MERLEAU-PONTY, 2013c, p. 15).

Sin embargo, Merleau-Ponty no se opone al pensamiento *activo y desenvuelto*, que, seguramente, nutre el interés de ampliar extensiones diversas para *la mirada*, ni niega el carácter investigativo y revelador de la técnica, que posibilita expandir y alcanzar otros sentidos, defendiendo, aún, que “toda técnica es ‘técnica del cuerpo’. Ella figura y amplía la estructura metafísica de nuestra carne” Merleau-Ponty (2013c, p.26). Lo que el filósofo francés sostiene es la imposibilidad de suprimir el enigma del *Ser*⁶⁸ por índices simplemente operacionales y artificiales de la ciencia. Se trata, de ese modo, de reestablecer la relación entre ciencia y filosofía o de incorporar la ciencia en la dimensión del mundo de la vida⁶⁹, rehabilitando lo sensible por medio de una reflexión oriunda del cuerpo.

Es necesario que con mi cuerpo se despierten los cuerpos asociados, los “otros”, que no son mis congéneres, como dice la zoología, pero que me frecuentan, que frecuento, con los cuales frecuento un único ser actual, presente, como animal ninguno frecuentó los de su especie, su territorio o su medio. En esa historicidad primordial, el pensamiento alegre e improvisador de la ciencia aprenderá a ponderar sobre las cosas y sobre uno mismo, volverá a ser filosofía (...). (MERLEAU-PONTY, 2013c, p.17).

⁶⁸ Nos referimos al concepto de *Ser bruto* desarrollado por Merleau-Ponty (2009), en la obra *El visible y lo invisible*, en el que el filósofo sostiene la idea de *Ser* como siendo el *Ser de la indivisión*, oponiéndose frontalmente a la división metafísica y científica entre sujeto-objeto/ cuerpo-alma/ razón-sentidos. “Es este ser salvaje o bruto que interviene en todos los niveles para ultrapasar los problemas de la ontología clásica (mecanismo, finalismo, en todo caso: artificialismo).” (p. 197).

⁶⁹ Furlan y Rozestraten (2005, p. 62-63).

Por esa óptica, Merleau-Ponty, al dialogar con la ciencia, tiene como propósito alejar los equívocos instituidos por medio del pensamiento operatorio, expresión consecuyente de la metafísica cartesiana, y restituir nuestra relación que no es escindible con el mundo notado, que no es apenas el de la orden del pensamiento, pero una experiencia de tener un mundo a través del cuerpo que se pone a ver: “Esa no es por lo tanto la pregunta de aquel que sabe aquel que ignora. Es la pregunta de aquel que no sabe a una visión que todo lo sabe, pregunta que no hacemos, que se hace en nosotros”. Merleau-Ponty (2013c, p.25). Es en esa comunicación posibilitada por medio de la percepción y precisamente por el hecho de ver, que la dimensión estética establece un vínculo primordial con la creación, es la propia realización de una filosofía que restituye el contacto con el mundo y con los demás.

En ese sentido, es necesario retomar, dicho en los términos del propio filósofo, al estado *ante predicativo* en que aún no hay distinción entre sujeto y objeto. De este modo, el cuerpo surge como un horizonte para la percepción de uno mismo, del otro y del mundo. Las reflexiones sobre la pintura, desarrolladas en *El ojo y el espíritu*, fundamentan una ontología⁷⁰ que sirve de apertura al entendimiento de la región bruta y salvaje del *Ser*.

Advertimos, todavía, sobre otro error que debe ser evitado, en las reflexiones sobre la filosofía de Merleau-Ponty, no hay una defensa de sustitución del cientificismo por el primitivismo, o la creencia de una verdad fabricada por otra originaria y fundamental, como si la pintura y la filosofía pudiesen expresar un contacto primitivo con las cosas acá de la historia⁷¹. La obra de arte, específicamente la pintura, surge como una posibilidad de retomada de la interrogación filosófica originaria, por instalarse, necesariamente, en las cosas del mundo.

⁷⁰ De acuerdo con el *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora, la ontología o estudio del *Ser* encuentra sus primeras referencias en la filosofía de Aristóteles que denominó, inicialmente, como *filosofía primera* y después como metafísica. Sin embargo, el término solo aparece en el siglo XVI por la necesidad de distinguir los temas de estudios de la metafísica: metafísica general, estudio del ser en relación al ser; metafísica especial, estudio de temas como Dios, el alma etc. (MORA, 2004, p. 2144). Destacamos que la ontología propuesta por Merleau-Ponty recibe influencias de las concepciones de Husserl, Heidegger y Sartre, refiriéndose a las relaciones del *Ser*, especialmente, con el cuerpo, la consciencia y el mundo. La problemática ontológica es, de hecho, notada en las últimas obras de Merleau-Ponty, a las cuales dedicamos mayor atención en nuestro análisis. Esa ontología alude a las posibilidades del conocer y de la significación, por medio de la dinámica del cuerpo y de la experiencia sensible.

⁷¹ Furlan y Rozestraten (2005, p. 63).

Es necesario que el pensamiento de ciencia – pensamiento de sobrevuelo, pensamiento del objeto en general – vuelva a ponerse en un “hay previo”, en el paisaje, en el suelo del mundo sensible e del mundo trabajado tales como son en nuestra vida, por nuestro cuerpo, no ese cuerpo que es lícito afirmar ser una máquina de informaciones, pero ese cuerpo actual que llamo de mío, la centinela que se pone silenciosamente bajo mis palabras y bajo mis actos. (MERLEAU-PONTY, 2013c, p.17).

Esa filosofía que trabaja al revés del pensamiento operatorio, artificialista e instrumental de la tradición científica, que establece sus premisas en la mano contraria al modelo abstracto y dicotómico de la modernidad, invirtiendo en la retomada de lo sensible, a partir de una *reflexión del cuerpo*; contesta un conocimiento que se sobrepone a la idea de procesamiento de informaciones, encontrando su mayor manifestación en la expresión artística, aquí revelada por medio del trabajo del pintor, que armoniza la técnica con la experiencia sensible⁷², como su propia experiencia del pensar.

3. La visión de los gestos en la pintura de Cézanne

Al tematizar la pintura en *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty pretende dar voz a la expresión, traer a la expresión alguna cosa que no es de la orden del habla, precisamente porque la pintura es muda – revela en hecho lo que no puede ser calificado o significado por medio de la palabra, como una operación simplemente intelectual –, ella es *ante predicativa*. De ese modo, la actividad pictórica se configura como una manifestación de mundo que se hace visible a través de lo notado, de aquello explotado y conocido por medio de la mirada. Para ello, la pintura se pone en el curso del mundo y se hace mundo a través del cuerpo del pintor, en un enlace de visión y movimiento. En el pensamiento de Merleau-Ponty, visión y movimiento son dimensiones correspondientes y relacionadas a la relación cuerpo-mundo, el movimiento es la secuencia natural y a la maduración de la visión.

¿Qué sería de la visión sin ningún movimiento de los ojos, y cómo ese movimiento no confundiría las cosas si él mismo fuese su reflejo o ciego, si no tuviese sus antenas, su clarividencia, si la visión no se anticipase en él?

⁷² Nóbrega (2010, p.91)

Todos mis desplazamientos por principio figuran en un rincón de mi paisaje, están relatados al mapa de lo visible. Todo lo que veo por principio está a mi alcance, por lo menos al alcance de mi mirada, señalado en el mapa del “yo puedo”. Cada uno de los dos mapas es completo. El mundo visible y de mis proyectos motores son partes totales del mismo ser. (MERLEAU-PONTY, 2013c, p.19).

Los análisis realizados por Merleau-Ponty sobre la pintura acompañan todo el desarrollo de su pensamiento. La lectura de Cézanne desarrollada en la obra *La duda de Cézanne* (1945), designa el pintor como siendo aquel que presenta, en sus telas, aspectos, por excelencia, del horizonte de la *pre objetividad*, de modo semejante al que el filósofo francés describe en su *Fenomenología de la percepción* (1945). Al final, Cézanne no separaba las cosas de sus *formas de aparecer*, él se dedicaba a pintar *la vibración de las apariencias que es la cuna de las cosas*⁷³.

De este modo, encontramos en las primeras obras de Merleau-Ponty, tanto en sus reflexiones sobre el arte como en sus análisis filosóficos, el énfasis en la creación de un sentido inédito, en estado naciente y sin modelo determinado, que supera a la idea de *representatividad* o *imitación*, como también, excede a la idea de un simple placer *estético*. Así como el filósofo que trajo a la luz, por el análisis de la percepción, un mundo *anti predicativo*, el trabajo creativo de Cézanne revela un pintor que expresa, en su historia, un *mundo primordial*, dando la impresión de presentar la naturaleza en su origen, capturada en una perspectiva vivida.

Fue ese mundo primordial que Cézanne quiso pintar, y por eso sus cuadros dan la impresión de la naturaleza en su origen, en relación a las fotografías de los mismos paisajes sugieren los trabajos de los hombres, sus comodidades, su presencia inminente. Cézanne nunca quiso pintar “como un bruto”, pero poner la inteligencia, las ideas, las ciencias, la perspectiva, la tradición nuevamente en contacto con el mundo natural que ellas están destinadas a comprender, confrontar con la naturaleza, como él dice, las ciencias “que salieron de ella”. (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 131-132).

Giulio Carlo Argan (1992, p. 111) destaca, todavía, que apenas Cézanne supera lo que había de arbitrario y éticamente injustificable en esas ganas de agarrar y apropiarse, restableciendo un equilibrio absoluto, incluso una identidad, entre la realidad interior y exterior, entre el yo y el mundo, entre el efectuarse de la consciencia y el efectuarse

⁷³ Moura (2012, p. 99).

de la realidad. Si existe una filosofía en la manera en que Cézanne se apropiaba de la realidad, por medio de su pintura, no sería, pero, una filosofía que procedía de silogismos, pero que se efectuaba junto a la experiencia, viva y actual, de la realidad efectuada por la consciencia. Para el crítico e historiador de arte, el modo de fundir y establecer una identidad entre experiencia (la sensación) y el pensamiento es la pintura, ella es la única que no solo permite acompañar la transformación, como también transforma concretamente la impresión sensorial huida, casi inaprensible, en un pensamiento concreto, vivido, de modo a realizar la consciencia en su totalidad. Él efectuaba con la pintura una filosofía que no podría efectuarse de otra manera. Sobre esa totalidad conquistada a través del trabajo del pintor, leemos en *La duda de Cézanne*:

Cézanne no creyó tener que escoger entre la sensación y el pensamiento, como entre el caos y la orden. Él no quiere separar las cosas fijas que aparecen a nuestra mirada y a su manera fugaz de aparecer, quiere pintar a la materia en vía de formarse, la orden naciendo por una organización espontanea. No establece un corte entre los “sentidos” y la “inteligencia”, pero entre la orden espontanea de las cosas percibidas y la orden humana de las ideas y de las ciencias. Nos damos cuenta de cosas, nos entendemos sobre ellas, estamos enraizados en ellas, y es sobre esa base de “naturaleza” que construimos las ciencias. (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 131).

Sin embargo, Merleau-Ponty, en la ocasión en que escribe *La duda de Cézanne*, se asocia al primer momento de creación del artista. La búsqueda del sentido primitivo permite acercarse a la vida comprometida del pintor en el mundo y la experiencia del filósofo con la fenomenología, dirigida a describir la percepción. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty, con la profundización de sus análisis en relación de una ontología, busca la última fase de la producción de Cézanne, marcada por su alejamiento del impresionismo que supone una vuelta no al objeto, no al paisaje, pero a una vuelta a las cosas que figuran en el campo de la visión. En ese momento, Cézanne retrata las cosas en su más profunda integridad, en su solidez, en sus colores, en su “carne” y en todos los índices que las vuelven presencias visibles. Ahora, interior y exterior están involucrados en una única capa: la textura de lo visible⁷⁴.

⁷⁴ Falabretti (2012, p. 219).

Esa extraordinaria imbricación, sobre la cual no se piensa suficiente, prohíbe concebir la visión como una operación de pensamiento que se levantaría adelante del espíritu un cuadro o una representación del mundo, un mundo de la inmanencia y de la idealidad. Inmerso en lo visible por su cuerpo, él propio visible, lo vidente no se apropia de lo que ve; solamente se aproxima de él por la mirada, se abre al mundo. Y ese mundo, del cual él hace parte, no es, por su lado, en uno mismo o en materia. Mi movimiento no es una decisión del espíritu, un hacer absoluto, que decretaría, del fondo del retiro subjetivo, un cambio lugar milagrosamente ejecutado por la extensión. Él es la secuencia natural y la maduración de una visión. (MERLEAU-PONTY, 2003c, p. 19).

En esa fase final, las reflexiones merleau-pontyanas se dirigen, específicamente, a las cuestiones de la visión y del *Ser*. De ese modo, el sujeto de la percepción no es más el *cuerpo propio*, el cuerpo de cada uno como lo vive y lo percibe, pero la carne, esa carne que escapa a la filosofía de la subjetividad, aun aquella del sujeto corporificado, establece con la carne del mundo una relación todavía más estricta. Los cambios terminológicos pasan por el reordenamiento de la filosofía de Merleau-Ponty. De la consciencia y de la percepción para una ontología, así, los términos “visión” y “ser” se vuelven eje principal en su último pensamiento, “la visión es el encuentro, como una encrucijada, de todos los aspectos del ser” Merleau-Ponty (2013c, p. 53). Por lo tanto, el entrelazamiento del cuerpo con el mundo sucede en la visión.

La visión del pintor no es más la mirada puesta sobre un *fuera*, relación simplemente “físico óptica” con el mundo. El mundo no está adelante de él por representación: es antes el pintor que nace en las cosas como por concentración y venida a uno de lo visible, y el cuadro finalmente solo se relaciona con lo que quiere que sea entre las cosas empíricas bajo la condición de ser primeramente “auto figurativo”; él solo es espectáculo de alguna cosa siendo “espectáculo de nada”, reventando la “piel de las cosas”, para mostrar como las cosas se hacen cosas y el mundo, mundo. (MERLEAU-PONTY, 2013c, p. 44).

Para Merleau-Ponty, es posible ver en la pintura un hecho que patenta la comunión cuerpo/mundo. Con todo, esa operación no es de la orden de la cosa-objeto, pero de las modulaciones sensibles que confieren visibilidad a lo visible. Los elementos de la pintura como calidad, color, luz, forma, línea, profundidad, contorno, fisionomía, entre otros, se configuran como *ramificaciones del ser*⁷⁵. Todos esos índices de la visibilidad

⁷⁵ Merleau-Ponty (2013c, p. 54).

no están en el sujeto, no nacen de la consciencia, no son una ilusión de óptica, no están presos a las cosas o limitados por el *cuerpo propio*. Esos emblemas de la visibilidad se comunican con el cuerpo que los acoge y, también, se hace visible por medio de ellos. Lo equivalente interno y la meditación carnal se ponen como una doble presencia. “La visión, por lo tanto, es movimiento de encuentro entre lo visible y lo invisible. En el empleo de los ojo y de la mano, el pintor nunca se apropia de la naturaleza, en lo máximo, realiza una reintegración entre aquel que ve y aquel que es visto.” Falabretti (2012, p. 220).

En ese sentido, la pintura es la meditación más efectiva de nuestra experiencia sensible, originaria. Ella amplía la potencia de la visibilidad, favorece la descripción del sentido bruto de las cosas. El cuadro depona sobre un lenguaje mudo capaz de expresar nuestra iniciación al mundo, a partir de la potencia creadora de la visión, él ilustra la visión en gestos (hechos).

Es en ese hacer y rehacer producido por la experiencia de la pintura, en esa doble acción que significa y resignifica las cosas en el mundo, que encontramos la expresión de un conocimiento singular, propio de cada espectador, que mira y es convocado a ser mirado en la apreciación creadora de nuevos sentidos. Es en ese juego de visible e invisible, provocado por medio de los sentidos – lo sensible del cuerpo –, que el conocimiento se hace experiencia, en constante nacimiento. “Mira, esa filosofía por hacerse es la que le anima al pintor, no cuando exprime opiniones sobre el mundo, pero en el instante en que su visión se hace gesto, cuando, dirá Cézanne, él ‘piensa por medio de la pintura’.” Merleau-Ponty (2013c, p. 40).

4. Algunas consideraciones provisionarias

Lo sensible asume uno de los ejes principales de la filosofía merleau-pontyana, y, como hemos visto, no es diferente en su último escrito concluido en vida *El ojo y el espíritu*, siendo también un elemento orientador para sus reflexiones ontológicas. De esa forma, el filósofo francés al sugerir una articulación entre la pintura moderna, especialmente la de Paul Cézanne, y el conocimiento sensible, en la medida en la que ella se realiza en contramano de la idea de *representatividad* de la realidad, favorece una visión de mundo en *profundidad* y, esencialmente, carnal. Así, “lo sensible es una realidad constitutiva del ser y del conocimiento que se manifiesta en los procesos corporales”

(NÓBREGA, 2010, p.83). A partir del cuerpo establecemos nuestra comunicación con las cosas y con el mundo, ya que la realidad sensible redimensiona la profundidad de nuestra existencia, en el flujo de las diferenciaciones, en la transitoriedad, en los desvíos, en la fisura que posibilita diferentes interpretaciones y viabiliza la creación de *nuevas formas de acceso al conocimiento*.

Un pintor como Cézanne, un artista, un filósofo, [un educador] debe no apenas crear y expresar una idea, pero todavía despertar las experiencias que la enraizarán en otras consciencias. Si la obra de arte es bien sucedida, ella tiene el raro poder de enseñarse a ella misma. Siguiendo las indicaciones del cuadro o del libro, haciendo comparaciones, tropezando de un lado y de otro, guiados por la claridad confusa de un estilo, el lector o espectador acaba por redescubrir lo que le quisieran comunicar. El pintor pudo apenas construir una imagen. Nos queda esperar que esa imagen se anime a los demás. Entonces, la obra de arte habrá juntado vidas separadas, no existirá más solamente una de ellas como un sueño tenaz o un delirio persistente, o en el espacio como una tela colorida: ella habitará indivisa en varios espíritus, presumiblemente en todo espíritu posible, como una adquisición para siempre. (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 140).

Siendo el impulso creativo de la pintura el hilo conductor que nos permitió llegar a este punto de nuestro análisis, todavía en gestación, necesitamos considerar la dimensión provisoria de los caminos apuntados por esta reflexión, especialmente porque su embasamiento esté en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, que demuestra la necesidad de un sentido cíclico en su filosofía.

De ese modo, las reflexiones establecidas a lo largo de este ejercicio del pensar se revisten de carácter inacabado y contingente, al fin de que otras miradas se aproximen y atribuyan nuevos significados al que fue considerado hasta aquí.

Referencias bibliográficas

- ARGAN, Giulio Carlo. *Arte Moderna: do iluminismo aos movimentos contemporâneos*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- CAMINHA, Iraquitán de Oliveira. *O ditante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *La Dioptrique*. In: *Œuvres complètes*, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1996.

- FALABRETTI, Ericson. *A pintura como paradigma da percepção*. Dois pontos. Revista dos departamentos de filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, v. 9, n. 1, p. 201-226, 2012.
- FURLAN, Reinaldo; ROZESTRATEN, Annie Simões. *Arte em Merleau-Ponty*. Revista Natureza humana, São Paulo, v.7, n.1, p. 59-93, 2005.
- LEFORT, Claude. "Maurice Merleau-Ponty." In: *ENCYCLOPEDIE de la Pleiade. Histoire de la philosophie III*. Paris: Gallimard, 1999. v. 2.
- _____. Prefácio. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 9-13. (Coleção Cosac Naif Portátil).
- MAILLARD, Chantal. *La razón estética*. Barcelona: Editorial Laertes, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. *A dúvida de Cézanne*. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2013a. (Coleção Cosac Naif Portátil).
- _____. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2013b. (Coleção Cosac Naif Portátil).
- _____. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2013c. (Coleção Cosac Naif Portátil).
- _____. *O visível e o invisível*. Tradução José Arthur Gianotti e Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo II. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Merleau-Ponty leitor dos clássicos*. Dois pontos. Revista dos departamentos de filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, v. 9, n. 1, p. 97-119, 2012.
- NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. O olhar, o corpo, a arte: uma narrativa fenomenológica. In: NÓBREGA, T. P. (Org.). *Escritos sobre o corpo diálogos entre arte ciência filosofia e educação*. Natal: Editora da UFRN, 2009. p. 19-31.
- _____. *Uma fenomenologia do corpo*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010. (Coleção Contextos da Ciência).

***Considerar la integración hombre – naturaleza: de Schelling
a Merleau-Ponty***

Gustavo Adolfo Domínguez (UBA)

1. Introducción

Se propone un análisis acerca de la concepción de Naturaleza presentada en Schelling y en Merleau-Ponty, encontrando en ambos autores coincidencias en cuanto a la superación de nociones dualistas entre el hombre y natura. En efecto, si se atiende a las obras de Schelling sobre *Filosofía de la Naturaleza* y a su *Sistema del Idealismo Trascendental*, hallamos una concepción de naturaleza en donde reside la libertad, con una concepción orgánica (en detrimento de una concepción mecanicista de la misma, ya que la naturaleza es vida, y no responde a un mecanismo muerto) y que no se enfrenta al hombre como una otredad insalvable, sino que, antes bien, se encuentra integrada al mismo, respondiendo ambos (sujeto y objeto) a una misma identidad, lo Absoluto. En cuanto a Merleau-Ponty, en sus diversos escritos, también establece una relación entre hombre y naturaleza no dual, en donde ambos forman parte de un mismo principio y sin que puedan ser considerados como entes separados y autónomos, sino antes bien en interdependencia. En efecto, si atendemos a lo señalado en “Lo visible y lo invisible”, con su concepto de “carne del mundo”, define a la carne como un “entre dos”, dado que no es materia (en el sentido corpuscular de la ciencia moderna), y por otro lado tampoco es de orden psíquico: “no es materia, no es mente, no es substancia. Para definirla requerimos del viejo término “elemento”[...] en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea [...]” (Merleau-Ponty, 2001, pág. 181). La carne constituye, en última instancia, tanto al hombre como a la naturaleza, erradicando todo dualismo ontológico que pueda concebirse. Por un lado, el hombre es naturaleza, y tal vez esta tesis pueda ser aceptada sin mayores reparos, por ejemplo, desde el ámbito de las ciencias naturales (ya que poseemos una biología homologable a la de otras especies, estamos constituídos por átomos y molécula que respetan las leyes de la química, y somos a la vez cuerpos materiales dentro de un universo con leyes físicas propias). Con todo,

Dado esto, las concepciones dualistas que separan al hombre de la naturaleza derivan de un distanciamiento cognitivo que separa lo material de la naturaleza, considerándola algo muerto, inorgánico, que responde a leyes mecanicistas y/o probabilísticas, del ámbito de la subjetividad humana, que respondería a una esfera diferente (la de la libertad, raciocinio, sentido, entre otros). Sin embargo, tales concepciones no logran tener una idea acabada del mundo natural ni de nosotros mismos, puesto que (refiriéndose a la naturaleza): “[...] ella misma y de manera originaria y necesaria, no solo exprese, sino incluso realice las leyes de nuestro espíritu y que, sólo en la medida en que haga esto, sea y se llame naturaleza”- (Schelling, 1996, pág. 110).

Creemos encontrar, entonces, una concepción de la naturaleza y el ser humano compatible entre ambos autores, concepción que puede establecer, en lo práctico, un marco epistemológico para comprender las problemáticas ambientales de nuestro tiempo, problemáticas reconocidas por la ciencia ecológica, y que creemos devienen de la concepción dualista que separa al hombre de la naturaleza, como señala el fundador de la *Ecología profunda* Arne Naess.

2. El concepto de Naturaleza en Schelling

Schelling elabora, durante fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, una novedosa concepción de la naturaleza y del hombre. Dejando de lado nociones de corte dualista (espíritu y materia diferenciados), unifica ambas instancias, comenzando por interrogarse acerca de la “distancia” que suele establecerse entre el hombre y la naturaleza. Para ello parte de la siguiente tesis: en sus comienzos, la humanidad se encontraba integrada en la naturaleza, y la labor del hombre consistía en la mera respuesta a los avatares del mundo, a la supervivencia. Ahora bien, desde que un primer hombre reflexionó, se toma distancia por ese mismo acto de la naturaleza, puesto que a partir de ese momento existirán “objetos externos” y “representaciones” de tales objetos. Esta situación de separación entre el hombre y la naturaleza

sus más variadas formas, en progresivos desarrollos y graduales aproximaciones a la libertad; sin embargo, en cuanto me separo a mí mismo de la naturaleza, no me resta nada más que un objeto muerto y dejo de concebir cómo es posible una vida fuera de mí.” Ibid, pág. 104

Schelling también la define como “nacimiento de la filosofía”, puesto que tal primer reflexión generó al primer filósofo.

A partir de aquí Schelling encuentra un problema: ¿cómo justificar la existencia de objetos exteriores a nosotros? Y, en segundo lugar ¿cómo pueden coincidir las relaciones de causa y efecto externas con las representaciones?. Consideremos que, en este punto, se posicionan diversas teorías de corte dualista, por ejemplo el cartesianismo con su división entre *res cogitans* y *res extensa*, en donde cierta concordancia entre el conocimiento y la *res extensa* viene garantida por Dios. Schelling encuentra un problema en esto, comenzando con una crítica al mecanicismo. Nuestro pensador considera la postura materialista, en donde toda causalidad pertenece al ámbito de los objetos exteriores, inclusive nuestra propia reflexión: “De todas maneras, preguntémonos primero si los principios empíricos pueden bastar de algún modo para explicar la posibilidad de un sistema universal.” (Schelling, 1996, pág. 81).

Según él, el límite de toda experiencia empírica es la consideración de la existencia de un universo. Ahora bien, esto es solo una idea, pues tal concepción se encuentra en el límite de toda experiencia (no se experimenta un universo, sino que se lo deduce a través de analogías a partir de relaciones causales entre objetos).

Pues bien, tal regularidad en los procesos naturales observada por los mecanicistas, a lo sumo responde a una probabilidad y no a pura necesidad; con esto la hipótesis de un universo firme denota aún más su carácter de idea. Schelling señala además el carácter productivo del hombre en tanto generador de ideas, siendo esto así, una idea acerca del universo no puede inferirse a partir de la mera observación (ciencia) de la naturaleza, sino que debe recurrirse a otros métodos.

Para Schelling el problema a tematizar consiste no en cómo los fenómenos se encadenan realmente en la naturaleza, y si lo hacen según este sistema empírico mecanicista; sino en por qué nosotros fundamentamos de tal manera el acontecer natural e, incluso, le asignamos condición de necesidad: “Pues se da por supuesto como un hecho innegable que la representación de una sucesión de causas y efectos externos a nosotros es tan necesaria para nuestro espíritu como si fuera constitutiva de su propio ser y esencia. Explicar esta necesidad es el problema principal de toda filosofía.”. (Schelling, 1996, pág. 87).

Schelling plantea esto de la siguiente manera: o bien existen relaciones de causa efecto en el “mundo externo”, necesarias, o bien existen relaciones de causa-efecto (las

denomina “serialidad”) en nosotros, en lo subjetivo, y también con condición de necesidad.. La primer opción suele ser la afirmación del sentido común: las causas y efectos materiales se suceden independientemente de nosotros, “allí afuera”. El problema radica en qué conexión existe entre estas relaciones necesarias de los objetos exteriores y nuestras representaciones.

Dicho esto, la alternativa que resta consiste en que la sucesión emerge a la par que la representación, puesto que necesariamente toda sucesión va ligada a su representación (pues no tiene sentido una sucesión “en sí” independiente de un sujeto cognoscente), por tanto se afirma lo siguiente: a) Se sigue sosteniendo que las sucesiones efectivas ocurren en las cosas mismas por fuera de nosotros, en cuyo caso se plantea una naturaleza ilusoria de nuestras representaciones de tales sucesiones (pues no hay conexión posible entre representaciones y fenómenos empíricos); b) O se afirma que tanto las sucesiones como los fenómenos ocurren en nosotros mediante nuestras representaciones, y la objetividad radica solamente en la necesaria relación causa-efecto de las mismas.

Como solución a esto el autor propone una filosofía genética que considere un devenir de las representaciones. Contrapone esto a posturas filosóficas centradas en el ser. Tal genética implica permitir que la serie necesaria de representaciones transcurra frente a uno. Ya no es posible una diferencia entre especulación y experiencia, el sistema de la naturaleza es, a la vez, el sistema del espíritu. Considera asimismo que la naturaleza orgánica contraría los postulados del mecanicismo, pues, efectivamente, los seres vivos poseen autonomía, algo imposible desde el mecanicismo ya enunciado.⁷⁸ En tal sentido retoma los planteos de Kant en su *Crítica del Juicio*. Si recordamos, Kant plantea el problema de los juicios teleológicos, y toma como ejemplo la naturaleza de los organismos vivos, puesto que “[...]una cosa existe como fin de la naturaleza cuando es causa y efecto de sí misma[...].” (Kant, 1991, pág. 320), según tres criterios: en tanto especie (un árbol engendra otro árbol de la misma especie), según el individuo (el proceso de nutrición y crecimiento), y según la actividad recíproca de las partes (el sistema circulatorio depende del respiratorio y viceversa, por ej.). Con todo, Kant no

78 [...]Con todo, la causa nunca es lo mismo que el efecto y sólo entre cosas completamente diferentes puede darse una relación de causa-efecto. Pero el organismo se produce a sí mismo, surge de sí mismo; cada planta singular es sólo el producto de un individuo de su especie y, así, todo organismo singular produce y reproduce únicamente su propio género hasta el infinito. En consecuencia, ningún organismo progresa, sino que retorna una y otra vez a sí mismo hasta el infinito.” Ibid, pág. 96

considera una finalidad inherente a los organismos ni tampoco a la naturaleza, sino que los juicios teleológicos (reflexionantes) son subjetivos, juicios aplicados por nosotros a la hora de comprender la realidad de los organismos y de la naturaleza toda; pero bajo juicios determinantes (objetivos), como deben ser empleados en ciencia (Kant toma de ej. a la física mecanicista), no cabe una concepción teleológica dado que no es abordable empíricamente. Con todo, no cabe eludir a los juicios reflexionantes, dado que la finalidad de ciertos objetos de la naturaleza no puede ser explicada por el mero mecanicismo.

Schelling parte de esta tesis kantiana pero acepta una teleología inherente a la naturaleza. Todo organismo, en definitiva, es causa y efecto de sí mismo, no pudiendo referirse a las leyes del mecanicismo. Ninguna parte singular de un organismo surge de algo externo (fuera de tal organismo), y todo organismo se genera a partir de sus partes singulares en una acción recíproca. Un organismo se organiza, indica Schelling, estando ya organizado; todo organismo deviene de otro organismo, gracias a esto materia y forma se encuentran unidos en ellos (a tal forma tal materia, y viceversa). Todo organismo constituye pues un todo, sus relaciones de causa efecto son ilusorias y atribuciones nuestras; tal organización inherente posee una finalidad. Ahora bien, los organismos no son meramente materia inanimada conformada de forma mecanicista, ni tampoco son puro concepto, sino que son una unión de ambos:

En definitiva ¿qué tienen en común esas partes, que no son más que materia, con una idea que en origen es completamente ajena a la materia y con la que sin embargo concuerdan? “Aquí no hay más relación posible que la debida a un tercero a cuyas representaciones pertenecen ambos, materia y concepto. Pero un tercero semejante es sólo espíritu que intuye y reflexiona y, por lo tanto, tenéis que admitir que el organismo en general sólo es concebible en relación con un espíritu.”⁷⁹

La materia organizada de un organismo lo es en tanto aloja al concepto que le da forma, por otro lado, el concepto separado de tal organización material carece de existencia real. A la naturaleza inerte del mecanicismo Schelling contrapone una naturaleza viva, en donde concepto y materia se conjugan.

Los organismos son productos naturales, pero alojan un principio diferente al de la mera materialidad, principio que los organiza (espíritu). No se encuentran separados,

sino antes bien unidos como ya se ha mentado, no hay antes y después, sino simultaneidad y reciprocidad. En este punto radica la diferencia con Kant: los organismos y la naturaleza poseen finalidad en sí mismos, no es una finalidad adjudicada por un mero juicio reflexionante nuestro.

Schelling critica a las concepciones dualistas, que dividen entre cuerpo y alma, pues, por un lado, no concibe cómo puede darse la unión entre ambas, ya sea por sucesión sutil (gradación), ya sea por algún tipo de conexión (ej. de la glándula pineal en Descartes); por el otro, tal separación carece de sentido por lo ya expuesto (el problema de la representación de los objetos exteriores). Esto se repite en la presentación de su crítica: mecanicismo con relaciones necesarias de causa y efectos versus finalismo, en donde el todo y las partes se relacionan mutuamente en simultaneidad.

Schelling propone entonces una solución a esto: el espíritu es naturaleza invisible; la naturaleza, espíritu visible. Aquí surge una identidad entre espíritu y naturaleza, identidad que habrá de elucidar. “Aquí, por lo tanto, en la absoluta identidad del espíritu en nosotros con la naturaleza fuera de nosotros, tiene que resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza externa a nosotros.” (Schelling, 1996, pág. 111).

2.1. Natura naturans y Natura naturata

Dentro de la propia naturaleza, Schelling establece un doble aspecto: naturaleza en tanto producción (*natura naturans*) y naturaleza en tanto producto (*natura naturata*). La primera se asocia al devenir, la segunda a una fijación del ser. No pueden identificarse ambas, pues si así ocurriera, toda la naturaleza productora pasaría a ser producto terminado, no existiendo más movimiento. La naturaleza se encuentra en constante movimiento, en oscilación perpetua entre la producción y el producto: la producción nunca cesa, el producto, en esencia, jamás está acabado, siempre da lugar a una nueva producción.

Este presupuesto es el que plantea Schelling como axioma para sustentar su edificio de la filosofía de la naturaleza. Todo fenómeno natural debe poder atribuirse, en tanto causa primera, a tal dualidad de la naturaleza.

Schelling presupone aquí una condición de todo orgánico en la naturaleza, dado que la concibe en tanto un sistema en donde las partes se interrelacionan siendo anteceditas por un todo que les da lugar (al contrario de la proposición de que las partes anteceden al todo; para el autor el todo da sentido a las partes. Este todo es el concepto). En tanto totalidad no puede haber fisuras, por lo tanto no hay lugar al azar. Si no hay azar, hay pura necesidad, por tanto los primeros principios son absolutos y necesarios (por tanto la misma naturaleza es absoluta y necesaria).⁸⁰

2.2. Producción y Antiproducción

La producción (*natura naturans*), en tanto tal, es infinita, no posee límites pues es incondicionada; ¿cómo se vuelve producto dado que es ilimitada? Recordemos que el producto lo es en tanto condicionado, una suerte de “productividad paralizada”. Pues bien, si la productividad es la esencia de la naturaleza, y no hay nada ajeno a ella (pues si lo hubiera, la condicionaría), entonces la derivación en producto debe provenir desde dentro de la propia naturaleza productora.

La producción es continua, no presenta saltos ni interrupciones, es una actividad constante y perpetua. Sin embargo, empíricamente se nos presentan productos, divisiones de la naturaleza, objetos separados y discontinuos que interactúan entre sí (pero sin confundirse). Esto se resuelve apelando a una duplicidad originaria en la naturaleza.

Dentro de la producción existe una inhibición, un freno a la actividad productora que se establece dentro de la propia naturaleza. En tal sentido, la naturaleza no es pura identidad (producción=producción) sino que se presenta tal duplicidad producción-inhibición. Ahora bien, esta inhibición debe considerarse en sentido positivo, pues es, a su vez, una forma de producción en donde la naturaleza se vuelve sobre sí misma. Se trata de un pasaje de naturaleza en tanto sujeto (*natura naturans*) a naturaleza como objeto de sí misma (*natura naturata*), en una dinámica idéntica a la instancia reflexiva de la conciencia (pasaje de la conciencia del mundo a la conciencia de sí, es decir, tomar al propio yo como objeto de indagación). No se trata de una inhibición en sentido

80 “Por lo tanto, no es que nosotros conozcamos la naturaleza, sino que la naturaleza es a priori, esto es, todo lo que contiene de singular está determinado previamente por el todo o por la idea de una naturaleza en general. Pero si la naturaleza es a priori, también debe ser posible conocerla como algo que es a priori, y éste es el verdadero sentido de nuestra afirmación.” Ibid, pág. 126

negativo, como una suerte de carencia o falla. “Si la naturaleza es originariamente duplicidad, en su productividad originaria ya tienen que residir tendencias contrapuestas[...]. Pero entonces, y a pesar de estar limitada, en la naturaleza no existe ninguna pasividad, aunque lo limitador vuelva a ser positivo y su originaria duplicidad sea una auténtica lucha de tendencias opuestas.” (Schelling, 1996, pág. 135).

Siguiendo el razonamiento, se llega al producto gracias a esta inhibición, verdadera antiproducción en donde la producción se cosifica. Ahora bien, si ambas tendencias (la productiva y la antiprodutiva) son en principio iguales ¿cómo se llega al producto dado que ambas se anularían mutuamente?. Schelling recurre a ejemplos matemáticos. Si la producción posee el valor de 1, y la inhibición el de -1, al actuar recíprocamente se anulan, con lo cual el producto no emerge (e incluso se agota la misma producción, lo cual carece de sentido dentro de este contexto schellinguiano).

Dado esto, se resuelve de la siguiente manera: el producto implica un constante reproducirse, en donde producción y antiproducción se alternan. Aquí lo representa con una serie matemática: si disponemos de una serie infinita y alternada de 1 y -1, siendo nuevamente 1 la producción y -1 la inhibición, si se suma tal serie, no da ni 1 ni 0 ($1-1+1-1+1-1+1-1...$), sino $1/2$. Tal resultado representa la naturaleza transitoria de los productos, sometidos al devenir productivo y a la constante producción y aniquilación (devenidos estos en reproducción).

El producto obtenido es finito, puesto que si fuera infinito implicaría un cese de toda productividad. Ahora bien, tal finitud es ilusoria, puesto que se sustenta en la productividad infinita de la naturaleza; su finitud es aparente puesto que se encuentra sumergido en una evolución infinita. De este modo, todo producto, en apariencia pasivo y sin autodeterminación, posee dentro de sí el desarrollo infinito de la *natura naturans*; esto nuevamente da lugar al abordaje de una física especulativa que supera a la física mecánica (que aborda a la *natura naturata*).

Cada producto encierra esta discrepancia entre producciones, siendo la producción infinita, infinitos son los productos e infinita la naturaleza en sí (y su evolución), no habiendo nunca una detención definitiva. En tal sentido, todo producto contiene al universo entero (pues su esencia es este devenir productivo que lo abarca todo). La producción, entonces, no es analizable desde la experiencia dado que trasciende toda

empiría (y en esto concuerda con el postulado Kantiano acerca de la finalidad en la naturaleza).

De acuerdo a lo visto, la concepción de la Naturaleza en Schelling es claramente dinámica, y el desarrollo del espíritu va de la mano del desarrollo natural.

3. Idea de Naturaleza en Merleau-Ponty

Si se toma en consideración los últimos escritos de Merleau-Ponty, *La Nature y Lo visible y lo invisible* encontramos una concepción del ser humano y de la naturaleza de notoria originalidad. Merleau-Ponty critica la clásica postura de una “cultura” como lo opuesto a lo “natural”, o, dicho en otros términos, el considerar a la naturaleza como lo no “instituído”. Nuestro autor pretende comenzar la reflexión filosófica a partir del suelo que la naturaleza ofrece, dejando de lado una consideración especial a partir de la historia, el espíritu, el mundo del hombre en general. Señala que la “actitud natural” (la misma que Husserl aconseja suspender) nos permite acceder al sentido primordial de la naturaleza (bajo la forma de un logos no instituído por el hombre, sino inherente a la naturaleza).

Ahora bien, Merleau-Ponty deja en claro que no considera a la naturaleza como algo “externo” a nosotros, de carácter independiente, con leyes universales, siguiendo por ej. el modelo de las ciencias de los siglos XIX y XX (y posiblemente del XXI, si seguimos las tesis de Mario Bunge⁸¹). Por el contrario, la conciencia y la naturaleza se encuentran en interdependencia. Veamos, parece una tesis pausable el que la conciencia sea un producto, un emergente de la naturaleza (o de la materia si se quiere). Las tesis fiscalistas defienden esto. El hombre, entonces, es parte de la naturaleza y, considerado como objeto, cumple sus leyes (físicas, químicas, biológicas, entre otras). La subjetividad queda en tal caso como un enigma, como *qualia* de difícil justificación empírica. Con esto se quiere señalar que, bajo cierta ortodoxia en ciencias, puede aceptarse una interrelación entre hombre y naturaleza, en el sentido de que el

81 “[...] el escéptico metodológico o moderado presupone [...] que las teorías y los métodos científicos cumplen ciertos requisitos filosóficos. Se trata de (a) el materialismo: todo en el universo es concreto o material -si bien no necesariamente corpóreo- y todo se comporta con arreglo a leyes;(b) el realismo: el mundo existe independientemente de quienes lo investigan y puede ser conocido al menos de forma parcial y gradual; (c) el racionalismo: nuestras ideas deben ser internamente consistentes y, además, coherentes entre sí; (d) el empirismo: toda idea acerca de cosas reales debe ser comprobable empíricamente y (e) el sistemismo: los datos e hipótesis de la ciencia no están aislados sino que conforman un sistema.” Bunge, M. (2010), *Las pseudociencias ¡vaya timo!*, Navarra, Editorial Laetoli, pág. 126.

hombre depende de ella. Pero ¿la tesis contraria puede sostenerse? No parece razonable pensar que la Naturaleza se encuentre en interdependencia con el hombre, pues los caracteres que definen lo humano (la cultura, el lenguaje, la técnica, etc.) son justamente “negaciones” de natura. Pues bien, aquí viene la novedad merleau-pontyana. Define a la naturaleza como “[...]lo que tiene un sentido, sin que éste haya sido puesto por un pensamiento. Es autoproducción de un sentido.” (Merleau-Ponty, 1995, pág. 19). La naturaleza no solamente es el “mundo natural” en sentido laxo, tal como lo abordan las ciencias positivas, sino que además es el soporte e incluso la productora del ámbito del logos, del sentido. Lo propiamente cultural, entonces, no es una invención humana, o algo ajeno a la naturaleza, sino que surge y es parte de un proceso propio de natura.

Con esto Merleau-Ponty pretende establecer un “suelo” ontológico a partir del cual fundamentar este nuevo concepto de naturaleza que incluye su faz “objetiva” y su faz “portadora de sentido”. Ahora bien, para acceder a esta fuente de sentido “primordial” hay que recurrir a una “actitud natural”, en donde se deje de lado toda coerción cultural adquirida, a fin de alcanzar un “pensamiento primigenio”, “salvaje”. Parte de la idea de que, al contrario del conocimiento que las ciencias alcanzan objetivando y manipulando a la naturaleza: “Detrás de este mundo, hay un mundo más originario, anterior a toda actividad, un mundo anterior a toda tesis”. (Merleau-Ponty, 1995, pág. 105), y a tal mundo se accede desde una actitud prepersonal, primigenia, como ya se mencionó. Desde este lugar, se confunde el hombre “naturalizado”, “salvaje”, con la matriz primigenia de la naturaleza. No hay diferenciación sujeto-objeto en tal caso, razón por la cual se establece que lo propio de la naturaleza y lo propio de lo cultural se compenetran respondiendo a un mismo principio y siendo parte de un mismo fenómeno de la naturaleza. Gracias a esto, además, todo lo existente se interrelaciona, no existiendo límites precisos (como, nuevamente, podría establecer la ciencia positiva), presentando todo una “intercorporeidad”. Las creaciones de la cultura son, bajo esta perspectiva, una creación de la naturaleza, ya que responde a este cariz productor primigenio. Los actos humanos también responden en última instancia a este principio natural. Ahora bien, esta productividad es inmotivada, no responde a una intencionalidad, es creación, autoproducción pura con novedad constante.

Este sustrato anterior a toda tesis, supera la temporalidad y a la vez la incluye, puesto que, por un lado, tal sustrato se encuentra siempre presente, siempre renovado, siempre actualizado. Y por el otro, la naturaleza originaria genera nuevas formas de continuo, bajo una modalidad productora. El conocimiento que podamos obtener de ella se logra en tanto seamos coparticipantes de esta dinámica, dado que, en definitiva, no creamos sentido, sino que somos continuadores de la producción de la naturaleza: “El sentido de naturaleza no sólo evoca el residuo de aquello que no ha sido construido por mí, sino también una productividad originaria que continúa activa bajo las creaciones artificiales del ser humano. Es aquello que hay de más viejo y, al mismo tiempo, algo que siempre es nuevo.” (Merleau-Ponty, 1995, pág. 169).

En *Lo visible y lo invisible* se profundizan estas nociones a partir de la noción de “carne”. La naturaleza es el “otro lado” del ser humano, en interacción con él y con el logos. Los sujetos activamos “sentidos sedimentados, habitualizados e inscritos en la estructura universal de la carne.” (López Sáenz, 2006, pág. 175). El sentido que el hombre puede comprender desde su percepción no toma distancia de la cosa percibida, pues ambos, perceptor y percibido, forman un continuo denominado “carne”. La carne no es material ni tampoco inmaterial (por ej. espiritual o mental): “no es materia, no es mente, no es substancia. Para definirla requerimos del viejo término “elemento”[...] en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea [...]” (Merleau-Ponty, 2001, pág. 181). La carne consta en un “entre dos”, entre lo visible del mundo y lo invisible propio de la naturaleza primigenia. Esta noción implica una ruptura entre lo supuestamente externo del mundo y lo interno de la vivencia humana, dado que no existe tal separación, tal dualismo. La naturaleza está tanto “dentro” como “fuera”, el cuerpo que conoce (ya no un sujeto idealizado) conoce a la naturaleza, siendo a su vez él mismo naturaleza. La materia del mundo es nuestra propia materia, pero también ocurre otro tanto con el sentido, las percepciones, las conductas, las sensaciones: “nuestra corporalidad estesiológica y erótica es la de la misma biosfera” (Merleau-Ponty, 1995, pág. 334).

Nuestra corporalidad es un reflejo de tal dualidad que no es tal: por un lado es un objeto, podemos observar nuestras manos por ejemplo, por el otro, somos el observador: somos cosa y sentido a la vez. Del mismo modo ocurre al observar, percibir otros objetos, no hay distancia entre lo visto y el que ve: “El mundo visto no está “dentro” de mi cuerpo, y mi cuerpo no está “dentro” del mundo visible a título

determinante: carne aplicada a una carne, el mundo no la rodea ni está rodeado por ella.” (Merleau-Ponty, 2010, pág. 125). Nuestras sensaciones, al contrario del sentido común, no son exclusivamente nuestras, en un sentido solipsista, sino de toda la carne. Veamos, Merleau-Ponty señala que tenemos experiencias de nosotros mismos, y que no sabemos exactamente, de primera mano, lo que otros sienten. De allí que se sostenga que cada conciencia es individual, y el resto de las conciencias nos resultan por ende inaccesibles. Este es al menos el planteo corriente. Ahora bien, nuestro autor arriesga otra hipótesis... “¿Por qué no existiría sinergia entre diferentes organismos, si es posible en el interior de cada uno?” (Merleau-Ponty, 2010, pág. 129). La percepción no es individual, sino que remite a una percepción anónima, una percepción general a partir de la carne, siendo lo percibido también carne.⁸² De allí que defina un ser intercorpóreo, más allá de las limitaciones de nuestra conciencia corporal.

4. Conclusiones – Implicancias para una Ecofilosofía

En ambos autores trabajados notamos conceptos semejantes. Proponen un concepto de Naturaleza diferente, no como algo que se opone al ser humano (al yo, al espíritu, a la cultura), sino como un sustrato ontológico del cual el hombre y todas sus producciones forma parte. Ambos coinciden en la existencia de un sustrato primigenio, un “fondo incausado” según Schelling, del cual surgen todas las producciones de la naturaleza, y de un “Absoluto” a partir del cual se diferencia espíritu y naturaleza, pero siendo partes de un mismo sistema genético (el espíritu es naturaleza subjetiva, la naturaleza es espíritu objetivo). El hombre pierde su relación directa con la naturaleza a partir de la reflexión, pero tal distancia es necesaria para el desarrollo del Yo. Ahora bien, luego de sucesivas transformaciones dialécticas el hombre puede arribar a la conclusión de su unión con la naturaleza, ya que espíritu y natura forman un mismo sistema. En Merleau-Ponty se observa otro tanto: la naturaleza deja de ser una objetivación que se

82 “Los colores, los relieves táctiles ajenos son para mí, se dice, un misterio absoluto, me son para siempre inaccesibles. No es completamente cierto. Para que yo los tenga - no como imagen o representación, sino como experiencia inminente-, basta con que yo tenga de ellos, no una idea, una imagen o una representación, sino como la experiencia inminente, que mire un paisaje, que hable de él con alguien: entonces, por la operación concordante de su cuerpo y del mío, lo que yo veo pasa a él, ese verde individual de la pradera ante mis ojos invade su visión sin dejar la mía, reconozco en mi verde su verde, como en la aduana reconocen de pronto al hombre del que tenían la descripción.” Merleau-Ponty, M., 2010, pág. 129

enfrenta al hombre y abordable únicamente mediante las ciencias positivas, para ser una matriz que nos constituye, una instancia primordial que se actualiza y renueva constantemente. Esta matriz la denomina “carne”, siendo un concepto alejado del mero materialismo y del idealismo, que constituye todo lo existente y unifica los aspectos subjetivos y objetivos. Merleau-Ponty también señala, en concordancia con Schelling, que esta estructura universal de la carne es siempre productora, y que además no posee un propósito más que la producción constante. Respecto al hombre, siendo conciencia encarnada, la estructura de su cuerpo refleja la estructura de la carne, existiendo una intercorporeidad, tanto a nivel objetivo como subjetivo (de hecho, estas nociones se desvanecen, no hay dentro ni fuera, no hay algo visible y alguien que ve, sino que existe “visibilidad”). Mediante una actitud natural, el hombre puede acceder a esta naturaleza primordial, no para conocerla en su totalidad, pero sí para tomar conciencia de que forma parte de algo más amplio que su mera individuación.

Estas concepciones de naturaleza y del hombre, estando ambas instancias unificadas sin solución de continuidad, proveen a nuestro criterio de un marco epistemológico y ontológico adecuado a la hora de considerar nuestra relación con la naturaleza. Si a partir de la ciencia moderna se propone un ideal de dominio del mundo natural para aumentar el confort humano, considerando en consecuencia a la naturaleza como mero objeto a manipular, hoy en día nos enfrentamos a una realidad diferente.

En efecto, el avance tecnológico de los siglos XIX, XX y XXI, cuyo incipiente marco filosófico fue elaborado por Descartes y F. Bacon, junto a los desarrollos de la ciencia moderna según Newton, Galileo, Kepler, Copérnico, Torricelli, Boyle, entre otros, que plantea una naturaleza matematizada interpretada según la empiria, y según el cual frente a ella se contraponen el mundo de la libertad y voluntad humanas, que hacen del hombre un ser especial dotado de racionalidad y de capacidad de decidir por sobre el resto de las criaturas, entendidas éstas ahora como meros bienes a utilizar según el mejor provecho.

Si bien tal ontología dual permitió el gran desarrollo de las ciencias y de las técnicas modernas y contemporáneas, a nivel ambiental ha provocado graves consecuencias. Pero como señala Engels, no hay que dejarse “[...]llevar por el entusiasmo ante nuestras victorias sobre la naturaleza. Después de cada una de esas victorias, la naturaleza se venga.” (Engels, 2006, pág. 40). Así, los abundantes recursos que cuentan los países desarrollados, con altos niveles de consumo, van en detrimento de

los recursos del planeta, además de generar contaminación de todo tipo, reducción de la biodiversidad, cambio climático, y un largo etcétera. ¿Puede una concepción diferente de la naturaleza lograr modificar tal tendencia de hiperconsumo?. Si hombre y naturaleza son en realidad un mismo proceso, parte de una misma biosfera, en donde tanto los seres vivos como lo inorgánico se encuentra en interdependencia, queda claro que una conducta excesiva como la actual tarde o temprano tendrá consecuencias (ya las hay para el caso).

Pensadores en filosofía ambiental siguen esta huella, como ser Naess, Leopold, Carlson, Jonas, entre otros. Partiendo de un principio ontológico monista como el presentado por Schelling y Merleau-Ponty tal vez ayude en tal cambio.

Referencias bibliográficas

- Bech, J. M. (2005), *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos.
- Bunge, M. (2010), *Las pseudociencias ¡vaya timo!*, Navarra, Editorial Laetoli.
- Engels, F., (2006) *Introducción a "Dialéctica de la Naturaleza" (y otros escritos sobre dialéctica)*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.
- Kant, I. (1991), *Crítica del Juicio*, México, Porrúa.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1957a) *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (1957b) *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1977) *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires, Nova.
- Merleau-Ponty, M. (1995) *La Nature*. París: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2001) *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2010), *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Naess, A. (2003) *Ecology, community and lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Richards, R. J. (2002), *The romantic conception of life: science and philosophy in the age of Goethe*, Estados Unidos, Chicago University Press.
- Sánchez Sáenz. M. C. (2006), *Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la Ecofenomenología*, en Ludus Vitalis, vol XIV, núm. 26.
- Schelling, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1996
- Schelling, F. W. J., *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, State University of New York, Albany, 2004
- Schelling, F.W.J., *Sistema del Idealismo Trascendental*, Anthropos, Barcelona, 2005

Intercorporalidad y contagio comportamental en la filosofía de M. Merleau-Ponty

Esteban A. García (UBA-CONICET)

En su *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty afirma que mi perspectiva sobre el mundo “no posee unos límites definidos, porque espontáneamente se desliza en la del otro y porque ambas son conjuntamente recogidas en un solo mundo del que todos participamos como sujetos anónimos de la percepción” (Merleau-Ponty, 1945: 406). La experiencia perceptiva, tal como de ella da cuenta la obra, no es entonces una relación diádica de sujeto y objeto sino que implica siempre al otro como un tercer término. Los últimos escritos del filósofo reiteran la misma idea cuando afirman que la percepción por sí misma nos abre a “un ser intercorporal, un campo presuntivo de lo visible y lo tangible, que se extiende más allá de las cosas que toco y veo actualmente” (Merleau-Ponty, 1964: 188). Puede afirmarse así que el modo fundamental en que la filosofía de Merleau-Ponty aborda la figura del otro es como copartícipe esencial de mi percepción del mundo. Esta tesis básica que recorre el pensamiento del filósofo desde sus primeros hasta sus últimos trabajos, implica que el otro “multiplica desde dentro” mi campo perceptivo, descentrándolo y otorgándole la profundidad y la apertura de horizontes característica de lo real (Merleau-Ponty, 1969: 192). En este sentido primario el otro y yo mismo como integrantes de la comunidad intercorporal percipiente somos sujetos pre-personales y anónimos, participantes intercambiables de la “universalidad del sentir” (Merleau-Ponty, 1969: 185, 199). Es útil aclarar que si bien esta intercorporalidad es la figura fundamental y originaria que adquiere la reflexión sobre el otro en la filosofía de Merleau-Ponty y en ella se concentrará este trabajo, considero que no es la única ni la definitiva. En otros trabajos me propuse mostrar que a partir de ella el filósofo da cuenta al menos de otras dos figuras de la relación con la alteridad fundadas y derivadas de la primera⁸³. Existe así, en segundo

⁸³ Me refiero especialmente a mi artículo “Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty”, en prensa en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*. La introducción y la sección primera del presente trabajo reiteran de modo sucinto algunos ejes del análisis de la “intercorporalidad” merleau-pontiana desarrollados más ampliamente en aquel artículo.

término, la posibilidad de romper esta situación basal de simetría o de nivelación anónima y de reducir al otro a objeto -de percepción, de deseo, de dominio- o a la inversa, de tornarnos objeto para el otro. En tercer lugar, Merleau-Ponty considera además la posibilidad de concebir, más allá de la relación entre sujetos anónimos y de la relación agonística de sujeto a sujeto objetivado, una relación de reconocimiento entre sujetos personales. En este trabajo enfocaré sin embargo la atención en aquella figura -fundamental constitutiva u ontológicamente, a la vez que primera genéticamente- de la intercorporalidad anónima, que es asociada en los desarrollos merleau-pontianos al menos con dos fuentes heterogéneas: por un lado, la teoría husserliana de la empatía, y por otro, ciertos estudios empíricos acerca del contagio del comportamiento corporal. Este trabajo se propone evidenciar ciertas incompatibilidades entre los modelos que derivan de una y otra fuente para comprender las relaciones del yo y sus otros, diferencias que Merleau-Ponty de algún modo prefiere pasar por alto al resignificar la concepción husserliana de la empatía -y la de la “parificación” que está a su base- abordándola desde el marco provisto por investigaciones empíricas acerca del contagio comportamental.

1. La intercorporalidad en la filosofía de Merleau-Ponty

Es necesario precisar en primer lugar el sentido y el lugar fundamental de la figura de la intercorporalidad en la reflexión merleau-pontiana acerca de la alteridad. La *Fenomenología de la percepción* afirma que si bien mi visión se limita a un cierto ángulo y otro espectador diferentemente situado puede acceder a otras perspectivas, “estos espectáculos diferentes están actualmente implicados en el mío, como la espalda o el debajo de los objetos se percibe al mismo tiempo que su cara visible o como la pieza de al lado preexiste a la percepción que de la misma tendría si a ella me desplazara” (Merleau-Ponty, 1945: 390). De este modo, mi percepción supone por sí misma la coexistencia “de un número indefinido de cadenas perceptivas que ... concordarían entre ellas” y es por ello que “el mundo percibido no es solamente *mi* mundo” sino que es “en él que veo dibujarse las conductas del otro, éstas también apuntan a aquél, que es el correlato no solamente de mi conciencia sino también de toda conciencia con que pueda encontrarme” (Merleau-Ponty, 1945: 390). En uno de sus últimos cursos

Merleau-Ponty resume la misma idea señalando que por el solo hecho de ver se da un “desbordamiento” recíproco de mi cuerpo y el de los otros: “vemos con los ojos de los otros desde que tenemos ojos” (Merleau-Ponty, 1996: 211). En *Lo visible y lo invisible* escribe asimismo que si “lo visible es siempre superficie de una profundidad inagotable” lo es por “estar abierto a otras visiones distintas de la nuestra” (Merleau-Ponty, 1964: 188, 189).

Tanto en el comentario a *Ideas II* contenido en *Signos* bajo el título de “El filósofo y su sombra” (Merleau-Ponty, 1960: 201-228) como en *Lo visible y lo invisible* se afirma que así como al tocar mi mano, la mano tocada se vuelve tocante y mi cuerpo se reconoce como sujeto que percibe, se da un entrelazo similar con el cuerpo del otro, al cual percibo como un sensible-sentiente, otro foco de percepciones alrededor del cual se dispone el mundo y que se conjuga con mi propia perspectiva. Si el toque de mis dos manos es reversible, “también el apretón de manos es reversible: puedo sentirme tocado igual y al mismo tiempo que me siento tocante” (Merleau-Ponty, 1964: 187), de tal modo que “él [el otro cuerpo que siente] y yo somos como los órganos de una única intercorporalidad” (Merleau-Ponty, 1960: 213) correlativa de un mundo único. Esta figura de la “intercorporalidad” que aparece en los últimos trabajos del filósofo no hace entonces más que plasmar enfáticamente una consecuencia directa de la teoría corporal de la percepción que ya estaba indicada claramente en la *Fenomenología*. En la medida en que el objeto percibido se da siempre desde una perspectiva patente entrelazada con otras latentes, el sujeto percipiente debe ser no sólo caracterizado como corporal, sino como un cuerpo que por su misma naturaleza coexiste entrelazado ontológicamente con otros. En la percepción misma, afirmaba ya aquella obra, “mi cuerpo y el cuerpo del otro [conforman] un único todo, el derecho y el revés de un único fenómeno y la existencia anónima ... habita estos dos cuerpos a la vez”, de modo tal que el “yo-cuerpo” puede ser designado sobre el final de la obra como “un nudo de relaciones” (Merleau-Ponty, 1945: 406, 520). Los cursos acerca de *La naturaleza* (1956-1960) solamente ratifican esta conclusión cuando niegan la independencia ontológica del cuerpo y afirman que él “está en circuito con los otros. Pero lo está por su propio peso de cuerpo, [requiere lo otro de sí] en su misma autonomía” (Merleau-Ponty, 1995: 288).

En el capítulo de la *Fenomenología de la percepción* acerca de “El otro y el mundo humano” esta tesis básica de una fundamental intercorporalidad anónima que, como

vimos, recorre toda la filosofía de Merleau-Ponty, cumple la función de disolver el problema filosófico moderno del solipsismo como un pseudoproblema derivado de una definición sesgada de la conciencia perceptiva y de su objeto. Sólo se refiere allí vagamente al antagonismo, el pudor, los celos, el egoísmo, el malentendido, etc. en clara referencia a los análisis previos de Sartre, quien otorgó a estas situaciones frustradas un lugar paradigmático y definitivo en su examen de las relaciones con el otro. Pero una vez esbozadas estas figuras, se nos recuerda que la experiencia del aislamiento o del conflicto nunca pueden cancelar la originaria comunión corporal pre-personal con el otro en la cual se fundan, experiencia de la cual la experiencia infantil es el modelo: “Con el *cogito* empieza la lucha ... [pero] para que la lucha pueda empezar, para que cada consciencia pueda sospechar las presencias ajenas que niega, es necesario que tengan un terreno común y que recuerden su coexistencia tranquila en el mundo del niño” (Merleau-Ponty, 1945: 408).

Pocos años más tarde, en el curso acerca de “Las relaciones del niño con los otros” la figura filosófica de la “(co-)existencia anónima” que hallábamos en la *Fenomenología* es explícitamente puesta en conexión con la experiencia de los primeros seis meses de vida. En esa etapa de “precomunicación” no existiría aún un individuo frente a otro individuo sino sólo una colectividad anónima o una vida múltiple indiferenciada, tal como lo muestra el contagio del llanto en una guardería de bebés. En estas lecciones las figuras psicológicas de la “precomunicación”, la “impregnación postural” o la “transferencia del esquema corporal” son relacionadas directamente con los términos filosóficos de la V Meditación Cartesiana. En el contexto de su alusión a las primeras, Merleau-Ponty añade que “Husserl decía que la percepción del otro es como un ‘fenómeno de acoplamiento’” por el que yo vivo en mi cuerpo las conductas del otro (Merleau-Ponty, 1988: 311). Ya su anterior *Fenomenología de la Percepción* aludía al contagio del mordisco en el bebé para hacer ver que “el esquema corpóreo garantiza la correspondencia inmediata de lo que ve hacer y de lo que hace” (Merleau-Ponty, 1945: 407): “Un bebé de quince meses abre la boca si, jugando, tomo uno de sus dedos entre mis dientes y hago ver que lo muerdo. Y sin embargo, no puede decirse que haya mirado su rostro en un espejo El mordisco tiene para él inmediatamente una significación intersubjetiva” (Merleau-Ponty, 1945: 404).

2. El contagio comportamental en la psicología y la etología

Observamos entonces que en sus lecciones de psicología Merleau-Ponty relaciona explícitamente la figura husserliana del *Paarung* -la parificación o emparejamiento- a ciertos estudios empíricos acerca del contagio de comportamientos en el neonato, tomados especialmente de la obra *La formación del carácter en el niño* (Wallon, 1934). En esta y otras obras Henri Wallon afirma que en tales casos el bebé se mueve “por una especie de identificación perceptivo-motriz que no se puede tomar todavía por imitación” (Wallon, 1947: 136). El contagio comportamental del bebé se da no solamente con otros cuerpos humanos (como en el caso de la sonrisa, el llanto o el mordisco) sino con movimientos mecánicos de objetos, tal como en el caso del “niño grúa” -un niño que, según narra la novela de D. Leavitt, se crió con una madre que le prodigaba pocos cuidados frente a una ventana orientada hacia una obra en construcción, y al ser rescatado por asistentes sociales a los dos años sus movimientos y vocalizaciones remedaban a los de una grúa-⁸⁴. Wallon nota en este sentido que un bebé gira la cabeza de izquierda a derecha al mismo tiempo que una lámpara se balancea frente suyo, no siguiéndola con los ojos sino “por una especie de identificación perceptivo-motriz que no se puede tomar todavía por imitación” (Wallon, 1947: 136). Acerca de este tipo de movimientos otro psicólogo (Preyer) citado por Wallon afirma que “no se trata de movimientos imitativos sino de *movimientos concomitantes*” (cfr. Wallon, 1947: 136). Esta concomitancia, contagio comportamental, impregnación postural, o coparticipación en una “sensibilidad ambiente” se extienden a la vida adulta en casos como el bostezo, la risa o estas otras situaciones evocadas por Wallon:

Ante un partido, el espectador siente en su propio cuerpo la agitación de los equipos adversarios y tiene la impresión de hacer íntimamente el gesto correspondiente, o de rectificarlo si es erróneo. Cuando el equilibrista de cuerda da la impresión de perder el equilibrio, al espectador le parece que lo restablece por una contracción de sus propios músculos. ... Un orador enronquecido provoca en sus oyentes la necesidad de aclarar la voz mediante una discreta tos (Wallon, 1947: 136).

⁸⁴ El caso es presentado en la novela (Leavitt, 1994) como extraído de una revista académica de psicología sin referencias, de modo que a pesar de su verosimilitud el sentido de su inclusión en este contexto es meramente ilustrativo.

Contemporáneamente a los estudios de Wallon citados por Merleau-Ponty y hasta la actualidad, la figura del contagio comportamental siguió siendo indagada desde diversas perspectivas, no sólo psicológicas sino también etológicas y neurocientíficas (estas últimas, que no desarrollaré aquí, atañen fundamentalmente al descubrimiento reciente de las *mirror neurons*⁸⁵). En el ámbito de las investigaciones psicológicas contemporáneas, el psicólogo experimental Andrew Meltzoff se interesó particularmente en la “imitación” facial, por ejemplo el caso del contagio de la sonrisa y otros gestos en el bebé mucho antes de que tenga una imagen de su cuerpo como para comparar con el modelo y reproducirlo. Sus investigaciones resultan de interés en este contexto ya que se enfocan justamente en las situaciones a las que Merleau-Ponty prestó atención. Como explica Meltzoff, el caso de la “imitación” de gestos faciales es particular respecto de la imitación del movimiento de las manos, o incluso de la imitación vocal, porque en estos últimos el niño dispone de la audición o de la visión para comparar el modelo con su imitación (puede ver sus manos y oír su voz), lo que permitiría distinguir la particularidad del primer caso como “contagio” frente a la “imitación” propiamente dicha.

Tanto la imitación manual como vocal son intermodales en el sentido de que el sujeto debe ejecutar un acto motriz sobre la base de lo visto u oído. Pero la imitación facial es intermodal en un sentido adicional y más fuerte. Este sentido adicional es que comparaciones intramodales entre el modelo externo y la respuesta propia del niño están completamente excluidas. En la imitación facial el niño puede ver el rostro del adulto pero su propio rostro es completamente invisible para él ... y en algunos casos nunca lo ha visto (Meltzoff, 1996: 351 ss.).

⁸⁵ Estudios recientes en neurociencia cognitiva sugieren que existen sistemas de concordancia o emparejamiento en el cerebro humano entre la experiencia emocional y la percepción de la expresión emocional así como entre la ejecución de la acción y la observación de acciones ejecutadas por otros. (Resumo en este punto con permiso del autor algunos desarrollos de la tesis doctoral inédita de Marcello Ghin, 2003). Algunos de estos estudios se refieren a las respuestas a estímulos visuales de neuronas en el área F5 de la corteza premotora de los simios. En este área se identificaron las denominadas *mirror neurons*, las cuales tienen la particularidad de activarse tanto cuando el animal desarrolla una actividad como agarrar un objeto como cuando el animal observa a otro agente llevando a cabo acciones similares. Los estudios se extendieron desde 1995 para investigar si existen mecanismos similares en los humanos y confirmaron que así era. Pudo comprobarse que las acciones imaginadas, observadas y ejecutadas comparten los mismos mecanismos neuronales subyacentes. Menciono aquí estos desarrollos contemporáneos dejando en suspenso el significado que podrían tener desde un punto de vista merleau-pontiano, especialmente teniendo en cuenta las reservas expresadas recurrentemente por el filósofo respecto del valor explicativo de las investigaciones neurocientíficas (cfr. a estos respectos Gallese, 2001: 33-50; Lohmar, 2006: 5-16).

En el ámbito del comportamiento animal, el "contagio" comportamental ya era observado por la etología clásica incluso en aves en las que se descarta la capacidad de imitación. En palabras de Konrad Lorenz:

Cuando las aves observan en un compañero estados de ánimo que pueden expresar por medio de movimientos o sonidos, aparece en ellas un estado de ánimo similar. ... Un ave que acaba de bañarse puede ser estimulada por otra a darse un nuevo baño. ... Una gallina que haya estado saciándose de comida sola, hasta tal punto que no continúe comiendo aunque tenga delante restos de alimento, puede ser estimulada rápidamente a comer de nuevo cuando acude a su lado un congénere hambriento, ávido de comida (Lorenz, 1974: 294).

Cuando el experimentador ponía comida en el interior de una jaula para reunir unas garcetas observaba lo siguiente:

Cuando una parte de los animales había penetrado en la jaula y se había hartado de comer hasta posarse perezosamente en los palos, la excitación causada por el hambre cedía de tal modo en las que se encontraban fuera que abandonaban su deseo de penetrar en la jaula y se sentaban a descansar ... en la misma forma en que lo hacían los congéneres que se habían hartado de comer. El hambre no las capturaba hasta que las garcetas que se encontraban en el interior de la jaula sentían otra vez hambre y comenzaban a comer de nuevo (Lorenz, 1974: 294).

Para el etólogo, el que el contagio comportamental esté tan extendido en los animales tiene una explicación filogenética evolutiva (relativa a la selección natural): su función es lograr que todos los individuos de una especie realicen simultáneamente acciones como bañarse, limpiarse, buscar alimento o dormir de modo tal de mantener la cohesión del grupo, fundamental por ejemplo para reaccionar frente a posibles ataques, y en última instancia para su supervivencia. Casos más interesantes de esta transferencia inmediata de comportamientos corporales (esta "con-vivencia" comportamental) son aquellos otros que muestran que ésta se da entre animales de distintas especies e incluso con cuerpos no vivientes. Así, el repertorio del canto del pájaro lira está compuesto en un ochenta por ciento de los cantos de otras especies que imita, e imita perfectamente no solamente sonidos de pájaros y otros animales sino también de artefactos mecánicos como el *click* de una cámara, el ruido de un motor, el chirrido de la frenada de un auto, etc. (Utilizamos al referirnos a estos casos el término de "imitación", aun recordando que en muchos de ellos no puede tratarse

estrictamente de imitación en vistas de las razones que ya adelantamos). Algunos delfines "imitan" sin mediar ningún aprendizaje los movimientos que otros animales y seres humanos realizan frente a ellos, tanto movimientos de la cabeza como movimientos de los brazos que el delfín "traduce" o traspone a sus aletas anteriores y, más asombrosamente, movimientos de las piernas humanas que el delfín traspone a su cola (y aun movimientos combinados). Herman resume del siguiente modo las capacidades "imitativas" demostradas espontáneamente por un delfín del género "nariz de botella" (*Tursiops truncatus*):

Los comportamientos imitados incluían los movimientos de nado de la foca, la postura de dormir y movimientos de autoacicalamiento. ... Movimientos imitativos adicionales realizados por este delfín incluían las características del nado y las posturas de tortugas, rayas y pingüinos. El delfín también intentaba remover algas de una ventana subacuática ... imitando la actividad de un buzo humano que limpiaba la ventana regularmente. El delfín, mientras "limpiaba" la ventana, producía sonidos semejantes a los de la válvula del regulador del buzo y emitía un flujo de burbujas en aparente imitación del aire expelido por el buzo (Herman, 1980: 402).

Estos estudios psicológicos y etológicos hacen patentes algunos rasgos particulares de la figura del contagio comportamental que, en mi visión, son incompatibles con la teoría husserliana de la empatía que Merleau-Ponty intenta relacionar con los primeros. Puede notarse, por ejemplo, que a diferencia del modelo husserliano, los casos mencionados de contagio no presuponen una semejanza entre los cuerpos que comparten estos comportamientos (el contagio se da entre el delfín y la foca, el delfín y el buzo con su equipo incluido, entre el pájaro y el motor, entre el bebé y la grúa o entre el bebé y la lámpara que se mueve). Se observa a su vez que el contagio de comportamientos no presupone -como sí lo hace la teoría husserliana de la empatía- un acceso primero y privilegiado a la experiencia del propio cuerpo: el caso del contagio de gestos faciales en el bebé ponía especialmente de relieve este punto.

3. La figura del contagio y el modelo husserliano de la empatía

Para hacer visibles estas diferencias mencionadas será útil recordar brevemente algunos pasos claves de la V Meditación Cartesiana, un texto especialmente representativo de la teoría husserliana de la intersubjetividad. Es sabido que, aun si

las *Meditaciones Cartesianas* son un emblema de la fenomenología genética, Husserl aclara expresamente que estos “pasos” de la V Meditación no son momentos genéticos sino estratos estáticos constitutivos del sentido del “otro yo”: podría decirse metafóricamente que en estos análisis constitutivos para Husserl se trata de “silabear” o “deletrear” el sentido “otro yo” y no de narrar la historia de su origen. Para elucidar la constitución del otro yo, Husserl propone realizar en primer lugar una reducción a la esfera de lo mío propio, excluyendo no sólo a otros seres vivos sino a todas las determinaciones del mundo fenoménico que remiten en su sentido a otros o los suponen. Se aísla así un estrato fundamental de “naturaleza primordial” en el que aparece entre otros objetos uno con rasgos singulares, el *Leib* o el “cuerpo vivo”, que como aclara Husserl, sólo podrá llamarse cabalmente “propio” por contraste con otros cuerpos vivos, una vez que se haya elucidado la constitución de estos últimos. En este punto, entonces, un solo cuerpo aparece “señalado de modo único” debido a los siguientes caracteres privativamente suyos: primeramente, “es el único objeto ... al que atribuyo experiencialmente campos de sensación”; en segundo lugar es “el único en el que ordeno y mando inmediatamente”; en tercer lugar, sintiendo y moviéndome “en él”, dice Husserl, tengo experiencia de objetos, y entre ellos, de ese mismo objeto que siente y se mueve, por lo que el *Leib* está “referido retroactivamente a sí mismo” (como en el toque de las manos izquierda y derecha) (Husserl, 1996: 157-158). En *Ideas II*, donde el filósofo se extiende con más detalle en estos rasgos, son especialmente las primeras sensaciones mentadas, y particularmente las sensaciones localizadas del tacto (“ubiestesias”) las que distinguen a este cuerpo de toda cosa material. Las kinestesias y las sensaciones dobles como rasgos también peculiares del *Leib* suponen esta “localización primaria de lo psíquico” en las ubiestesias táctiles (Husserl, 1997: 183-201). Sin embargo, en la V Meditación el cuerpo vivo aparece señalado como tal particularmente en virtud de la relación inmediata de mi voluntad con su movimiento: es el “órgano de la voluntad”, el “órgano que actúa” o el que es “gobernado inmediatamente” por mí (Husserl, 1996: 173). El “paso hacia el otro”, como dice Husserl, se dará por medio de una presentación, “una especie de hacer compresente” similar a la presentación de los lados no presentados patentemente de los objetos (el horizonte interno), solo que lo dado por copresencia o apresencia en este caso es la corriente de vivencias de otro yo. Lo dado patentemente, aquello en que se fundará y con lo que se entrelazará la apercepción del otro yo, es su cuerpo objeto, al cual yo

transferiré el sentido de cuerpo vivo - es decir, de cuerpo movido a voluntad por un yo por su semejanza con el mío, que es el único que tiene originariamente este sentido (Husserl, 1996: p. 173). Para que se dé esta transferencia aperceptiva analogizante es primeramente condición necesaria la percepción de la semejanza entre mi cuerpo físico con otro cuerpo: “Es cosa clara desde un principio que tan sólo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico, puede suministrar el fundamento de la motivación para la aprehensión analogizante del primero como otro cuerpo vivo” (Husserl, 1996: 174). En la percepción del otro se encabalgan así dos tipos de síntesis pasivas: la asociación parificadora que hace agrupar por semejanza con el mío “un cuerpo físico que es parecido al mío”, y la transferencia aperceptiva del sentido de uno según el sentido del otro, en este caso, el sentido de “cuerpo vivo”. Obsérvese que la semejanza que funda la transferencia de sentido se da entre mi cuerpo objetivamente percibido y otro cuerpo objetivamente percibido, y no entre las conductas, las cuales solamente jugarán luego el rol de verificación del otro yo, al cual no podría acceder directamente a riesgo de que se convierta en un doble mío: por su conducta observada el otro tendrá, tras la parificación y la transferencia, la “accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario” (Husserl, 1996: 178).

Al interior de este planteo de Husserl pueden observarse, sin embargo, algunas dificultades. Observamos que toda la estructura de la constitución del otro yo se funda en la semejanza percibida entre dos cuerpos físicos. Ahora bien, esta semejanza es difícilmente perceptible si según el mismo Husserl uno de los dos cuerpos, el mío, nunca me es completamente accesible como objeto percibido, y esto, a título esencial. Entre los caracteres que definen el *Leib* en la V Meditación Husserl omite uno que hacía constar en *Ideas II* y al que Merleau-Ponty otorgó bastante relevancia: la permanencia absoluta de mi cuerpo en mi campo perceptivo tiene como contracara indisociable la limitación absoluta de la posibilidad de variar de perspectiva respecto suyo. A diferencia de todos los otros cuerpos, incluidos los cuerpos de los otros, ciertos escorzos de mi cuerpo me están definitivamente vedados, por lo que Husserl constata con asombro en *Ideas II* que mi cuerpo es un objeto nunca completamente constituido: “El mismo cuerpo que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una cosa constituida de modo curiosamente imperfecto”

(Husserl, 1997: 199). Esta incompletud adquiere singular relevancia precisamente en los casos mencionados por Merleau-Ponty del mordisco y la sonrisa, cuya observación y aparente reconocimiento en el cuerpo del otro son anteriores a la observación y reconocimiento del propio cuerpo con la mediación de un espejo.

Interpretar la parificación de modo singular en términos de contagio comportamental, como sugiere hacer Merleau-Ponty, supone entonces en realidad modificar el esquema husserliano de la empatía en más de un sentido. En primer lugar, implica el primado del comportamiento por sobre el cuerpo objeto de percepción, mientras que el recorrido husserliano parte de la semejanza entre cuerpos objetivos y el comportamiento sólo opera en un paso ulterior de su análisis constitutivo como verificación. Para Merleau-Ponty, la percepción de nuestro propio cuerpo además de ser definitivamente incompleta y necesariamente mediada por el reflejo del espejo o el cuerpo de los otros, siempre será además subsidiaria de la constitución de nuestro esquema corporal, es decir, de nuestros hábitos de comportamiento. Pueden recordarse en este sentido los casos de propiocepción anómalos que hacen patente que el "cuerpo habitual" prima por sobre el "cuerpo actual", o el ejemplo del reconocimiento de la silueta de nuestro propio cuerpo filmado a distancia por el modo de caminar, contrastante con el no reconocimiento de nuestra propia mano en fotografía (Merleau-Ponty, 1945: 81-105, 174).

En segundo lugar, en la particular traducción merleauPontyana de la empatía husserliana, no hay constitución del otro partiendo del yo, sino más bien una "co-constitución" o "inter-constitución" del sistema yo-otro. En este sentido Merleau-Ponty reconoce que hay cuanto menos "dos tendencias" en la reflexión husserliana acerca de la experiencia de la alteridad:

a) el intento de ganar acceso a la experiencia del otro a partir del *cogito*, con la "esfera de propiedad"; b) la negación de este problema y una orientación hacia la "intersubjetividad" [como fundante o esencial], es decir, la posibilidad de comenzar sin postular un *cogito* primordial, partiendo de una conciencia que no es yo ni otros [una "inter-conciencia", la intercorporalidad] (Merleau-Ponty, 1988: 41).

Es claramente esta última vía -que no es la propia de la V Meditación- la privilegiada por Merleau-Ponty. En sus conferencias radiales, donde se refiere una vez más al reconocimiento del bebé de ciertas expresiones emocionales en el rostro del otro "en un

momento en que no puede haber aprendido mediante el examen de su propio cuerpo los signos físicos de tales emociones”, alude también claramente a una inter-constitución del sistema yo-otro sin prioridad del yo:

Los psicólogos de ahora insisten en el hecho de que no vivimos ante todo en la conciencia de nosotros mismos ... sino en la experiencia del otro. Jamás nos sentimos existir sino tras haber tomado ya contacto con los otros, y nuestra reflexión siempre es un retorno a nosotros mismos, que por otra parte debe mucho a nuestra frecuentación del otro (Merleau-Ponty, 2002: 48, 49).

En tercer lugar, la adopción de estos diversos puntos de partida -en el caso de Husserl, un yo desde el que se transfiere sentido al otro por semejanza y, en el caso de Merleau-Ponty, una interconstitución yo-otro- conlleva ciertas implicancias filosóficas más generales. El “ego-centrismo” de la empatía husserliana (en sentido filosófico, no psicológico ni moral) implica la posibilidad de determinar netamente una “normalidad” a la que están subordinadas experiencias y sujetos “anómalos”: en términos de Husserl, “casos que se salen de la regla (ciegos, sordos, etc.)” (Husserl, 1996: 191). “Al problema de las anomalías -agrega Husserl- pertenece también el problema de la animalidad” (Husserl, 1996: 191). Esta jerarquía o privilegio de ciertas experiencias particulares de servir como modelo de toda experiencia se plasma en la conocida fórmula: “El hombre es respecto del animal el caso normal, así como yo mismo soy, en sentido constitutivo, la norma originaria para todos los hombres. Los animales, por esencia, están constituidos para mí como ‘variaciones’ anómalas de mi humanidad” (Husserl, 1996: 191, 192). Si por el contrario, como dice Merleau-Ponty, yo no tengo entidad previamente a mi “frecuentación de los otros”, si “no existe un privilegio del conocimiento de sí y el otro no me es más impenetrable que yo mismo” (Merleau-Ponty, 1945: 389), entonces se impone un descentramiento que comporta implicancias a la hora de concebir las relaciones con la otredad en sus múltiples dimensiones. Así, Merleau-Ponty se propuso pensar una relación de entrelazamiento interno, no jerárquica y promiscua, entre la “normalidad” y las “anomalías” -incluso en el sentido de las patologías psicológicas y fisiológicas-, entre la conciencia despierta y la conciencia soñante o alucinada, entre la humanidad y la animalidad:

Lo dado no es yo y por otra parte, mi pasado; la conciencia sana con su cogito, y por otra parte, la conciencia alucinada, la primera siendo juez único de la segunda...: [lo dado es] el médico con el enfermo, yo con el otro, mi pasado en el horizonte de mi presente ... y en este fenómeno bipolar aprendo a conocerme tanto como a conocer al otro (Merleau-Ponty, 1945: 389).

El recorrido de los análisis aquí presentados puede resumirse en las siguientes consideraciones finales. Nuestro trabajo comenzó recordando el significado de la figura merleaupontyana de una primordial comunidad intercorporal, figura en la que Merleau-Ponty hace confluir -en mi visión, problemáticamente- la teoría husserliana de la empatía y ciertos estudios empíricos acerca del contagio de comportamientos. Revisando por un lado estos estudios y luego los desarrollos husserlianos a los que Merleau-Ponty hace alusión fue posible distinguir al menos tres aparentes incompatibilidades entre ambas vertientes reflexivas. A diferencia del modelo del contagio, en la empatía husserliana: a. se supone o necesita una semejanza entre los cuerpos objetivos; b. la conducta tiene un lugar secundario en el análisis respecto de la primaria percepción del cuerpo objetivo; c. el análisis constitutivo tiene su punto de partida en el yo. La lectura alternativa de estos análisis husserlianos propuesta por Merleau-Ponty, al estar mediada por el modelo del contagio, hace primar la conducta por sobre el cuerpo objetivo, no necesita suponer una semejanza objetiva, y descarta la prioridad constitutiva del yo en favor de una interconstitución yo-otro. Esta opción de interpretación comporta, en mi visión, al menos dos ventajas respecto del modelo husserliano original. En primer lugar, permite superar la aporía que surge del hecho de que mi cuerpo objetivo, término primario del recorrido constitutivo, está siempre y esencialmente constituido de modo imperfecto. En segundo lugar, permite cuestionar la jerarquización o el privilegio de ciertas experiencias particulares que serían tomadas como modelos de toda experiencia posible, y pensar en términos de una diversidad abierta y no jerárquica de maneras de ser cuerpo, tal como la filosofía de Merleau-Ponty propone al considerar que “uno no tiene el derecho a nivelar todas las experiencias en un solo mundo, todas las modalidades de la existencia en una sola conciencia” (Merleau-Ponty, 1945: 335).

Referencias bibliográficas

- Gallese, Vittorio (2001), "The 'Shared Manifold' Hypothesis: From Mirror Neurons To Empathy", *Journal of Consciousness Studies*, 8, 5-7, pp. 33-50.
- García, Esteban Andrés, "Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty", *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* (en prensa).
- Ghin, Marcello (2003), "I Feel You Feel: Empathy as the Basis of Social Cognition", Alemania, Universität Paderborn (Tesis Doctoral inédita).
- Herman, L. M. (1980), *Cetacean behavior: Mechanisms and functions*, New York, Wiley.
- Husserl, Edmund (1996), *Meditaciones Cartesianas*, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.
- ----- (1997), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. A. Zirión Quijano, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leavitt, David (1994), *El lenguaje perdido de las grúas*, Barcelona, Anagrama.
- Lohmar, Dieter (2006), "Mirror neurons and the phenomenology of intersubjectivity", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5, pp. 5-16.
- Lorenz, Konrad (1974), "El compañero en el medio ambiente del ave" (1935), en *El comportamiento animal y humano*, trad. A. Sabrido, Barcelona, Plaza & Janes.
- Meltzoff, Andrew N. (1996), "The Human Infant as Imitative Generalist", en Tomasello, M. et al. (eds.), *Social Learning in Animals: The Roots of Culture*, London, Academic Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.
- ----- (1964), *Le Visible et l'Invisible*, París, Gallimard.
- ----- (1969), *La prose du monde*, París, Gallimard.
- ----- (1996), *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard.
- ----- (1960), *Signes*, París, Gallimard.
- ----- (1995), *La nature. Notes de courses du Collège de France*, París, Éditions du Seuil.
- ----- (1988), *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara.
- ----- (2002), *Causeries 1948*, París, Éditions du Seuil.
- Wallon, Henri (1934), *Les origines du caractère chez l'enfant. Les préludes du sentiment de personnalité*, París, Boivin & Cie Éditeurs.
- ----- (1947), *Del acto al pensamiento. Ensayo de psicología comparada*, trad. E. Dukelsky, Buenos Aires, Lautaro.

Heteronormatividad y educación: reflexiones en torno a la producción de masculinidades y feminidades, una aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty desde la perspectiva de género en el campo educativo.

Juan Gabriel Luque (FaHCE-UNLP)

1. Introducción

La presente ponencia propone reflexionar sobre la educación moderna en tanto dispositivo de control y regulación de los cuerpos. Para ello se utilizará como disparador un relato de experiencia escrito por Albertina Carri⁸⁶, quien recuerda su paso por la institución educativa cuando era niña. La escuela moderna en sus espacios y discursos impone maneras de ser mujer y maneras de ser varón, productora y reproductora del modelo heteronormativo, produciendo discursos de verdad sobre lo masculino y lo femenino, operando como *tecnología de género* sobre los cuerpos infanto-juveniles. Intentaremos un acercamiento al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, en particular de su concepción del cuerpo humano, entendido como “cuerpo vivido”, articulando con el campo de la educación desde una perspectiva de género, entendiendo al decir de Graciela Morgade (2009) que toda educación es sexual, por ello la relevancia de focalizarnos en la construcción social del cuerpo sexuado y como este se constituye como “diferencia sexual”. La conciencia perceptiva de Merleau involucra de tal modo, no sólo lo inteligible sino también el sentir (auditivo, visual, gustativo, táctil, olfativo, motriz), que la propia noción de hombre se define por su experiencia; la existencia humana se constituye en una suerte de totalidad funcional sostenida por una tensión entre la necesidad y la contingencia: no presupone ninguna posesión incondicionada, pero tampoco ningún atributo fortuito. De modo que nos es tan propia y definitoria la posesión de nuestras manos o nuestro sistema sexual, como la de nuestro pensamiento. (Merleau-Ponty, 1957: 187)

⁸⁶ Una de las figuras que cimentó el concepto del Nuevo Cine Argentino. Directora, guionista e investigadora versátil. Su trabajo abordó géneros diversos que van desde el policial negro, el documental, el melodrama pornográfico o el drama familiar. A los 24 años filmó su obra prima *No quiero volver a casa* (2000). Su segundo largo metraje *Los Rubios* (2003), la destacó entre los más originales realizadores del cine argentino. En Antelo, Estanislao – Redondo, Patricia – Zanelli, Marcelo (comp.) *Lo que queda de la infancia: Recuerdos del Jardín*. Buenos Aires, Homosapiens, 2010.

2. Desarrollo

En Argentina hacia fines del siglo XIX y principios del XX, aparecen en el campo educativo los discursos pedagógicos normalistas/normalizadores, estos discursos determinaron y prescribieron tipos de comportamientos y grados de educabilidad “natural y esperable”. Dussel, Pineau y Caruso (2001), señalan que la escuela moderna nació como una “*máquina de educar*”, una tecnología capaz de ser replicable, llegando a grandes masas de la población. En la Argentina el Estado contribuyó a la constitución de la escuela e hizo de ésta su *locus* privilegiado para la construcción de la nación y de la transmisión de una cultura hegemónica. Entre los siglos XIX y XX la institución escolar se expandió como forma educativa hegemónica, promoviendo la legislación y obligatoriedad de la educación básica, acompañada de la producción del discurso moderno sobre la *infancia*. La institución escolar tendría la función de homogeneizar a los sujetos e imponer un disciplinamiento de la conducta, controlando los cuerpos, los modos de pensar, sentir y actuar, es decir producir subjetividades homogéneas. En su misión de formar al sujeto moderno, la escuela se convertiría en el lugar de igualación, entendida esta desde un discurso normalizador, moralizador y heteronormativo. En tanto dispositivo de control y regulación de los cuerpos tuvo la empresa de encauzar la naturaleza infantil. Tanto el discurso pedagógico moderno como el sistema escolar estatal constituidos desde fines del siglo XIX generaron un conjunto de intervenciones sobre los cuerpos, propensos a generar y reforzar matrices binarias. La categoría de *tecnología de género* producida por Teresa de Lauretis, es potente ya que entiende “el género, y la sexualidad, no como una propiedad adherida de los cuerpos o algo que existe originariamente en los seres humanos, sino como el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, debido al despliegue de una compleja tecnología política”. En esta misma línea, Monique Wittig va hablar de contrato heterosexual, al entenderlo como el “acuerdo entre sistemas teóricos y epistemológicos modernos de no cuestionar el a priori del género y sostener que la oposición sociocultural entre hombre y mujer sea el momento necesario y fundante de toda cultura”.

En palabras de Nuria Perez de Lara Ferre "... la educación se impone el deber de hacer de cada uno de nosotros alguien; alguien con una identidad bien definida por los cánones de la normalidad, los cánones que marcan aquello que debe ser habitual, repetido recto, en cada uno de nosotros." (Perez de Lara Ferre, 2001)

3. *Albertina Carri: relato de una experiencia*

A continuación se presenta un fragmento del relato escrito por Albertina Carri, donde podemos leer cómo la institución educativa a través de sus actores pedagógicos realizan una serie de intervenciones sobre el cuerpo infantil para revertir aquello que es considerado peligroso, problemático, desviado, etc. El siguiente fragmento es extraído del libro Lo que queda de la infancia: recuerdos del Jardín Comp. por Antelo, A.; Redondo P. y Zanelli M. (2010). Rosario, Homo Sapiens Ediciones.

"Luego de un jugoso recreo, en el que armamos, mis amigos y yo, una inmensa pila de ramas porque más tarde íbamos a prender fuego con las maestras que nos enseñarían cómo trabajaban los bomberos – yo ya tenía elegido mi traje de bombero; sí así de obvio es todo, soy lesbiana y de niña me gustaba disfrazarme de bombero -, la maestra nos presentó un muñeco: de trapo, horroroso, sin rostro, con un jardinero mal cosido -, se llamaba: Albertino. Sí, Albertino, mi nombre en masculino. Supongo, lectores y lectoras, que ya imaginan cómo sigue el relato. Luego de presentarnos al muñeco maldito la maestra comenzó un largo discurso sobre las costumbres femeninas y las masculinas: quiénes apagan los incendios y quiénes les corresponde mirar desde el costado, quiénes pueden subir a los árboles y quienes no deben subir a ellos porque está mal visto, porque las nenas usan pollera y si trepan se les vería la bombacha -¡que impudicia! -, cómo las canicas, las pelotas y las figuritas de auto pertenecen al mundo de Albertino pero, en cambio, Albertina tiene que ver cómo el mundo se incendia a su alrededor pero quedarse quietita, que para eso dios la hizo nena"

En este relato de experiencia podemos ver como la institución educativa, en tanto *dispositivo pedagógico*, construye normalidades con el objetivo de producir determinados tipos de sujetos, apoyados en *saberes disciplinarios*, saberes que se constituyen en *discursos de verdad*. La potencialidad de vincular este relato de experiencia con la noción de "cuerpo vivido" de Merleau-Ponty, radica en la manera en que la educación, a través, de sus discursos y prácticas "pedagógicas" nos presenta el

cuerpo como algo exterior y nos imposibilita vivirlo como propio, como cuerpo vivido. En este caso en la vida de de Albertina, en la negación de su deseo, de su cuerpo, de sus opciones personales, vinculares.

En palabras del filósofo “La comunicación o comprensión de gestos llega a través de la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos de los otros, de mis gestos e intenciones perceptibles en la conducta de otra gente. Es como si la intención de la otra persona habitara mi cuerpo y mi cuerpo habitara el suyo.” (Merleau-Ponty, 1962: 185)

Es necesario comprender los estudios de género, y a los fines de esta ponencia, el aporte que la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty nos ofrece, al analizar la experiencia vivida, descubriendo que el sentido de la existencia humana se encarna en un cuerpo, como percepción y punto de partida de la existencia. Si bien se habla de la construcción social de la sexualidad, Godina Herrera (2005) afirma que los estudios culturalistas descuidan la experiencia vivida del cuerpo femenino y los significados que realizan del mundo. Los estudios de género nos permiten entender que las relaciones de género son fundamentales para la comprensión del cuerpo femenino como cuerpo vivido. Para Merleau-Ponty el cuerpo es el punto de referencia a través del cual se articula el mundo, en donde se pone en juego toda la constelación de las relaciones subjetivas e intersubjetivas del ser humano. El cuerpo es el campo primordial donde confluyen y se condicionan todas las experiencias, las situaciones vividas a través del cuerpo, el cual se nos va haciendo cada vez más personal. No es lo mismo pensar el cuerpo como objeto que pensar al cuerpo como cuerpo vivido, no solo estamos en el mundo sino el mundo está en nosotros. Esta concepción de cuerpo es fundamental para los estudios de género, el cuerpo es el cuerpo de cada uno/a según cada uno lo vive, este cuerpo es cuerpo situado es decir que se encuentra singularmente situado a través del propio cuerpo. Godina afirma, con ciertas resonancias de la también existencialista Simone de Beauvoir que “la mujer está en situación por el cuerpo, el cuerpo posee el lugar de las interpretaciones culturales (...) es la situación donde se asume e interpreta el conjunto de interpretaciones recibidas.” (Godina, 2004: 50)

Maria Luisa Femenias (2003) afirma que en los escritos de Simone de Beauvoir encontramos herencia del pensamiento de Merleau-Ponty, en lo que refiere a la sexualidad en tanto permea la existencia a punto tal de que es imposible distinguir

entre la motivación sexual y otro tipo de motivaciones. En consecuencia, no considera que la sexualidad sea irreductible ni un ciclo autónomo del ser humano. Por el contrario, está internamente relacionada con todo ser cognoscente y actuante en las tres esferas del comportamiento: la percepción, la motricidad y la representación, manifestando una sola estructura recíprocamente relacionada. “la sexualidad es, pues, coextensiva a la existencia y sus manifestaciones son la expresión de todo nuestro ser: cuerpo y psiquismo” (Femenias, 2003: 27)

Simone de Beauvoir, cerca del pensamiento de Merleau-Ponty, considera 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. En el segundo sexo, cita la siguiente afirmación de Merleau-Ponty que se encuentra en la obra *Fenomenología de la Percepción* “Así, pues, yo soy mi cuerpo, al menos en la medida en que tengo uno, y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un esbozo provisional de mí ser total.” (Beauvoir, 1949: 15)

Volviendo sobre el relato, todo lo que es considerado peligroso, tendrá como destino inmediato la intervención reparadora y/o la exclusión, en esta línea Ewald expresa “...La norma es una medida, una manera de producir la media común” (...) en este acto de producir la vara común, la instauración de la norma excluye a quienes no la cumplen.” (Ewald, 1990: 168). Esto lo podemos relacionar con la noción de dispositivo desarrollada por Michele Foucault⁸⁷.

Los discursos pedagógicos que nacieron con la escuela moderna se asociaron a otros campos de saber como el jurídico, el médico y el psicológico estableciendo una red de saberes que delimitaban los grados de educabilidad de los sujetos, es decir, son saberes que establecieron normas a partir de los cuales los/as sujetos eran puestos más cerca o más lejos, de acuerdo al cumplimiento de los parámetros establecidos. Según esta distancia la intervención pedagógica tiene lugar, a fin de restablecer a partir de su clasificación y posterior intervención, estados de normalidad.

⁸⁷ “... un conjunto heterogéneo, que implica discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos; proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en síntesis, tanto lo dicho cuanto lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo... es la red que puede establecerse entre los elementos... entre dichos elementos – discursivos y no discursivos – existe algo así como un juego, cambios de posición, modificaciones de funciones, que pueden, también ellos ser muy diferente”

El cuerpo de Albertina Carri fue objeto de saberes que buscaban corregir las conductas desviadas y conseguir un estado de normalidad basado en la construcción de una identidad femenina heterosexual. La preocupación/objetivo de la institución, es producir el sentido de pertenencia, partiendo de una construcción identitaria común, monolítica, binaria, apoyadas en el normalismo, el patriotismo, el nacionalismo y la heteronormatividad. Sin dudas, la violencia a partir de la cual las docentes se posicionaron en esta situación, activó y produjo un fuerte proceso de estigmatización y construcción de la otredad. El caso elegido es un claro ejemplo de muchas historias de mujeres que han sido, y siguen oprimidas. En este sentido recuperamos un aporte de Rita Segato (2010) sobre el cuerpo de las mujeres como territorios a ocupar por los diferentes patriarcados, religiones, entre otros al entender que en la Modernidad se privatiza completamente lo sexual. Las mujeres nunca han sufrido tanto violencia doméstica como en la Modernidad porque se ha privatizado completamente lo sexual, que es un error, porque ahí lo sexual es político y es bélico, no es sexual. Si el patriarcado no fuera la red de significados y sentidos en la que estamos presos, la sexualidad no tendría ninguno de los significados que tiene entre nosotros. Por ejemplo, no tendría el sentido de la desmoralización del otro. Lo que las mujeres debemos defender es que la sexualidad ejercida de esa forma lastima, duele físicamente. Pero la lastimadura moral resulta del orden de la atmósfera del aire patriarcal que respiramos y coloca en la intimidad esa agresión que duele y que es simplemente una agresión como si me dieran una cuchillada, como si me dieran un balazo. Se pierde toda la dimensión del dolor, que es la más importante de todas. Y se lo privatiza y se coloca esa agresión en el orden de la moralidad. Entonces, no se habla.

4. A modo de cierre...

Sin pretender realizar un cierre, este trabajo tiene como objetivo problematizar y desnaturalizar el sesgo sexista heteronormativo que tiene la educación formal. En tal sentido Graciela Morgade (2009) afirma que toda educación es sexual, entendiendo que la construcción social del sexuado hace referencia a prácticas discursivas en las cuales materia y sentido constituyen subjetividades. Siguiendo las ideas de Valeria Flores (2008), es necesario visibilizar el mandato heteronormativo de los discursos escolares y

los silencios que promueve, y por otro la pasión de la ignorancia como política de conocimiento. Para Merleau-Ponty el cuerpo es quien organiza el mundo de los objetos, de los que estamos rodeados, en él se asienta la percepción, de tal forma que una de sus funciones es la de ponernos en contacto con el mundo por medio de la relación perceptiva. El cuerpo, al mismo tiempo, forma parte del mundo percibido y se tiene experiencia de él como integrante del mundo. En una conferencia en 1951 sostiene que el siglo XX ha eliminado la línea divisoria entre el cuerpo y la mente y “ve la vida humana como íntegramente mental y corpórea, basada siempre en el cuerpo y siempre interesada por las relaciones entre las personas (hasta en sus modalidades más carnales)”. (Merleau-Ponty, 1964: 226-227)

Tradicionalmente se pensó sexo y género como conceptos separados, el primero corresponde a “lo natural” y el segundo a “lo cultural”. Se atribuyen las características de inamovible e inmutable al sexo, y el género es pensado como un proceso de simbolización de la diferencia sexual. Esto, nos permite pensar “al cuerpo”, representación tradicional por excelencia de lo natural, como culturalmente construido; por lo que hablaríamos de cuerpos en plural, reconociendo una diversidad de cuerpos construidos, reconstruidos, significados y resignificados en diferentes contextos políticos, sociales, culturales, económicos e históricos.

Estas reflexiones nos permiten reafirmar la idea de que el “cuerpo normal y natural” es una construcción elaborada por un conjunto de individuos que prescriben formas de ser y estar en el mundo, dividiendo los cuerpos en dos, cuerpo de varón y cuerpo de mujer, tiñéndolos de un carácter transhistórico: “...Es decir, no se los ve como productos culturales, históricos, con marcas étnicas, nacionales, de clase... Las marcas de poder parecen no ser parte de su configuración...” (Morgade y Alonso, 2008: 35).

Merleau-Ponty afirma que no puede entenderse al hombre aparte del mundo, aparte de su situación, mientras que lo que llamamos “mundo” sí que puede ser entendido aparte de los significados que le confiere el hombre. El cuerpo humano es una realidad material y espiritual al mismo tiempo. El ser humano es una singular realidad encarnada que vive, desea, piensa y actúa. Comprende que las actividades mentales, en el sentido de las actividades al nivel de la conciencia, no constituyen una vida mental que venga a añadirse a un cuerpo carente en sí de subjetividad, sino que presuponen ya el cuerpo-sujeto.

Para culminar y pensando en el relato de experiencia de Albertina Carri y su paso por la institución educativa en la que esta le presenta su cuerpo como algo exterior, sin posibilidad de vivirlo como propio, traigo una cita de Jorge Larrosa quien refiere al sujeto de experiencia como un sujeto ex-puesto, donde lo importante no es ni la posición, ni la o-posición, ni la imposición, ni la pro-posición, sino la exposición, nuestra manera de exponernos, con todo lo que eso tiene de vulnerabilidad y riesgo. Afirma “es incapaz de experiencia aquél a quien nada le pasa, a quien nada le acontece, a quien nada le sucede, a quien nada le llega, a quien nada le afecta, a quien nada le amenaza, a quien nada le hiere” (Larrosa, 2003 :175)

Referencias bibliográficas

- CITRO, S. (2010) *Cuerpos Plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- DE BEAUVOIR, S. (1998) *El segundo sexo*. trad. de Alicia Martorell, Madrid, Cátedra.
- DE LAURETIS, T. (1996) “La Tecnología del Género”. Revista Mora N° 2. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras – Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (UBA)
- FEMENÍAS, M.L. (2003) *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- FLORES, V. (2008) “Entre secretos y silencios. La ignorancia como política de conocimiento y práctica de (hetero) normalización”. Revista Trabajo Social, N° 18. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ents/article/view/19514>
- FOUCAULT, M. (1979) *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*. En: FOUCAULT, M. Micro física del poder. Madrid: Ed. La Piqueta.
- GODINA HERRERA, C. (2001) “La teoría de género en la perspectiva fenomenológica del cuerpo vivido”. La lámpara de Diógenes, enero/junio año/vol. 2, número 003. Universidad Autónoma de Puebla, México.
- LARROSA, J. (2003) *Entre las lenguas: lenguaje y educación después de Babel*. Laertes S.A. de Ediciones, 2003, Barcelona - España.
- MERLEAU-PONTY, M. (1957) *La fenomenología de la percepción*, México-Buenos Aires, FCE. Edición original: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
- MORGADE, G. (2009) “Educación, relaciones de género y sexualidad: caminos recorridos, nudos resistentes” en Villa, Alejandro (comp.) *Sexualidad, relaciones de género y de generación*. Buenos Aires: Noveduc.
- PEREZ DE LARA FERRE, N. (2001) “Identidad, diferencia y diversidad: mantener viva la pregunta”. En: LARROSA, J.; SKLIAR, C. (Eds.) *Habitantes de Babel. Políticas y Poéticas de la Diferencia*. Barcelona: Laertes.

- PINEAU, P. (2001) “¿Por qué triunfó la escuela? O, la modernidad dijo: “Esto es la educación, y la escuela respondió: Yo me ocupo”. En Dussel, Caruso, Pineau (comps.) *La escuela como máquina de educar. Tres escritos sobre un proyecto de modernidad*, Buenos Aires, Paidós.
- SEGATO, R. (2007): “Políticas de identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad”. En: *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo. Buenos Aires.

ANEXO

Fuente: ANTELO, E., REDONDO, P. , ZANELLI, M. (comp.) “*Lo que queda de la infancia: Recuerdos del Jardín.*” Buenos Aires, Homosapiens, 2010.

(...)

Albertina Carri:

Furio mi pequeño hijo de un año y medio, no va al jardín todavía pero asiste a un grupo al que llamamos grupito rodante. Son chicos del barrio que se reúnen tres veces por semana con una maestra jardinera durante dos horas en las casas de los niños.

Cuando vimos el cartel en parque Saavedra que ofrecía esta oportunidad, mi mujer me dijo de inmediato “anota el teléfono”. Yo que soy desconfiada al extremo y el mundo exterior no me gusta ni un poco, dije: “no loca, todavía tengo un año de gracia para enfrentarme con ese ominoso ambiente de madres y padres a la salida de la escuela y Furio también tiene un año de gracia para enfrentarse con las instituciones”. Lo anoto ella, llamó ella a la maestra, la entrevistamos los dos, los tres en realidad por que Furio también la acepto de inmediato, en cuanto la vio le alcanzo sus juguetes para invitarla a jugar. Marta mi mujer, le dijo a modo de presentación: “somos dos mamás”; aunque los chicos todavía no hablan es importante que todos lo sepan para cuando alguna o alguno haga una pregunta. La maestra solamente dijo “si, claro” con una sonrisa tranquilizadora. Y Furio empezó a ir al grupito la semana siguiente. Los papás y las mamás de los y las otros/as niñas y niños nos cayeron bien enseguida, a Marta primero y a mí unos días después. Y nuestro pequeño, antes de decir mama empezó a decir los nombres de sus compañeros, cosa que a mí me pone en un lugar bastante raro, ya que mi hijo muestra claras tendencias hacia el mundo exterior, al que yo tanto miedo le tengo.

Podríamos decir que mi niño, que nació 3 años después de yo, es más evolucionado. Pero también podríamos decir, que él nació en una cultura bastante más amable que

en la que yo nací. Y lo que sigue no es justificación de mi desconfianza, mi miedo o mis partes reprimidas, pero sí una explicación de la distancia y una mirada sobre algunos movimientos sociales que algunos insisten en llamar minorías cuando en realidad se trata de pensar sociedades más justas, más diversas, más populares y, por ende, más humanas.

Cuando era chica, apenas niña, veía fantasmas. Vivía en el campo, con mis dos hermanas mayores y mis tíos, porque mis padres habían sido secuestrados frente a mis ojos; todavía recuerdo las sombras en el living de la casa del campo y el pánico que me deba levantarme a mitad de la noche. Iba al jardín, a preescolar para ser más exacta, en el pueblo más cercano que quedaba a doce kilómetros de nuestra morada. Allí las maestras, entiendo hoy, se hacían un festival con mi caso. Mi temprana orfandad y una tendencia estructural a la rebeldía las desconcertaban pero también las desafiaba. Mis tíos habían explicado en la escuela que mis padres estaban desaparecidos, término que ahora nos resulta muy familiar, pero que en aquella época y por aquellos lados era sinónimo de gente que andaba en cosas raras, peligrosas y que en definitiva algo habían hecho para estar en esa situación. Por lo tanto, a mí había que contenerme por el precoz trauma pero también había que educarme en otra moral, bien distinta a la que suponían las maestras tenían mis padres.

Así, recuerdo haber contado, probablemente a través de algún dibujo, de la visita de los espectros al living de mi casa. La maestra de turno decidió entonces mandarme a dibujar animales que habitaban en mi campo: perros, vacas, gallinas, ovejas, caballos; a mí se me ocurrió agregar un zorrino a la lista, me parecía más divertido que todo lo demás; ¿acaso existe algo más aburrido que dibujar lo que existe, lo que vemos a diario? Esos animales con los que yo jugaba no me resultaban atractivos a la hora de dibujarlos por que los tenía demasiado a mano y, evidentemente, en el dibujo encontraba una forma de narrar algo de lo imposible, de lo que no podía terminar de explicar a los demás con sus palabras.

Parece que la maestra no estaba muy de acuerdo con esto de dibujar sensaciones, visiones, fantasmas. Cuando volví con mis dibujos de animales- el del zorrino mucho no le gusto pero no pudo decir nada porque estaba dentro de la consigna-, me dio una larga charla sobre lo que existe y lo que no existe y la importancia de las cosas que sí existen: como los árboles, la escuela, esos animales que sí vi y, por eso, los puedo

dibujar. Por las dudas, o porque mis gestos infantiles al escuchar sus palabras no la convencieron de mi total entendimiento, me dio una nueva consigna: dibujar mi propia casa. Empecé con la tarea bastante bien, es decir, siendo lo más fiel posible a lo que veía, y me entusiasme y fui muy fiel a todo lo que veía. El dibujo lo perdí, luego de muchas mudanzas pero algo recuerdo de el y lo que es seguro es que no se parecía a una casa en lo más mínimo. No solo porque no tenía paredes ni muebles sino porque nada en esos trazos hablaba de un espacio limitado y seguro donde alguien pudiera alojarse, sino más bien daba una sensación de peligro e intemperie, que a mí, de haber estado en el lugar de la maestra, me hubiera hecho llorar. Pero yo estaba del otro lado, era a quien iba a condenar. Cuando la señorita recibió mi esmerado trabajo, solamente puso cara y mando a llamar a mi tía para una entrevista. Que se dijo en esa reunión no lo sé, pero el resultado fue que me mandaron a una maestra particular que me tuvo varios meses sombreando jarrones y calcando conejos hasta que se me pasaron las ganas de dibujar para siempre. Ahora pienso que la maestra particular debe haber sido una psicopedagoga, extraña figura a la que padecería durante toda la primaria y la secundaria. Pero no voy a llegar hasta ahí. Deje de dibujar entonces, para la tranquilidad de las maestras. Pero esas mujeres de peinados severos y cuerpos tensos no iban a estar tranquilas por mucho más tiempo.

La primera vez que salí al recreo todos los niños de mi salita me rodearon para preguntarme no sin cierto sadismo: ¿por qué no tenes papás?, pregunta a la que yo no tenía respuesta porque nadie me había dicho nada demasiado claro, ya que en la familia nadie tenía muy en claro que era eso de estar desaparecido, la luminaria de mi maestra les había avisado a mis compañeritos que yo no tenía padres, probablemente sin malas intenciones pero en un gesto de estupidez inmenso, ya que no calculó la perversión intrínseca de los niños.

Cuestión que yo dediqué durante mucho tiempo mis recreos al dibujo, para evitar preguntas, hasta que también me sacaron eso. Entonces me hice amiga de los varones, por dos razones, la primera porque sus juegos me resultaban más divertidos: treparse a los árboles, construir casas, armar hogueras, destruir cosas me parecía mucho mas excitante que saltar la soga, el elástico, pintarse las uñas, dormir a las muñecas. La segunda razón, los varones eran menos preguntones. Con ellos se podía andar de un lado a otro sin mediar palabras, las nenas hablaban todo el tiempo y eso a mí me

agotaba, aunque sobre todo me ponía en un lugar angustiante porque para la mayoría de las preguntas yo no tenía respuestas.

Luego de un jugoso recreo, en el que armamos, mis amigos y yo, una inmensa pila de ramas por que más tarde íbamos a prender fuego con las maestras que nos enseñarían como trabajan los bomberos (yo ya tenía elegido mi traje de bombero; si así de obvio es todo soy lesbiana y de *niña me gustaba disfrazarme de bombero*); *la maestra nos presentó un muñeco: de trapo, horroroso, sin rostro, con un jardinero mal cosido; se llamaba: Albertino. Sí, Albertino, mi nombre en masculino. Supongo, lectores y lectoras, que ya imaginan cómo sigue el relato.* Luego de presentarnos al muñeco maldito la maestra comenzó un largo discurso sobre las costumbres femeninas y las masculinas: quiénes apagan los incendios y quiénes les corresponde mirar desde el costado, quiénes pueden subir a los árboles y quienes no deben subir a ellos porque está mal visto, porque las nenas usan pollera y si trepan se les vería la bombacha -¡que impudicia! -, cómo las canicas, las pelotas y las figuritas de auto pertenecen al mundo de Albertino pero, en cambio, Albertina tiene que ver cómo el mundo se incendia a su alrededor pero quedarse quietita, que para eso dios la hizo nena.

La presencia de Albertino junto con las explicaciones de la señorita me llenaron tanto de ira como de vergüenza y no pude más que romper en un llanto que solo se calmo cuando mis tíos vinieron a buscarme. A partir de ese día los doce kilómetros que hacíamos a diario para ir al jardín eran un tormento para toda la familia porque yo no deje de amenazar nunca, ni un solo día, con que me iba a tirar del auto.

Hace unos días, sucedió en Buenos Aires, donde ahora vivo con mi mujer y mi hijo y varios perros y gatos (porque a pesar del jardín y sus pocas instruidas maestras añoro algo del campo, la parte animal, podríamos decir), una concentración para matrimonios del mismo sexo. Marta les mando por e-mail la convocatoria a los padres y madres de los compañeritos de Furio. A mí me pareció un poco abusivo de parte de Marta, una cosa es que sean plurales y amorosos y otra, que se tengan que cruzar la ciudad (vivimos en Saavedra, la concentración fue en Congreso) en apoyo a algo que a ellos no les modifica la realidad. Llegamos a la plaza puntual, con nuestro pequeño abrigado para la nieve y lo primero que vimos fue a la maestra de Furio y detrás de ella a Facu y a Pedro, los dos niñitos de un año y medio que comparten el grupito con Furio y sus orgullosas mamás y papás que si consideraron importantes atravesar la

ciudad a pesar del frío, con sus hijos a cuestas porque para ellas y ellos no da lo mismo que nuestro hijo tenga diferentes derechos a lo de los suyos.

La verdad que este gesto me emocionó hasta las lágrimas y entendí que es un error pensar que los derechos de un niño no modifican la realidad de todos los niños y de toda una sociedad. Y entendí lo importante que es Furio en sus vidas, por que el les amplía el mundo a Facu y Pedro, así como ellos se lo amplían a Furio.

Yo no tuve la suerte de mi pequeño en mis épocas de jardín pero tengo la suerte de ser la madre de un niño que un día será hombre que sin duda estará dispuesto a pensar un mundo cada vez más justo, porque así se lo habrán enseñado sus madres y también sus maestras (desde el jardín), y sobre todo sus contemporáneos, que pudieron educar con mayor diversidad.

Educación y Filosofía. Posibles puntos de contacto entre las líneas de pensamiento de Larrosa, Rancière y Merleau-Ponty

Mentasti Judit (FaHCE, UNLP)

1. Introducción

La educación suele pensarse desde el punto de vista de la relación entre ciencia y técnica o, a veces, desde el punto de vista de la relación entre teoría y práctica. Si el par ciencia/técnica remite a una perspectiva positivista y cosificadora, el par teoría/práctica remite más bien a una perspectiva política y crítica (...) Si en la primera alternativa, las personas que trabajan en educación son construidas como sujetos técnicos que aplican con mayor o menor eficacia las diversas tecnologías pedagógicas diseñadas por los científicos, los tecnólogos y los expertos, en la segunda alternativa, esas mismas personas aparecen como sujetos críticos que, armados de distintas estrategias reflexivas, se comprometen con mayor o menor éxito en prácticas educativas concebidas la mayoría de las veces desde una perspectiva política (...)

Lo que voy a proponer aquí es la exploración de otra posibilidad digamos que más existencial (sin ser existencialista) y más estética (sin ser esteticista), a saber, pensar la educación desde la experiencia. (Larrosa 2003a:165)

Con estas palabras comienza Jorge Larrosa su texto *Experiencia y Pasión*, en el cual, como acabamos de leer, nos invita a transitar otro camino educativo, otra forma de concebir la educación, pensarla desde la experiencia.

Esta propuesta nos sugiere una semejanza con la perspectiva existencial, atravesada por la estética, de Merleau-Ponty, quien lanza su proyecto basado en la necesidad de una nueva filosofía entendida como interrogación del saber y del ser a partir del rechazo del pensamiento dualista propio de la corriente clásica. Así lo afirma en la tercera conferencia de *El mundo de la percepción*:

(...) Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos. El hombre está investido en las cosas y éstas están investidas en él (...). (Merleau-Ponty 2003:31)

La nueva filosofía de Merleau, que al mismo tiempo es una nueva ontología, posee como actitudes principales indagar la contingencia del mundo, mostrando, a su vez, que el saber que de ese mundo tenemos se origina en el acto perceptivo, esto es, en la experiencia vivida, ubicando a la actividad del pensar a merced de la misma.

Entonces, si el conocimiento siempre está precedido de un acto perceptivo, o en términos de Larrosa, si el saber siempre debe estar al servicio de la experiencia, no quisiera dejar de introducir en esta disertación la experiencia pedagógica que el filósofo francés Jacques Rancière narra en su libro *El Maestro Ignorante*, la cual genera una aventura intelectual azarosa, como veremos más adelante, y vuelve visible el siguiente problema/interrogante: ¿Dónde encuentra su justificación la lógica de la explicación?

En síntesis, en la presente ponencia me propongo, por lo tanto, indagar, a partir de conceptos tales como “interrogación”, “experiencia”, “apertura”, “diálogo”, “saber”, “verdad”, “transmisión” y “explicación”, un posible vínculo entre las cuestiones que surgen en la Filosofía de la Educación de Larrosa, en el pensamiento de Merleau-Ponty y la experiencia que Rancière retoma y propone.

2. Qué entiende Larrosa por experiencia

Larrosa, a través de un ejercicio etimológico, define a la experiencia como “aquello que nos pasa” o “aquello que nos acontece”, asegurándose de subrayar el “nos”, esto es, la experiencia no es “aquello que pasa o acontece” sino “que nos pasa o nos acontece”. Tan interesado está en resaltar esta diferencia ya que si asumimos que la experiencia es el vehículo mediante el cual le otorgamos sentido al mundo, es la pérdida del mismo la razón por la que nuestra vida caería en un sinsentido, es decir, para que algo haga sentido en nosotros debe ocurrir una transformación tanto en aquello que es objeto de mi experiencia como en mi mismo.

Ahora bien, Larrosa presenta una paradoja: vivimos en una época donde nunca antes pasaron tantas cosas pero al mismo tiempo vivimos en una época en donde casi nada nos pasa, ello debido al exceso de información, de trabajo, falta de tiempo, entre otros motivos.

Si pensamos esta sentencia desde el ámbito de la educación podríamos decir que el problema se encuentra en poner a la experiencia al servicio del saber, saber entendido como conglomerado de verdades universales, objetivas e impersonales, y en consecuencia, por entablar un tipo de relación utilitaria entre ese saber (que está ahí fuera) y mi vida. De la mano de esta práctica viene la clausura de la interrogación, y por lo tanto, el conformismo y quietud característicos de una postura antifilosófica. Ante esto, la propuesta sería invertir la relación, es decir, poner la verdad al servicio de la experiencia para permitirnos interrogar el valor de esa verdad, y de esta manera, dejarlo ir hacia la búsqueda de sentido que sólo a través de la experiencia consigue.

En sintonía con lo dicho hasta aquí, y siguiendo la línea de pensamiento del Filósofo español, la Filosofía se presenta como apertura entre el saber y el pensar, apertura que sólo puede generarse a través de la práctica reflexiva a partir de la pregunta y el diálogo. De lo dicho puede desprenderse que, si el gesto inaugural de la Filosofía se encuentra en el interrogante, entonces, es la respuesta acabada (que no da lugar a la duda) una traición a la misma, ya que la Filosofía nos interpela con el objetivo de que nos convirtamos en sujetos que participen activamente de las decisiones que en una sociedad se toman, en sujetos reflexivos con una actitud inquisitiva frente a las “verdades absolutas” que encubren ideologías dominantes.

En este sentido, la educación abordada desde una perspectiva filosófica debe seguir el mismo camino:

Si la educación debe ser el juego de las preguntas, el modo específico de cuestionamiento que debemos transmitir no es el que pregunta por lo que ya se sabe o el que anticipa lo que todavía no se sabe, sino el que problematiza la confusa proliferación de los saberes recibidos y nos invita a romper con las formas disciplinares que nos imponen. (Larrosa 2003b: 216)

3. La nueva filosofía como interrogación

En sentido análogo con la postura de Larrosa, 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. Se trata entonces, de una nueva filosofía, como dirá Merleau-Ponty haciendo referencia a Bergson:

Sabe perfectamente que toda filosofía debe ser (...) una nueva filosofía; hasta tal punto la filosofía no es para él el descubrimiento de una solución inscripta en el ser y que obtura nuestra curiosidad, que exige de ella no sólo que invente soluciones, sino también que invente sus problemas. (Merleau-Ponty 2006:13)

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 paralelo, podríamos decir que, la tarea de un profesor de filosofía (la cual siempre es paradójica), no radica en enseñar o transmitir verdades adquiridas, sino por el contrario, consiste en propiciar una actitud indagadora, frente a aquellos saberes que se presentan como acabados, en aquellos que aprenden con él. De lo que se trata entonces es de construir una relación distinta con el saber, una relación que no se sienta cómoda en la seguridad de la respuesta, sino que se renueve en ese nuevo comenzar que es la pregunta y que surge con cada experiencia.

4. La experiencia del maestro ignorante

La historia de la pedagogía tiene ciertamente sus extravagancias. Y éstas, por lo que revelaron de las extrañezas mismas de la relación pedagógica, han sido a menudo más instructivas que sus proposiciones razonables. Pero, en el caso de Joseph Jacotot, se trata de otra cosa que de un artículo más en el gran almacén de las curiosidades pedagógicas. Se trata de una voz única que, en un momento clave en la constitución de los ideales, prácticas e instituciones que gobiernan nuestro presente, hizo oír una disonancia inaudita (...) una disonancia que hay que olvidar para continuar edificando escuelas, programas y pedagogías, pero que quizá hay que volver

a escuchar, en ciertos momentos para que el acto de enseñar no pierda nunca del todo la conciencia de las paradojas que le dan sentido. (Ranciére 2002: Prefacio)

De esta manera da inicio Jacques Ranciére al prólogo de su clásico libro *El Maestro Ignorante*. En él relata la experiencia vivida por Joseph Jacotot más de un siglo antes mientras ejercía como profesor en la Universidad de Lovaina. Lo que allí acontece, dice Ranciére, es una aventura intelectual propiciada por una experiencia inesperada: él no sabe hablar ni comprende flamenco (lengua materna de sus alumnos) y sus alumnos no saben hablar ni comprenden el francés (lengua materna de Jacotot); la base de la educación se encuentra aquí socavada: no pueden comunicarse porque hablan distintos idiomas. Sin embargo, aparece un recurso que cambia por completo la situación. A través de una versión bilingüe del *Telémaco*, sus alumnos logran aprender sin que él les explique nada dando paso al devenir de una experiencia que cuestiona la lógica de la explicación.

A partir de allí, Ranciére, desprende la siguiente afirmación: sólo se aprende a través de la experiencia sin necesidad de explicación alguna, y en consecuencia, sólo a través de la experiencia individual es posible lograr la emancipación intelectual. Inversamente, quién imparte una educación basada en la explicación, lejos de generar pensamiento emancipado, embrutece.

Por lo tanto, aquel profesor que desee promover dicha emancipación en sus alumnos, deberá abandonar sus saberes consagrados y dar lugar a ese “no-saber”, siempre generador de pensamiento reflexivo e indagador tan característicos de la actitud filosófica, al mismo tiempo que deberá actualizar la experiencia del maestro ignorante, para a través de ella visibilizar lo que de irracional hay en el acto educativo, y que es su mismo sentido.

5. Conclusión

Podríamos entrever, a partir del relato de Ranciére, que la figura del maestro ignorante al ser un maestro desposeído de certezas, que rechaza la explicación que produce comprensión en sus alumnos para que estos aprendan desde la incertidumbre y la experiencia, y que por lo tanto, promueve una relación con el saber desde el

interrogante, se asemeja a la figura del filósofo que propone Merleau-Ponty. La nueva filosofía en Merleau-Ponty no tendría como objetivo la explicación de certezas dadas fijas sino el constante cuestionamiento de las mismas. Si no hay certezas ha ser transmitidas es porque, como dice Merleau-Ponty, la existencia del mundo y la nuestra se presentan como contingentes.

De igual modo, podemos interpretar que esta concepción de contingencia en la realidad lo plantea Larrosa al invitarnos a establecer una nueva relación con el saber. El saber no es un conjunto de verdades eternas y universales susceptibles de ser transmitidas, tal y como desde la concepción técnica de la educación se entiende, sino que el saber debe ser “saber de algo que nos pasa”, y por lo tanto, al ser individual será contingente.

Hemos visto, mediante un sucinto estudio de las líneas de pensamiento de Larrosa, Merleau-Ponty y Rancière, de qué manera tanto la filosofía como la educación, se nos presentan de manera paradójica, razón que nos provoca a concebir a ambas a partir de nuevos paradigmas. Pensar una nueva educación, pensar una nueva filosofía, este es el lema de los autores aquí desarrollados.

Referencias bibliográficas

- Merleau-Ponty, M (2003) *El mundo de la percepción*, Buenos Aires, FCE.
- Merleau-Ponty, M (2006) *Elogio de la Filosofía*, Bs. As. , Nueva Visión.
- Larrosa, J, (2003a) “Experiencia y Pasión” en *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*, Barcelona, Laertes.
- Larrosa, J, (2003b) “Saber y Educación” en Houssaye, J (comp.) *Educación y Filosofía. Enfoques Contemporáneos*, Bs. As, Eudeba.
- Rancière, J, (2002) *El Maestro Ignorante*, Barcelona, Laertes.

Apropiación y crítica feminista del cuerpo vivido merleau-pontiano en la obra de Iris Marion Young

Verónica Meske (UNMDP)

La presente comunicación aborda la lectura realizada por la filósofa y teórica política norteamericana Iris Marion Young del concepto de *cuerpo vivido* de Maurice Merleau-Ponty. Se analizará la apropiación crítica que ofrece Young de este concepto en sus trabajos dedicados al análisis de la experiencia corporal femenina. Pretende contribuir al estudio de la influencia ejercida por la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty en la constitución de la corporalidad como objeto de interés por parte de la teoría feminista y su vinculación con el desarrollo de la teoría performativa del género.

Si bien hasta la década de los 80's el cuerpo continuó ocupando un lugar marginal para el feminismo académico norteamericano, apareciendo sólo implícitamente en su producción teórica (Howson; 2005 - Young; 2005), a partir de esta década la teoría feminista comenzará a atender a la necesidad de brindar una teoría sobre el cuerpo capaz de dar cuenta de la subjetividad como corporizada y generizada, a fin de analizar la relación de los cuerpos con el estatus social de las mujeres. Comenzará entonces a tematizar explícitamente la corporalidad, con el objetivo de alcarar y confrontar las construcciones culturales de la diferencia sexual (Lennon; 2010). Se advierte una proliferación de análisis filosóficos feministas del cuerpo, basados en métodos teóricos derivados de la filosofía continental. Si bien la teoría postestructuralista será hegemónica dentro del feminismo durante la década de los 80's, en los 90's se asiste a una revalorización de la fenomenología existencialista francesa de Simone de Beauvoir, y un esfuerzo por conciliar su pensamiento con la obra de Merleau-Ponty (Young; 2005 - Moi; 1999-Bach; 2010).

Algunas teóricas feministas retomarán la fenomenología para analizar la corporalidad, vinculando el *cuerpo vivido* a la diferencia sexual. Adoptarán el punto de vista de la experiencia vivida, concibiendo al sujeto como unidad existencial, conciencia corporizada y situada; señalando el carácter constitutivo de la diferencia sexual para el ser-en-el-mundo (Alcoff; 1999 - Grosz; 1993 - Moi; - Weiss; 1999 - Diprose; 1994 - Heinämaa; 2003). Como consecuencia, tendrá lugar una revisión y reedición de

aquellos pocos trabajos feministas pertenecientes a la tradición fenomenológica de finales de los 70's, como el de Sandra Lee Bartky (1976), dedicado a la descripción fenomenológica de la conciencia feminista, y de Iris Marion Young (1977), centrado en el análisis de la experiencia corporal femenina.

El texto escrito en 1977 de Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl: a Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality* (2005) se convertirá en un clásico para la tradición de estudios feministas sobre el cuerpo. Se trata de un trabajo pionero en la tematización del movimiento corporal dentro del feminismo. Ejerció una gran influencia sobre pensadoras ampliamente reconocidas dentro de este campo de estudio, como Judith Butler, Susan Bordo y Elizabeth Grosz, entre otras. En este trabajo Young continúa la línea de pensamiento sobre la corporalidad de la filosofía fenomenológica francesa, de la cual recupera principalmente las obras de Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir.

Iris Marion Young reconoce a Merleau-Ponty el haber dado un paso revolucionario dentro de la tradición fenomenológica, al teorizar la conciencia en sí misma como corporizada. Retomando las explicaciones de la relación entre el *cuerpo vivido* y el mundo que ofrece Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (2000), teorizará sobre la corporalidad femenina con la intención explícita de evitar conceptualizar al cuerpo desde una metafísica de tipo dualista. Su tesis sostiene que la explicación de la relación del cuerpo con su mundo tal como es desarrollada en *Fenomenología de la Percepción* por Merleau-Ponty, se aplica a cualquier existencia humana en un sentido general, pero que a un nivel más específico existe un estilo particular de comportamiento corporal que es típico de la existencia femenina y que presenta modalidades particulares de la existencia del cuerpo en el mundo. En este sentido, la apropiación que realizará Young del *cuerpo vivido* de Merleau-Ponty se encuentra mediada por la crítica que ya le había realizado Simone de Beauvoir, por universalizar la experiencia corporal masculina como modelo de la conciencia corporizada, desatendiendo el carácter constitutivo de la diferencia sexual respecto del *ser-en-el-mundo* (Young; 2005: 7).

De la obra de Simone de Beauvoir, retoma la noción de *situación* tal como es formulada en *El Segundo Sexo* (2005), con el objetivo de dar cuenta de la relación de la corporalidad con la especificidad de ciertos estatus sociales, políticos y económicos de las mujeres. También recuperando argumentos de Simone de Beauvoir, discute la tesis

esencialista que explica las diferencias en el comportamiento corporal de hombres y mujeres como basadas en diferencias fisiológicas y atribuyéndolas a una esencia natural femenina. Al igual que ella, sostiene:

Cada existencia humana se encuentra definida por su situación; la existencia particular femenina no se encuentra menos definida por los límites históricos, culturales, sociales y económicos de su situación. Reducimos la condición de la mujer a la inteligibilidad si la explicamos apelando a alguna esencia natural e histórica femenina ⁸⁸

La negación de una esencia femenina común, sin embargo, no conduce necesariamente para Young a un nominalismo que niegue las diferentes experiencias y comportamientos de hombres y mujeres:

A pesar de que no existe una esencia femenina eterna, existe una base común que sustenta cada existencia femenina individual en el presente estado de educación y costumbre⁸⁹

De este modo, la adopción de la noción de *situación* va a establecer también los límites de su propia teoría, a la que concibe como una descripción de ciertas formas observables en las que las mujeres se comportan típicamente en las sociedades occidentales industrializadas y urbanizadas. Aunque presentan un grado de generalidad, estas descripciones carecen de universalidad. Tienen el objetivo de evidenciar normas de comportamiento transmitidas culturalmente, las cuales determinan una experiencia corporal típicamente femenina, más que de proponer una experiencia única y homogénea de la corporalidad por parte de todas las mujeres (Young; 2005:30).

Por otro lado, a fin de realizar una descripción de las modalidades de comportamiento corporal femenino, Iris Marion Young adopta la explicación que ofrece Simone de Beauvoir de la existencia femenina en las sociedades patriarcales como definida por una tensión básica entre *inmanencia* y *trascendencia*. Si para de Beauvoir la mujer, marcada por su sexo, era definida como *lo otro*, objeto opuesto al hombre, sujeto

⁸⁸ "Every human existence is defined by its situation; the particular existence of the female person is no less defined by the historical, cultural, social and economic limits of her situation. We reduce women's condition simply to unintelligibility if we "explain" it by appeal to some natural and ahistorical feminine essence" (Young; 2005: 29)

⁸⁹ "Even though there is no eternal feminine essence, there is a common basis which underlies every individual female existence in the present state of education and custom" (Young; 2005: 29)

trascendente responsable de su heterodesignación, la corporalidad femenina era experimentada inevitablemente como *inmanencia* (de Beauvoir; 1949). Para Young, ésta se caracterizará por ser una vivencia contradictoria, ubicada en la misma tensión entre *inmanencia* y *trascendencia* (Young; 2005).

Iris Marion Young analizará estas modalidades partiendo de la observación del comportamiento corporal femenino, centrándose en acciones que requieren la orientación del cuerpo como una totalidad hacia la realización de un propósito o tarea definida. Esta elección se encuentra basada en la convicción por parte de Young, derivada de Merleau-Ponty, de que la orientación del cuerpo como una unidad hacia las cosas y su entorno define su relación con el mundo, y por lo tanto considera que este tipo de movimiento corporal resulta particularmente revelador de las estructuras de la existencia femenina (Young; 2005: 30-31). Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción* (2000) localiza la subjetividad en el *cuerpo vivido*, al que otorga el estatus ontológico que los pensadores anteriores a él atribuyeron sólo a la conciencia: el de la *trascendencia*. La orientación del cuerpo hacia la acción, y sobre y en su entorno, constituye para Merleau-Ponty el primer acto de significación. El cuerpo es el primer locus de la intencionalidad, y el acto intencional más primordial es el movimiento del cuerpo orientándose a sí mismo *en relación a* y moviéndose dentro de su entorno. En este sentido, hay un mundo para un sujeto solo mientras haya un cuerpo que tenga las capacidades para acercarse, alcanzar y apropiarse de su entorno en la dirección de sus intenciones (Merleau-Ponty; 2000).

Retomando a Merleau-Ponty, Young intentará describir las diferencias en la realización de tareas físicas que requieren coordinación muscular entre personas de distinto sexo, a fin de identificar las modalidades típicas de comportamiento motriz propias de la corporalidad femenina (Young, 2005). Ella sostiene que la diferente ejecución de estas tareas entre hombres y mujeres no tiene que ver con la fuerza muscular, sino con el modo en que personas de distinto sexo orientan el cuerpo al ejecutarlas: una modalidad que es aprendida culturalmente. Señala, por ejemplo, que las mujeres tienden a no comprometer la totalidad de sus cuerpos en la realización de tareas físicas con la misma naturalidad que los hombres. En el caso de arrojar objetos, indica que las mujeres con frecuencia solemos fallar al no afirmarnos en el suelo o tendemos a concentrar nuestros esfuerzos en aquellas partes del cuerpo que se encuentran en general más conectadas inmediatamente con la realización de la tarea -

los brazos y los hombros en el ejemplo mencionado - sin utilizar otras partes del cuerpo, como podrían ser las piernas. En otro ejemplo que ofrece, sostiene que al destapar o girar algún objeto, concentramos nuestros esfuerzos en la mano y en la muñeca, sin utilizar el hombro. Para Young estos ejemplos pueden extenderse a una gran cantidad de actividades. Afirma que no existe solo un estilo típico de arrojar como una chica: hay un estilo típico de correr como una chica, nadar como una chica, golpear como una chica (Young; 2005: 33). Su tesis identifica en estos estilos tres modalidades específicas que hacen a la motricidad corporal típicamente femenina.

A la primera de estas modalidades Young la denomina *Trascendencia ambigua*. Siguiendo a Merleau-Ponty, entiende que todo *cuerpo vivido* es una trascendencia ambigua, porque el cuerpo es una inmanencia natural y material. Sin embargo, sostiene que el cuerpo vivido en su trascendencia se mueve hacia el exterior, hacia el mundo, en una acción que posee una direccionalidad continua. La existencia corporal femenina se caracteriza por ser una trascendencia ambigua, dado que en ella el movimiento del cuerpo vivido en su acción sobre el mundo no se da de forma continua, sino que es interrumpida a menudo por dudas o indecisiones sobre la ejecución corporal de la acción (Young; 2005: 36). De este modo, la corporalidad femenina vincula simultáneamente la inmanencia en una misma acción. Mantiene superpuesta la inmanencia en las mismas acciones que realiza sobre el mundo:

Más que simplemente comenzar en la inmanencia, la existencia corporal femenina permanece en la inmanencia o, mejor aún, se encuentra revestida por la inmanencia, incluso cuando se mueve hacia el mundo en movimientos de agarrar, manipular, etc.⁹⁰

La segunda modalidad de la motricidad femenina descrita por Young es la *intencionalidad inhibida*. Young sostiene que Merleau-Ponty, al localizar la intencionalidad en la motricidad corporal, entiende que las posibilidades que se dan a la acción dependen del modo y los límites de un *yo puedo* propio del cuerpo vivido (Young; 2005: 37). A pesar de esto, Young observa que la existencia femenina frecuentemente no entabla una relación corporal con su entorno proyectando sus posibilidades de acción a través de un *yo puedo*. Ella observa que las mujeres en su

⁹⁰ "Rather than simply beginning in immanence, feminine bodily existence remains in immanence or, better, is overlaid with immanence, even as it moves out toward the world in motions of grasping, manipulating, and so on." (Young; 2005: 36)

comportamiento corporal tienden a considerar tareas sencillas en relación a sus capacidades físicas reales, como si estuvieran más allá de sus posibilidades, incluso antes de iniciarlas. De este modo, Young sostiene que la motricidad femenina se caracteriza por perseguir un proyecto a partir de un *yo puedo*, pero finaliza su acción con un *no puedo* autoimpuesto (Young; 2005: 36). Young sostiene, entonces, que si bien para todo cuerpo vivido el mundo aparece como poblado de resistencias correlativas a sus propios límites y frustraciones; en el caso de la intencionalidad inhibida como modalidad de la motricidad femenina, se proyecta la intención de ejecutar una acción, se organiza y unifica la actividad corporal hacia su realización; pero al mismo tiempo las mismas posibilidades que aparecen como correlativas a las intenciones se presentan como un sistema de frustraciones e indecisiones. El comportamiento corporal femenino, de esta manera, proyecta las posibilidades de la acción, proyecta un *yo puedo*, pero lo hace meramente como las posibilidades de alguien, no verdaderamente como posibilidades propias, y en consecuencia proyecta un *no puedo* (Young; 2005: 37).

Finalmente, la tercera modalidad del comportamiento motriz femenino que identifica Young se trata de la *unidad discontinua*. En este punto, retoma nuevamente a Merleau-Ponty y sostiene que al proyectar una acción, el cuerpo otorga unidad al entorno y se unifica a sí mismo. El movimiento del cuerpo y su orientación organiza su entorno como una extensión continua de su propio ser; y en el mismo acto por el cual el cuerpo sintetiza su entorno, se sintetiza a sí mismo (Merleau-Ponty; 2000). Sin embargo, en aquellas acciones en que Young identifica que las mujeres tienden a localizarse en solo una parte del cuerpo, dejando el resto del cuerpo relativamente inmóvil, se establece una discontinuidad entre estas distintas partes corporales (Young; 2005:38). De este modo, concluye, la intencionalidad inhibida como modalidad corporal, en tanto desconexión entre la intención y la realización de la acción, conduce a una interrupción de la misma continuidad de la unidad del cuerpo vivido en relación a sí mismo y con su entorno.

Estas tres modalidades contradictorias de la motricidad femenina se originan para Young en el hecho de que en la existencia femenina, el cuerpo frecuentemente aparece a la vez como sujeto y objeto para sí mismo, y en referencia al mismo acto (Young; 2005:39). Si para Merleau-Ponty para que el cuerpo exista como una presencia trascendente, no ha de existir como un mero objeto, es decir, si como sujeto, el cuerpo

vivido no se proyecta sobre si mismo, sino sobre las posibilidades del mundo; la existencia corporal femenina se caracteriza por ser auto-referencial, en tanto la mujer se toma a si misma como un objeto de la acción más que como su fuente o motivo, y no siente que la realización de su acción se encuentre totalmente bajo su control. Su atención se encuentra dividida entre la acción que debe ser realizada y el cuerpo, como objeto al que debe manipular para reorientarla. Al mismo tiempo, en tanto sujeto, la mujer se posiciona en relación a su acción como observadora más que como su motivo. De este modo, si bien cualquier cuerpo existe como una cosa material al mismo tiempo que como un sujeto trascendente; Young sostiene que en la existencia corporal femenina, el cuerpo es experimentado como una cosa que es otra respecto de ella, una cosa que es como otras cosas en el mundo. De este modo, se mantiene enraizada en la inmanencia y a distancia respecto de su cuerpo (Young; 2005: 39).

Finalmente, Young sostiene que estas modalidades del comportamiento motriz femenino tienen sus correlatos en modalidades espaciales típicamente femeninas. Si el espacio fenoménico, al que Merleau-Ponty distingue en *Fenomenología de la Percepción* (2000) del espacio objetivo, emerge de la motricidad y las relaciones vividas del espacio son generadas por las acciones de los cuerpos y las relaciones intencionales que esas acciones constituyen; y si hay modalidades particulares de la motricidad corporal femenina: entonces, sostiene Young, existen también modalidades particulares de la espacialidad femenina (Young, 2005: 39).

La existencia femenina vive el espacio como encerrado o limitado, como teniendo una estructura dual, y la mujer se experimenta a sí misma como posicionada en el espacio⁹¹

En primer lugar, sostiene que el espacio que está físicamente disponible para el cuerpo femenino frecuentemente es mayor que aquel que usa y habita. La existencia femenina parece mantener un cerco existencial entre ella y el espacio que la rodea, de modo que el espacio que le pertenece y está a su alcance para su manipulación se encuentra constreñido, y el espacio que se encuentra más allá no está habilitado para su movimiento (Young, 2005: 39).

⁹¹ "Feminine existence lives space as enclosed or confining, as having a dual structure, and the woman experiences herself as positioned in space" (Young; 2005: 39)

En segundo lugar, desde la lectura de Merleau-Ponty, entiende que la unidad corporal en sus acciones crea una conexión, un nexo inmediato entre el cuerpo y el espacio exterior. Cada instante del movimiento instituye su propio espacio, y particularmente el primero de ellos, al ser activo e iniciativo, instituye el nexo entre el aquí y el allá. En la existencia femenina, concluye, la proyección de un espacio cerrado escinde la continuidad entre el *aquí* y el *allá*. Existe una doble espacialidad, en tanto el espacio del aquí, en el cual yo habito con mis posibilidades corporales, es distinto del espacio de allá, separado de las posibilidades de mi cuerpo y del espacio cerrado del aquí. En espacio del allí, la existencia femenina proyecta posibilidades en el sentido de comprender que *alguien* podría moverse en él, pero no en el sentido de *yo podría moverme en él*. De este modo, el espacio del allí existe para la existencia femenina, pero solo como aquel hacia el que ella ve más que en el que se mueve (Young, 2005: 40).

La tercera y última modalidad de la espacialidad femenina identificada por Young es aquella en la que el cuerpo se experimenta a sí mismo como posicionado en el espacio. Para Merleau-Ponty el cuerpo es el objeto originario que constituye el espacio: no habría espacio sin un cuerpo. En tanto origen y sujeto de las relaciones espaciales, el cuerpo no ocupa una posición equivalente e intercambiable a la de las posiciones ocupadas por los objetos. Porque el cuerpo vivido no es un objeto, no se puede decir que exista en el espacio así como el agua existe en un vaso. La palabra *aquí* aplicada al cuerpo no se refiere a una determinada posición en relación a otras posiciones o coordenadas externas, sino al trazado de las primeras coordenadas por parte del cuerpo al iniciar una acción (Merleau-Ponty:2000). En este sentido, para Young, la espacialidad femenina se caracteriza por ser contradictoria: la existencia corporal femenina activamente constituye el espacio y es la coordenada original que unifica el campo espacial y proyecta las relaciones espaciales y las posiciones de acuerdo a sus intenciones, pero al mismo tiempo en tanto que su motricidad es vivida como ligada a la inmanencia, la espacialidad corporal es vivida como constituida. La existencia corporal femenina se vive a sí misma como un objeto, para ella su cuerpo existe *en* el espacio, dado que se encuentra posicionado por un sistema de coordenadas que no tiene su origen en sus propias capacidades intencionales (Young; 2005:41).

Esta descripción de las modalidades de la motricidad y la espacialidad corporal típicamente femenina que ofrece Young, constituye un antecedente que ejercerá gran

influencia en la elaboración de la concepción del género como performance, basada en la teoría de los actos de la filosofía fenomenológica existencialista. Aquí lo femenino no aparece como una identidad estable, sino como una identidad instituida por una serie de performance reiteradas que siguen normas generales de comportamiento. La obra de Young posibilita pensar que no somos un género, ni tenemos un género, sino que lo interpretamos mediante la adopción de determinadas normas de comportamiento corporal, entre las cuales la motricidad en la realización de acciones y la experiencia de la espacialidad constituyen casos paradigmáticos.

Young va a revisar estas modalidades de la motricidad y la espacialidad en trabajos posteriores. En su trabajo dedicado a la descripción del cuerpo vivido en el embarazo (Young; 1983), la concepción que propone del sujeto de la experiencia como descentrado la conducirá a criticar la fenomenología corporal de Merleau-Ponty, ya no solo por no atender a la diferencia sexual, sino por su concepción del sujeto como unificado. Se dirigirá a la distinción misma entre los conceptos de *trascendencia* e *inmanencia* y señalará que el uso de este lenguaje se mantiene dentro de los límites de la metafísica dualista. Sin embargo, más allá de las críticas y reformulaciones que va a realizar tanto a Merleau-Ponty como a sus propios trabajos basados en su teoría, resulta importante destacar que esta apropiación por parte de Young del pensamiento de Merleau-Ponty, le permitió desarrollar una concepción del género e inaugurar la investigación sobre la experiencia motriz y espacial de la corporalidad como un campo fructífero para la indagación feminista. Estas líneas de investigación serán continuadas en el terreno de la teoría de la danza, la teoría de la performance y, principalmente, por la teoría performativa del género de Judith Butler y el feminismo corporal de Elizabeth Grosz y Moira Gatens.

Referencias bibliográficas

- Alcoff, Linda Martin. (1999) "Merleau-Ponty y la Teoría Feminista de la Experiencia" *Mora*, 122-138. / (2000) "Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience" en L. Fisher y E. Lester, *Feminist Phenomenology*, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- Bach, Ana María (2010) *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*.
- Beauvoir, Simone de (1949) *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2005.

- Diprose, Rosalyn (1994). *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment and Sexual Difference*. Londres, Routledge.
- Ferguson, Ann; Nagel, Mechthild. (2009) *Dancing with Iris. The philosophy of Iris Marion Young*. New York, Oxford university Press.
- Grosz, Elizabeth (1994) *Volatile Bodies. Towards a corporeal feminism*. Bloomington, Indiana University Press.
- Heinämaa, Sara (2003) "Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir". Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Howson, Alexandra (2005) *Embodying Gender*. Londres, SAGE Publications.
- Lennon, Kathleen, "Feminist Perspectives on the Body" en Edward N. Zalta. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/feminist-body/>>.
- Levin, Julia. (2008) *Bodies and Subjects in Merleau-Ponty and Foucault: Towards a Phenomenological/Poststructuralist Feminist Theory of Embodied Subjectivity*. The Pennsylvania State University. College of the Liberal Arts.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- Moi, Toril (1999) *What is a Woman? And Other Essays*. Oxford, Oxford University Press.
- Varsterling, Verónica. (2003) "Body and Lenguaje: Butler, Merleau Ponty and Lyotard on the Speaking Embodied Subject" *International Journal of Philosophical Studies*. 11 (2), 205-223.
- Young, Iris Marion (2005) *On Female Body Experience. Throwing Like a Girl and Other Essays*. New York, Oxford University Press.
- Weiss, Gail. (1999) *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. NY, Routledge.

El Cogito como proyecto: aportes para una comprensión de la autoconciencia reflexiva como proyecto subjetivo en Merleau Ponty y Simone Weil

María de las Mercedes Miguel (Universidad Católica Argentina)

1. Introducción

La cuestión de la corporalidad aflora en varios textos de Simone Weil de un modo aparentemente fragmentario y asistemático pero no por esto improvisado: muchas de sus afirmaciones parecen presuponer una teoría de la corporalidad de carácter fenomenológico. La explicitación de esa teoría y de los elementos fenomenológicos presentes en su pensamiento, podrían abrir las puertas a una reinterpretación de su obra como un corpus continuo y coherente de una riqueza que la actual clasificación de sus obras no permite apreciar.

En el presente trabajo nos propondremos identificar algunos elementos fenomenológicos presentes en *Ciencia y percepción en Descartes*⁹², de Weil, a la luz de los desarrollos de Merleau Ponty en su apartado *El Cogito*, en *Fenomenología de la percepción*.⁹³ No pretendemos establecer una interpretación cerrada, definitiva y unificadora de los desarrollos de uno y otro autor. Deseamos, más bien, invitar a la búsqueda de los vínculos presentes en su pensamiento en una búsqueda genuina que creemos compatible con el espíritu de ambos.

Para comenzar, expondremos la crítica al dogmatismo científico compartida por ambos autores, en el caso de Weil, con fines emancipatorios y democratizadores, y en el caso de Merleau Ponty, con el fin de reivindicar otras formas de acceso al conocimiento. Ambos coinciden en que la forma de combatir el dogmatismo científico es reivindicar la percepción sensible a través de la reflexión en primera persona. Luego procederemos a explicar el concepto de *Cogito tácito*, que da cuenta de la imbricación corporalidad mundo, la intencionalidad y la imbricación sujeto-objeto. Finalmente, explicaremos el concepto de duda como acto y el paso a la existencia efectiva, para abrir finalmente a la interpretación del *Cogito* como proyecto.

⁹² Weil, Simone, 2006, "Ciencia y percepción en Descartes", en Simone Weil, *Sobre la ciencia*, Buenos Aires: El cuenco de plata, pp. 11-94.

⁹³ Merleau Ponty, Maurice, 1957, "El Cogito", en Maurice Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*, México: FCE, pp. 405-448.

2. La crítica al dogmatismo científico y la reivindicación de la percepción sensible

Simone Weil y Merleau Ponty tienen en común, en primera instancia, su crítica al dogmatismo científico. Esta crítica no apunta a la negación de la ciencia o a desestimar la necesidad de que exista. Muy por el contrario, pretende volver a poner en cuestión la legitimidad de la percepción sensible como modo de acceso al conocimiento, declarando que no hemos de olvidar que, al fin y al cabo, es en ella donde tiene sus orígenes la ciencia. Es así que en su conferencia *El mundo percibido y el mundo de la ciencia*⁹⁴, Merleau Ponty afirma que el hecho percibido no puede deducirse de una serie de leyes a las que se considere como un todo cerrado y definitivo sino que debe entenderse que “es la ley precisamente una expresión aproximada del acontecimiento físico y deja subsistir su opacidad”⁹⁵. A este respecto, en *Ciencia y percepción en Descartes*, Simone Weil sostiene que la ciencia, habiéndose purificado de todo conocimiento intuitivo, ha llegado a referirse sólo a combinaciones de puras relaciones. No deja de ser necesario, no obstante, que esas relaciones tengan algún contenido y ese contenido ha de encontrarse en la experiencia. Así, “la física no haría más que expresar, mediante signos adecuados, las relaciones que se encuentran entre los datos de la experiencia.”⁹⁶

Por otra parte, en los textos recién mencionados, tanto Weil como Merleau Ponty critican que a partir de Descartes se ha establecido una marcada distinción en la que se les atribuye a los datos sensibles el carácter de ilusorios y a la ciencia el poder de hacer que nuestra inteligencia penetre en la realidad. Merleau Ponty destaca que para Descartes la percepción es un comienzo de ciencia confusa y su relación con la ciencia es la de la apariencia con la realidad. Bajo este criterio, sólo la inteligencia nos permitiría conocer la verdad del mundo. Simone Weil no le atribuye esta distinción directamente a Descartes, sino a algunos de sus seguidores, que “concuerdan en

⁹⁴ Merleau Ponty, Maurice, 2002, “El mundo percibido y el mundo de la ciencia”, en Maurice Merleau Ponty, *El mundo de la percepción*, México: FCE, 2002, pp. 9-15.

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 14.

⁹⁶ *Ibid.*, pág. 15.

distinguir la extensión inteligible de aquella otra extensión que está arrojada como un manto sobre las cosas y no le habla más que a la imaginación.”⁹⁷

Ahora bien, la crítica de ambos autores no es, como ya dijimos a la ciencia, sino al dogmatismo científico, a la idea de que la ciencia puede “llegar mediante el ejercicio de una inteligencia pura y no situada a un objeto puro de toda huella humana y tal como Dios lo vería”⁹⁸, consolidándose como un saber absoluto. Ese dogmatismo no se limita a la postura o la convicción que los científicos tengan en cuanto a los alcances de la ciencia. Hay otro término de la relación que es el que en última instancia legitima a la ciencia, a saber: el común de los hombres. A modo de introducción a *Ciencia y percepción en Descartes*, Weil describe el siguiente escenario:

La humanidad empezó como empiezan todos los hombres, sin tener ningún conocimiento salvo la conciencia de sí y la percepción del mundo. (...) Lo que explica que la búsqueda de la verdad haya podido y pueda presentar algún interés es que el hombre no empieza por la ignorancia, sino por el error. Fue así que los hombres, limitados a la interpretación inmediata de las sensaciones, nunca se contentaron con ello; siempre presintieron un conocimiento más elevado, más seguro, privilegio de algunos iniciados; creyeron encontrar el pensamiento superior en algunos hombres que les parecieron divinos y a quienes convirtieron en sus sacerdotes y sus reyes.(...) Así, el correcto presentimiento de un conocimiento más seguro y más elevado que aquel que depende de los sentidos hizo que todos renunciaran a sí mismos, se sometieran a una autoridad y reconocieran como superiores a quienes no tenían otra ventaja sobre ellos que reemplazar un pensamiento incierto por un pensamiento loco.

El mayor momento de la historia, así como hay un gran momento en cada vida, fue la aparición del geómetra Tales, que renace en cada generación de escolares. Hasta entonces la humanidad no había hecho más que sentir y conjeturar; desde el momento en que Tales (...) inventó la geometría, empezó a saber. Tal revolución, la primera de las revoluciones, la única, destruyó el imperio de los sacerdotes. ¿Pero cómo lo destruyó? ¿Qué nos dejó en su lugar?⁹⁹

El carácter dogmático no ya de la ciencia sino de cualquier saber que pretenda presentarse al común de los hombres como absoluto, no se funda, justamente en esa pretensión sino en la adhesión ciega de esa masa crítica de personas a las doctrinas y la autoridad de los ‘sabios’. Curiosamente, la pregunta por la verdad, y la necesidad de

⁹⁷ Weil., op.cit., 2006, pág.21.

⁹⁸ Merleau Ponty, op.cit., 2002, pág.14.

⁹⁹ Weil, op.cit., 2006, pp. 11-12.

un conocimiento más certero surgen de la experiencia del límite contenida en el error, experiencia personal e intransferible. ¿Por qué habríamos de delegar ciegamente esa búsqueda a otros? La cuestión aquí es “saber si debo someter la conducción de mi vida a la autoridad de los sabios o sólo a las luces de mi propia razón; o más bien, dado que únicamente a mí me corresponde decidir sobre esta cuestión, si la ciencia me traerá libertad o unas cadenas legítimas”¹⁰⁰. En pos de esa elucidación, la autora se propone reconciliar la ciencia con la percepción sensible, postulando un pensador ficticio cartesiano. Ser cartesiano es, según Weil, “dudar de todo y luego examinar todo por orden, sin creer en nada más que en el propio pensamiento, en la medida en que sea claro y distinto, y sin concederle el más mínimo crédito a cualquier autoridad, ni siquiera a la de Descartes.”¹⁰¹ ‘Ser cartesiano’ no es, entonces, una cuestión de contenido. Es una cuestión de forma. Forma que asume Merleau Ponty al afirmar que ha encontrado en el *Cogito* una verdad eterna que se transparenta a través de los textos de Descartes, que sólo puede ser vivificada y resignificada a través de una experiencia reflexiva en primera persona.

Hacia el final de sus desarrollos sobre el *Cogito* en *Fenomenología de la percepción* Merleau Ponty reafirma que no podemos pretender, como lo hace el pensamiento clásico, explicar las apariencias concordantes y el sentido y la dirección comunes que adquieren gran parte de las vivencias colectivas, a través de la idea de un mundo en sí o un espíritu absoluto, ya que este no podría jamás resultarnos más claro que el espíritu finito a través del cual lo pensamos.

Se trata, entonces, de invitar al hombre a reapropiarse de su experiencia del mundo, para lo cual es necesario que reconstruya, resignifique y redireccione su experiencia originaria.

3. *Cógitto Tácito: Subjetividad indeclinable*

Para realizar este camino debemos recurrir a una experiencia fundante y pre lingüística a la que Merleau Ponty define como *Cogito tácito*. Este concepto da cuenta de una vivencia de mí mismo que acompaña todas mis percepciones sin que la haga necesariamente presente a través de la objetivación. El *Cogito* efectuado por Descartes

¹⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 13-14.

¹⁰¹ *Ibíd.*, pág. 45.

es, según Merleau Ponty, un *cogito hablado*¹⁰² que no alcanza su cometido de caracterizar la propia vida como indubitable, porque al hacer uso del lenguaje para describirlo pretende objetivar y fijar esta existencia a la que le es propio escapar a toda objetivación y fijación. Según el autor la intención de Descartes de dar cuenta de ese *Cogito* es válida y de hecho responde a una realidad constatable una y otra vez en primera persona, pero al intentar agotarla en el lenguaje pierde de vista el hecho de que hay una estructura que posibilita, justamente, la expresión hablada del *Cogito*. Aquella realidad latente e inobjetivable de la que se pretende dar cuenta al describir el *Cogito*, entendiéndolo como certeza absoluta de la propia existencia, es a lo que se refiere Merleau Ponty con el término *Cogito tácito*. Es así que "...no podría ni siquiera leer el texto de Descartes, si no estuviera, antes de toda palabra, en contacto con mi propia vida y con mi propio pensamiento, y si el *Cogito* hablado no encontrara en mí un *Cogito tácito*".¹⁰³

Antes de hacer mención explícita del *Cogito tácito*, Merleau Ponty afirma que si el enunciado *Cogito, ergo sum* tiene algún sentido para cada uno de nosotros cada vez que se lo enuncia, lo tiene porque esa vivencia de mí mismo es una certeza presente incluso antes de que pueda conceptualizarla verbalizarla y es a partir de ella que doy aquel por verdadero. No podemos pretender agotar el *Cogito* en la conciencia que tenemos de él, como si con ello pudiéramos disponer de la autoconciencia como objeto, porque esta actitud olvida el hecho de que hay un movimiento de la conciencia que efectúa esa objetivación y que siempre le será esquiva. El *Cogito* y más específicamente el *Cogito tácito*, no puede ser superado por sus objetos y mucho menos por la pretensión ingenua de hacer de sí mismo su objeto.

Simone Weil describe un estadio previo a la conciencia y verbalización de la experiencia perceptiva, a través de aquel pensador ficticio mencionado anteriormente, acercándonos al *Cogito tácito* mediante una descripción estrictamente ligada a la corporalidad y a la sensibilidad. Dice Weil:

Estoy en el mundo; es decir que siento que dependo de algo ajeno que a su vez siento que depende más o menos de mí. De acuerdo a que sienta que esa cosa ajena me somete o se me somete, siento placer o dolor. Todos los objetos que nombre, el cielo, las nubes, el viento, las piedras, el sol, son

¹⁰² Merleau Ponty, op.cit., 1957, pág. 441.

¹⁰³ *Ibid.*, pág.407.

para mí ante todo placeres en la medida en que me manifiestan mi propia existencia; dolores en la medida en que mi existencia encuentra en ellos su límite.(...)

No puedo decir: esta espina me hace doler el dedo, ni tampoco: me duele el dedo, ni siquiera: me duele. Apenas le doy un nombre a lo que siento, como lo había visto Protágoras, digo más de lo que puedo saber.¹⁰⁴

Este último párrafo da cuenta de lo siguiente: dada una experiencia primaria de placer o de dolor en la que me siento tan intrínsecamente aunado con el mundo y separado de él, la conceptualización o verbalización de esas sensaciones implica un acto en un punto metacognitivo (y decimos esto refiriéndonos estrictamente a esta primera instancia), que da cuenta de ellas pero no las agota. En una instancia previa al uso del lenguaje, “conocer un sueño es soñarlo; conocer un sufrimiento es sufrirlo; conocer un placer es gozarlo. Todo está en un mismo plano”¹⁰⁵.

El *Cogito tácito* es, según Merleau Ponty, la *existencia de mí mismo por mí mismo*¹⁰⁶, una subjetividad indeclinable que adivina al mundo en torno suyo como un campo que aún no se ha dado¹⁰⁷. Esta relación con las cosas sensibles es principalmente ambigua, en primera instancia porque hallo que mi experiencia de mí mismo es inseparable de mi experiencia del mundo, pero a su vez me da la pauta de que no me identifico enteramente con él. En este plano, dice Weil, “Las cosas que están en mí tan íntimamente presentes sólo lo están por la presencia de ese sentimiento inseparable de mi propia existencia y que únicamente por su intermedio se me revela.”¹⁰⁸ Merleau Ponty afirma, en esta misma línea, que no se puede separar la percepción de lo percibido, ya que ambos ‘tienen necesariamente la misma modalidad existencial’¹⁰⁹ según la cual no puedo concebir la percepción sin hacer referencia a la cosa percibida, ni la cosa percibida sin remitirme a un sujeto percipiente.

En esta instancia, el ‘yo pienso’ y el ‘yo soy’ se me presentan como idénticos. Lo que se pone en juego aquí, es la existencia del mundo como algo que no depende enteramente de la experiencia que tengo de él. Llegamos a esta dicotomía a través no del pensamiento en tanto creencia o afirmación, sino de la duda surgida de la experiencia del pensamiento ilusorio o del error. Tanto Merleau Ponty como Simone Weil, salvan

¹⁰⁴ Weil, op.cit, 2006, pp. 46-47.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pág. 50.

¹⁰⁶ Merleau Ponty, op.cit., 1957, pág. 442.

¹⁰⁷ Cfr., *ibid.*, pág. 443.

¹⁰⁸ Weil, op.cit., 2006, pág.50.

¹⁰⁹ Merleau Ponty, op.cit., 1957, pág.410.

esta dificultad concibiendo la duda como acto y el acto, a su vez, como existencia efectiva.

4. Duda, acto y existencia efectiva

Detengámonos un momento, entonces, en las valoraciones que ambos autores hacen sobre la duda. Tanto Merleau Ponty como Simone Weil sostienen que lo que nos salva de intentar verificar la realidad de la duda *ad infinitum* (esto consistiría en concebirla como pensamiento de pensamiento, y a este como pensamiento de pensamiento y así sucesivamente) es reconocer a la duda como *acto*. La duda concebida de este modo, deja intacto el prestigio que las cosas ejercen sobre nosotros ¹¹⁰. Según Weil, la aceptación de una idea, no me permite distinguir si estoy, justamente, aceptando activamente la idea, o si esa idea se ha presentado sin más ante mí. Al rechazar una idea, en cambio, existo inmediatamente, porque el concebir un pensamiento como ilusorio implica que estoy pensando algo que no extraigo de la cosa que se presenta a mi pensamiento. Todo cuanto causa ilusión, parece cierto, justamente, en tanto que la toma de conciencia de esa ilusión implica una conciencia concomitante de lo que la cosa es en realidad. El ejercicio de la duda me permite pasar de la pasividad a la actividad y conocer mi propio ser en términos de lo que puedo.

En paralelo, Merleau Ponty afirma que hay que distinguir entre el error y la conciencia del error, ya que aquel excluye a esta y esta revierte aquel ya que trae a colación un *contenido latente de verdad*¹¹¹ en lo percibido. Debemos, pues, proponernos acceder a ese contenido: “el error y la duda nunca nos separan de la verdad porque están rodeados por un horizonte de mundo donde la teleología de la conciencia nos invita a buscar su resolución.”¹¹²

Reconocer la duda como acto nos permite, entonces, intuir la existencia efectiva de la realidad extramental, o con, en palabras de Weil, *la otra existencia*, pero no termina de dar cuenta de ella. Esa *otra existencia* es “esa huella en relieve sobre mí, que me priva del dominio dejándome la libertad. Libertad por conquistar.”¹¹³ Esta ‘conquista de la

¹¹⁰ Cfr. Weil, op.cit., 2006, pág.51.

¹¹¹ Merleau Ponty, op.cit., 1957, pág.436.

¹¹² *Ibid.*, pág. 437.

¹¹³ Weil, op.cit., 2006, pág.57.

libertad es un llamado a la acción. En tanto *la otra existencia* deja, mediada por mi pensamiento, marcas sobre mí, yo puedo, a su vez, incidir sobre ella.

La propia existencia no se posee, pero esto no quiere decir que sea ajena a sí misma. Es, según Merleau Ponty, “un acto o un hacer, y un acto, por definición, es el tránsito violento de lo que tengo a lo que apunto, de lo que soy a lo que tengo la intención de ser”¹¹⁴, cosa que implica que la forma de efectuar el *Cogito* y de lograr la certeza de la propia existencia no es el pensar las cosas sino el vivirlas efectivamente, dando cumplimiento a la propia existencia.

Weil afirma que conocer es conocer mi potencia y aprender a conocer mi potencia, no es otra cosa que aprender a ejercerla.¹¹⁵ El ejercicio de la potencia implica la incorporación de nuevos elementos, y conocimientos, que no hacen sino ensanchar ese campo que es el *Cogito tácito* y que sólo recupero a través del *Cogito*, es decir, de esta autoconciencia reflexiva en la que el ‘Yo pienso’, ‘yo puedo’ y ‘yo soy’, coinciden. Merleau Ponty sostiene que el *Cogito tácito* sólo es *Cogito* cuando se ha pensado a sí mismo y es esencial a la *reconquista de ese proyecto general*, que el sujeto se reencuentra con el mundo pensando activamente.¹¹⁶

La cuestión a elucidar ahora, es cómo hacemos de esa potencia algo que trascienda la realidad psíquica y que nos permita realmente comprender la coincidencia ‘yo pienso’, ‘yo puedo’, ‘yo soy’. Ante esto, Simone Weil y Merleau Ponty proponen centrar la atención en “ese tercer ser, ese ser ambiguo, compuesto por el mundo y por mí actuando uno sobre el otro”¹¹⁷, en “mi dominio sobre el mundo”¹¹⁸ al que denominan respectivamente *imaginación* y *pensamiento intuitivo*.

5. Imaginación, pensamiento intuitivo y movimiento como intencionalidad original

En el caso de Merleau Ponty, el *pensamiento intuitivo* es aquello que funda el pensamiento formal. Me permite percatarme de que hay un lazo necesario entre los datos que constituyen una hipótesis y los hechos, habilitándome a reiterar esta

¹¹⁴ Merleau Ponty, op.cit., 1957, pág.419.

¹¹⁵ Weil, op.cit., 2006, pág.59.

¹¹⁶ Cfr., Merleau Ponty, op.cit., 1957, pág.421.

¹¹⁷ Weil, op.cit., 2006, pág. 66.

¹¹⁸ Merleau Ponty, op.cit., 1957, pág.423.

comprobación sobre un número indefinido de figuras empíricas. Realizar una construcción para la comprobación de una de las propiedades de una figura geométrica, presupone que se ha experimentado una verdad de hecho, ya que se refiere a cómo esa figura ocupa un espacio, y esa ocupación del espacio tiene sentido para mí, porque veo esa figura geométrica como implicada en mi dominio general sobre el mundo. La construcción, entonces, no explicita las posibilidades de la figura geométrica no desde una perspectiva lógica que parte de una definición o una idea, sino desde su configuración y como polo al que tienden mis movimientos. Brota de una fórmula motriz y “si palabras como ‘ángulo’ o ‘dirección’ tienen para mí un sentido, es sólo en tanto que me sitúo en un punto y desde ahí tiendo hacia otro, en tanto que el sistema de las posiciones espaciales es para mí un campo de movimientos posibles.”¹¹⁹ Para Weil, “la imaginación representa, o más bien constituye, la incidencia que tengo, la correspondencia que habría, por la unión del alma y del mundo, entre un pensamiento mío y un cambio fuera de mí.”¹²⁰ Al proponerse examinar cuanto es imaginación en el pensamiento, Weil se encuentra con que aquella es imprecisa en todos los pensamientos que tengan que ver con la pasión y con objetos, ya que ambos ponen de manifiesto la incidencia del mundo sobre mí y no mi incidencia sobre el mundo. Dan cuenta de aquel *prestigio que las cosas ejercen sobre mí*, del que hablamos anteriormente. Las ideas claras como la del número, en cambio, “sirven en primer lugar para razonamientos que, aun siendo claros e inmutables como ellas, parecen forzar mi mente casi a la manera de los sentidos, y en cierto modo me lanzan las verdades a los ojos.”¹²¹ Si bien provienen del mundo, la imaginación las forma activamente, abriendo un pasaje al pensamiento en el mundo. Las ideas claras no constituyen en sí un conocimiento, a menos que, sumadas entre sí en una serie, me permitan delinear un modelo de la verdadera acción que es mi incidencia sobre el mundo. El mundo, en estos términos, se define como “algo sobre lo cual yo actúo por intermedio del movimiento recto.”¹²² Aclarando que el movimiento recto se identifica con la idea de recta y que el mundo incluye esta idea, Weil esboza un modelo del mundo fundado en el movimiento, no con la pretensión de agotar al mundo, empresa

¹¹⁹ Merleau Ponty, op.cit., 1957, pág.423.

¹²⁰ Weil, op.cit., 2006, pág. 69.

¹²¹ *Ibid.*, pág.70.

¹²² *Ibid.*, pág. 73.

que considera imposible, sino con el fin de demostrar “que siempre puedo descubrir que el mundo consiste en un movimiento, y luego en un movimiento, y luego en un movimiento.”¹²³

En este punto, ambos autores resaltan que el movimiento descrito no es azaroso. Para Merleau Ponty no es lo mismo una demostración geométrica de un triángulo que el dibujo aleatorio que pueda hacer de él un niño, y para Weil el pensamiento imprime una dirección en el modelo de mundo que plantea que, si bien se vuelve incognoscible a medida que se van combinando movimientos, permite vislumbrar en el mundo un movimiento continuo en tanto que responde a mi voluntad y en cuanto se reinicia constantemente.

Merleau Ponty sostiene que “nuestro cuerpo, en tanto se mueve a sí mismo, es decir, en tanto es inseparable de una perspectiva de mundo y en tanto es esta misma perspectiva realizada, es la condición de posibilidad (...) de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural.”¹²⁴ Su movimiento debe ser en sí mismo una intencionalidad original distinta del conocimiento, que nos permita relacionarnos con el mundo como aquel conjunto abierto del que hablamos anteriormente, en el que nos proyectamos hacia las cosas.

Para Weil, el cuerpo es el punto de encuentro entre el movimiento simple del que dispongo y el movimiento compuesto que el mundo le presenta al entendimiento. El cuerpo capta al mundo mediante el trabajo. Si bien es imposible que yo sienta directamente mi propia acción, puedo tomar las impresiones para captar el objeto de mi propio trabajo. Afirma, entonces “en esto consiste la percepción, como podemos verlo con el célebre ejemplo del bastón del ciego. El ciego no siente las diferentes presiones del bastón en su mano. Palpa directamente las cosas con su bastón, como si su bastón fuera sensible y formara parte de su cuerpo (...) para cada cual el bastón del ciego no es otra cosa que su propio cuerpo.”¹²⁵ Weil destaca que el cuerpo no está naturalmente a mi disposición, sino que tengo que, a partir de la combinación progresiva de movimientos simples, alcanzando mayores grados de complejidad hasta adueñarme de él. Al entender el mundo por medio de la imaginación corporal y al

¹²³ *Ibid.*, pág. 75.

¹²⁴ Merleau Ponty, *op.cit.*, 2002, pág. 425.

¹²⁵ Weil, *op.cit.*, 2006, pág. 80.

reconocer este como extensión, sabemos todo. El mundo se nos presenta aquí como una materia sólo modificable por el trabajo y la acción eficaz.

6. El Cogito como proyecto

Nos queda, frente a las consideraciones anteriores, hacer una última observación: Si nos detenemos a observar esta cuestión a fines estrictamente prácticos, parecería que no se ha llegado a ningún lado pues se parte del contacto efectivo y del trato con las cosas y con el mundo, y se vuelve a ese mismo. De hecho, en palabras de Weil “La sabiduría que he buscado tan laboriosamente está contenida en la más simple percepción.”¹²⁶ Y a su vez, la experiencia del *Cogito tácito* en tanto *subjetividad indeclinable* previa a toda filosofía no me presenta al mundo, ya lo hemos dicho, sino en tanto a un campo que no se ha dado y está librado a desenvolverse sin mayores dificultades. Para no incurrir en el error de pensar que a través de esta reflexión no hemos logrado movernos de nuestro punto de partida, debemos entender dos cosas: en primer lugar, que “El *Cogito tácito* sólo es *Cogito* cuando se ha expresado a sí mismo”¹²⁷ y por otro lado, que “actuar ciegamente no es actuar, es padecer. Poseer una potencia que yo no dirija sería como no ejercer ninguna potencia. Me hace falta pues, un medio para disponer de mi propia acción. ¿Y dónde buscar ese medio? En mi pensamiento.”¹²⁸

Se trata, al fin y al cabo, de reconocer y reconquistar el proyecto vital a través del *Cogito*. Del ejercicio del pensamiento y el intercambio constante con el mundo sabiendo a la vez, que la matriz existencial de ese intercambio entre el mundo y yo nunca me será del todo transparente, pero que ese intercambio efectivo me dice algo de mí y del mundo. Este ejercicio del pensamiento me compromete por entero. Es la piedra de toque de la forma en la que concibo y me relaciono con el mundo, y no me puedo desentender de él una vez que lo he asumido como empresa. Merleau Ponty llega, a través de esta revisión y reconquista de la experiencia perceptiva a la siguiente conclusión: “No tenemos experiencia de un verdadero eterno y de una participación en lo Uno, sino de actos concretos de reasunción por los cuales, en el azar del tiempo,

¹²⁶ Weil, op.cit., 2006, pág. 89.

¹²⁷ Merleau Ponty, op.cit., 1957, pág. 443.

¹²⁸ Weil, op.cit., 2006, pág. 65.

establecemos relaciones con nosotros mismos y con el otro, en una palabra, la experiencia de una *participación en el mundo*, “el-ser-en-la-verdad” no es distinto del ser en el mundo.”¹²⁹ Simone Weil, por su parte, sostiene que “Aprender a conocer mi potencia (se refiere aquí al pensamiento) no es otra cosa que aprender a ejercerla. Así reconozco que hacerse sabio y hacerse dueño de sí, dos empresas que me parecían completamente distintas, a la vez que la primera de ellas me parecía además mucho menos importante, resultan idénticas.”¹³⁰

El *Cogito*, entonces, pasa de ser una mera actividad de la conciencia y se vuelve un proyecto subjetivo que me compromete por entero y me invita a reasumirme constantemente como cohesión de vida en la que soy relativamente a mí mismo al ser en el mundo.

7. Consideraciones finales

Los puntos expuestos en este trabajo resultan útiles para comenzar a esbozar una teoría de la corporalidad en Simone Weil. Si se logra entender y desarrollar esta teoría en términos merleauPontianos, esto permitiría fortalecer una serie de puntos claros del pensamiento de Weil, y aún más y en línea con la actitud que la autora plantea en *Ciencia y percepción en Descartes* permitiría establecer las bases para un cambio social positivo entendido desde el compromiso activo con el mundo y con los otros asumido por cada persona sin importar su origen y sus circunstancias.

La crítica al proceso de racionalización del trabajo que Weil realiza en *La condición obrera* (1934- 1935) y desarrolla en sus *Reflexiones sobre la causa de la libertad y la opresión social* (1936), mantiene el espíritu de la crítica a la ciencia moderna realizada en *Ciencia y percepción en Descartes*. Por otra parte, en algunos de sus últimos escritos, como *La persona y lo sagrado*, encontramos desarrollos que podrían interpretarse en clave fenomenológica ya que están fuertemente arraigados en la experiencia empática.

La autoconciencia reflexiva de la experiencia tiene un componente principalmente emancipador de ciertos tipos de saberes dogmáticos y abre las puertas hacia una concepción de aquello que no podemos abarcar y objetivar más accesible desde lo

¹²⁹ Merleau Ponty, op.cit., 1957, pág. 443.

¹³⁰ Weil, op.cit., 2006, pág. 59.

experiencial que la que ofrece el pensamiento moderno, o la actitud dogmática en general. Esa prevención de una especie de 'hybris' de la razón, trae aparejada una propuesta ética vinculada a lo autopoietico que, consideramos, vale la pena explorar.

La animalidad como instancia originaria de la vida humana

Graciela Ralón de Walton (Universidad Nacional de San Martín)

Desde la aparición de las *Notas* acerca de la Naturaleza, que amplían los cursos dictados por Merleau-Ponty en el Colegio de Francia, fue una inquietud saber hasta qué punto estas *Notas* retomaban, ampliaban o rectificaban los análisis presentados en *La estructura del comportamiento* que, sin duda alguna, contienen las bases para una filosofía de la vida. Una de las claves para encontrar una respuesta, estaba ya formulada en el segundo curso, dedicado al estudio de la Naturaleza (1957-1958) y, en especial, al tema de la animalidad. Al finalizar el curso, el autor afirma:

Ya sea que se considere a los organismos o a las sociedades animales, se trata, [...] de equilibrios dinámicos inestables, en los que toda superación retoma actividades ya presentes que le sirven de apoyo, y las transfigura descentrándolas. De lo cual resulta, en concreto, que no se deben concebir jerárquicamente las relaciones entre las especies o entre las especies y el hombre: hay diferencias de cualidad, pero precisamente por esta razón no hay una superposición entre los seres vivientes; la superación de uno en el otro, por así decirlo, es más bien lateral que frontal, y se constata todas suerte de anticipaciones y de reminiscencias (Merleau-Ponty, 1968: 136-137).

Esta clave de lectura me permite hoy abordar conjuntamente ambas obras con la finalidad de sostener que, si bien muchos de los resultados alcanzados en su primera obra son retomados posteriormente, el modelo jerárquico de los órdenes presentado en *La estructura del comportamiento* adolece de ciertas debilidades que exigen una relectura a la luz de los avances y reestructuraciones presentes en las *Notas* acerca de la Naturaleza. Esta relectura se realizará en torno a dos conceptos operacionales presentes en una y otra obra: la noción de integración y la de totalidad. Con la finalidad de aportar cierta claridad a la exposición, presentaré, primeramente, el tema en *La estructura del comportamiento* y, a continuación, mostraré en qué sentido las relaciones entre la vida animal y humana deben ser consideradas de “manera lateral”.

1. Integración y totalidad en La estructura del comportamiento

Tengamos presente que el principal objetivo de *La estructura del comportamiento* es revisar las relaciones entre la conciencia y la naturaleza; la cuestión que acosa a Merleau-Ponty, es la siguiente: ¿es posible una naturaleza sin conciencia o una conciencia sin naturaleza? Merleau-Ponty encuentra en la noción de forma o estructura el medio común para superar ambas alternativas. Sin embargo, esta decisión metodológica y filosófica es, como veremos, la que no le permite salir de la antinomia planteada por el mecanicismo y el vitalismo y considerar la vida a partir de sí misma. No obstante esta dificultad, comencemos por mostrar cómo Merleau-Ponty aborda la cuestión en su primera obra. La noción de totalidad atañe tanto a la concepción del viviente como a sus comportamientos. Cabe destacar que esta noción aparece emparentada con la de forma o estructura, conceptos que, en algunos casos, Merleau-Ponty utiliza indiferenciadamente mientras que, en otros, como advierte E. Bimbenet, la forma (*Gestalt*) hace referencia al campo perceptivo y la noción de estructura (*Aufbau*), en cambio, remite a la biología organicista de Goldstein, y describe el conjunto de constantes funcionales que organizan la actividad total de un organismo: “la estructura es la estructura de un organismo o de un comportamiento” (Bimbenet, 2004: 54). Se trata de analizar cómo la totalización perceptiva se apoya y se entrelaza con la significación funcional tal como se advierte en las descripciones acerca de los diferentes tipos de comportamientos: sincrético, amovible y simbólico.

Asimismo es necesario tener presente que, por un lado, la noción de estructura cumple un rol diferenciador en la medida en que es utilizada para distinguir los diferentes tipos de comportamiento y, por otro lado, posee un valor genético en el sentido que no solo es válida para caracterizar los comportamientos orgánicos sino también las estructuras inorgánicas. Según Rudolf Bernet, los tres primeros capítulos de esta obra esbozan dos modos de clasificación de las estructuras; la primera clasificación, según este intérprete, adopta la perspectiva gestaltista de una mayor o menor independencia de la función respecto del contenido en el que ella se manifiesta. Se trata de un análisis estructural según el punto de vista de una mayor o menor adherencia o “amovilidad” de una estructura frente al dato concreto. La gradación va de “las formas sincréticas” a las “formas simbólicas” pasando por las “formas amovibles”. El segundo sistema de clasificación de las estructuras es, según R. Bernet, de inspiración ontológica puesto que se trata, en la perspectiva de una ontología no sustancialista o

metafísica, de la naturaleza inanimada o de la “estructura en física”, de la vida o de las “estructuras vitales”, y del espíritu o del “orden humano” (Bernet, 2008: 38). A su vez, la preocupación por una clasificación de las diferentes suertes de estructuras y de su funcionamiento está acompañada por el interés de explorar el doble proceso de emergencia de una estructura superior a partir de una estructura más simple y de la integración de la estructura inferior en el seno de una estructura más elaborada.

Con la finalidad de dar cuenta de cómo Merleau-Ponty presenta la vida animal en su primera obra, realizaremos una breve descripción del orden vital, donde se puede advertir de qué manera la noción de totalidad es una de las notas características del ser viviente. Así como la noción de integración es pensada en vista a la dialéctica humana, la noción de totalidad aparece como un mixto en el que la forma o la estructura compone lo proveniente de la idea y lo proveniente de la cosa. Más precisamente, la forma que da unidad a los diferentes tipos de comportamiento aparece como una idea encarnada en una porción de extensión. Uno de los textos más significativos es el siguiente:

El comportamiento no es una cosa, pero tampoco es una idea, no es la envoltura de una pura conciencia y, como testigo de un comportamiento, no soy una pura conciencia. Es precisamente esto lo que queríamos expresar al decir que es una forma (Merleau-Ponty, 1953: 138).

En tanto tiene una estructura, el comportamiento no se ubica ni en el orden del en sí ni en el del para sí. Con otras palabras, los gestos del comportamiento o las intenciones que se dibujan alrededor del animal no se dirigen al ser puro o al mundo verdadero sino al “ser-para-el animal” o a una cierta manera de tratar el mundo. Según el fenomenólogo francés, el comportamiento lleva a una descripción general de la vida en la medida en que la actividad y el movimiento dan cuenta acerca de la cohesión natural entre los seres vivos. Por lo tanto, desde este punto de vista, la vida debe ser entendida como apertura a un campo de acción. El fenómeno de la vida aparece, afirma Merleau-Ponty, “en el momento en que un fragmento de extensión, por la disposición de sus movimientos y por la alusión que cada uno de ellos hace a todos los otros, se repliega sobre sí mismo, se pone a expresar alguna cosa y a manifestar hacia afuera un ser interior (Merleau-Ponty, 1953: 175).

Así, la vida se presenta como la aparición de un interior en el exterior que es su medio, el cual no le adviene mecánicamente, esto es, como un agregado, sino que, por el contrario, el organismo crea su propio medio. El organismo posee frente a la presencia del medio dado “sus condiciones óptimas de actividad, su manera propia de realizar el equilibrio” (Merleau-Ponty, 1953: 161). La manera peculiar de realizar ese equilibrio en relación con el medio no proviene de una serie de vectores, sino “de una actitud general hacia el mundo” (Merleau-Ponty, 1953: 161). Así, por ejemplo, el acto de perseguir una presa, de caminar para alcanzar un objeto o de huir ante el peligro son actos que se dirigen a un cierto medio que puede estar dado de manera presente o virtual.

La situación no es un “medio geográfico” compuesto de partes reales ni una suma de acontecimientos físicos exteriores al organismo, sino un “medio de comportamiento”, una situación organizada por el organismo. Asimismo, la reacción no es provocada por un circuito mecánico sino que el organismo recoge del medio aquello que es significativo para él. Con palabras de Merleau-Ponty: “las reacciones desencadenadas por un estímulo dependen de la significación que éste tiene para el organismo considerado [...] como un *ser* capaz de ciertos tipos de acción” (Merleau-Ponty, 1953: 159). A diferencia de las estructuras inorgánicas que se expresan a través de una ley, las estructuras orgánicas “solo se comprenden por una norma, por un cierto tipo de acción transitiva que caracteriza al individuo” (Merleau-Ponty, 1953: 161)¹³¹. Las relaciones entre el organismo y su medio son relaciones dialécticas que dan lugar a nuevas relaciones y que no pueden compararse con las de un sistema físico y su ambiente. “La actividad de un organismo será literalmente comparable con una melodía cinética puesto que todo cambio en el final de una melodía modifica cualitativamente el comienzo y la fisonomía del conjunto” (Merleau-Ponty, 1953: 117). Finalmente, Merleau-Ponty rescata la originalidad de las formas vitales respecto de las formas físicas al afirmar que: “la unidad de los sistemas físicos es una *unidad de correlación*; mientras que la de los organismos, es una *unidad de significación*”

¹³¹ En un artículo titulado “Pathic Normativity: Merleau-Ponty and Canguilhem’s Theory of Norms”, David M. Peña-Guzmán señala que ambos autores pueden conectarse a través de la “doble tesis de que la experiencia vivida es normativa y de que la relación entre el organismo viviente y su medio social es simultáneamente causa y efecto de nuestra ‘estructura’ y ‘comportamiento’” (Peña-Guzmán, 2013: 369). Como se observa a lo largo de la exposición, esta última tesis es el motivo central de *La estructura del comportamiento*.

(Merleau-Ponty, 1953: 168-169). Mientras que en el caso de las formas físicas se observa una coordinación por las leyes, en los fenómenos biológicos se advierte un residuo que es accesible a la coordinación por el sentido, según la cual los actos vitales se definen por el despliegue temporal y espacial de ciertas unidades ideales. De esta manera, el comportamiento propio de los seres vivientes se caracteriza por el hecho de que las acciones no son comprensibles como funciones de un medio físico y las diferentes partes del mundo ante las cuales reaccionan están delimitadas por una norma interior. En la medida en que se reconoce que los comportamientos poseen un sentido y dependen de la significación vital de las situaciones, Merleau-Ponty afirma que “la ciencia biológica [...] se prohíbe concebir los comportamientos como cosas en sí que existirían *partes extra partes* en el sistema nervioso o *en* el cuerpo y ve en ellos dialécticas encarnadas que irradian sobre un medio que le es inmanente” (Merleau-Ponty, 1953: 174).

Ahora bien, a pesar del énfasis puesto por Merleau-Ponty en destacar la dialéctica del organismo con el medio como una totalidad, las descripciones del organismo en *La estructura del comportamiento* quedan prisioneras, según sostiene È. Bimbenet, de la intención merleauPontyana de acceder a la vida abriéndose camino entre las teorías mecanicistas y las vitalistas (Bimbenet, 2008: 248-249). Con respecto a las primeras, el autor descarta la posibilidad de que el fenómeno de la vida pueda comprenderse como “un ensamblaje de partes reales yuxtapuestas en el espacio y que existen las unas fuera de las otras, como una suma de acciones físicas y químicas” (Merleau-Ponty, 1953: 165). Al reconocer que los comportamientos tienen un sentido, es decir que están dirigidos a algo, y que a su vez ese algo depende de la significación vital de las situaciones, la ciencia biológica se prohíbe concebirlos como cosas en sí. Por el contrario, lo que ve en ellos son dialécticas encarnadas que se extienden sobre un medio que les es inmanente. Respecto del vitalismo, las objeciones se dirigen, principalmente, a la filosofía de Henry Bergson¹³², con quien sigue dialogando hasta

En *La estructura del comportamiento*, la crítica apunta a señalar que, por un lado, Bergson sitúa el *élan vital* y la materia en el mismo plano del ser como dos fuerzas opuestas pero mundanas. Al descartar la posibilidad de una perspectiva filosófica trascendental, permanece en el nivel de una filosofía mundana que abarca tanto al realismo empírico como al idealismo. Por el otro lado, “si la filosofía es irreducible a uno de los muchos impulsos del *élan vital* en su lucha con la materia, ¿cuál es su origen o su motivación? ¿Qué le permite a la intuición elevarse sobre el plano del ser en el que están situados materia y vida y alcanzar la totalidad de manera que sea posible una explicación del mundo en términos no mundanos?” (Toadvine, 2005: 263).

sus últimos escritos. Según Merleau-Ponty, Bergson considera la relación de cualquier individuo orgánico y su ambiente en los términos de una acción vital, esto es, en los términos de una acción por la que el organismo sólo se mantiene en la existencia, con lo cual no solo deja de lado la acción específicamente humana sino también la relación singular de las especies con su medio. Homologar los diversos tipos de comportamientos en una gran acción vital es obnubilar la característica más importante de los individuos orgánicos, es decir, aquella por la cual cada uno de ellos tiene la capacidad de darse un medio acorde a su ritmo de comportamiento, característica señalada por Uexküll y a la que Merleau-Ponty adhiere plenamente.

En síntesis, el interés merleau-pontyano en fijar su posición desvinculándose de una perspectiva en tercera persona (la naturaleza como la suma de partes extra-partes ligadas por prelações de causalidad) o de una perspectiva en primera persona (la de la conciencia pura que otorga significaciones independientemente de los fenómenos fácticos) se relaciona con una disyunción que se expresa en la forma de un “ni ... ni ...” y dificulta acceder a la vida misma.

1.2. La integración de los diferentes órdenes

Respecto del fenómeno de integración, hay que tener presente, en primer lugar, que la forma no aparece de igual manera en la materia, la vida o el espíritu. Cada uno de estos órdenes representa un grado de integración diferente, a la vez que todos constituyen una jerarquía en la que la individualidad se realiza en grado cada vez mayor. Es importante señalar que entre las formas no hay una relación de derivación o causalidad de manera que, por ejemplo, el modelo físico constituya el paradigma para la interpretación de las formas fisiológicas o psíquicas, o estas formas el modelo del orden humano. Sin embargo, la dialéctica humana se presenta como la forma más acabada de integración. Al respecto Merleau-Ponty afirma:

Puesto que lo físico, lo vital y el individuo psíquico, solo se distinguen como diferentes grados de integración, en la medida en que el hombre se identifica por entero con la tercera dialéctica, es decir, en la medida en que no deja ya actuar en sí mismo sistemas de conductas aisladas, su alma y su cuerpo dejan de distinguirse (Merleau-Ponty, 1953: 218-219).

Si bien la clave de esta visión se apoya en la distinción de diferentes órdenes, en los cuales puede advertirse un mayor o menor grado de integración, es claro que el orden humano constituye el nivel superior porque en él se integran de manera eminente las dialécticas anteriores. Así, el comportamiento humano adquiere “una significación espiritual” en la medida en que el funcionamiento corporal alcanza un grado de integración superior que el alcanzado por la dialéctica vital. Sin embargo, cabe señalar que, si bien el nivel humano constituye el paradigma de la integración, ese grado no siempre se alcanza de manera absoluta porque la integración está expuesta a la fragilidad de la vida. “Nuestro cuerpo no tiene siempre sentido y, por otra parte, nuestros pensamientos, por ejemplo, en la timidez, no siempre encuentran en él la plenitud de su expresión vital. En estos casos de desintegración, el alma y el cuerpo son aparentemente distintos, y ésta es la verdad del dualismo” (Merleau-Ponty, 1953: 226). Aunque no sea el tema específico de la exposición, es importante aclarar que este reconocimiento del dualismo no hace referencia a un dualismo de sustancias sino a la relación dialéctica entre el alma y el cuerpo y, más precisamente, a la posibilidad de desintegración que afecta a la dialéctica humana. Puede ocurrir que nuestros pensamientos deambulen por las nubes sin encontrar una expresión vital o que nuestro cuerpo, a veces demasiado fatigado para escalar, por ejemplo, una montaña, no encuentre los movimientos que lo llevarían a hacerlo. Con otras palabras, la desintegración se produce, en un caso, porque el pensamiento se desliga de su encarnadura vital, y, en el otro, porque el cuerpo cansado no encuentra los automatismos que deberían funcionar de manera casi natural. Si bien Merleau-Ponty no establece una diferencia metafísica entre el orden vital y el humano en el sentido, por ejemplo, de Scheler, la desintegración parece indicar la posibilidad de que el espíritu se desligue de la vida, lo cual hace manifiesto que “el vocablo vida no tiene el mismo sentido en la animalidad y en la humanidad” (Merleau-Ponty, 1953: 188). O con más fuerza, los comportamientos vitales desaparecen como tales una vez que nuestra animalidad ha sido integrada en la *Gestalt* superior y más englobante del orden humano (cf. Merleau-Ponty, 1953, 195). Respecto de la relación entre vida y espíritu, por un lado, hay una continuidad puesto que los dos son simplemente etapas o grados diferentes en la integración de la forma; pero, por otro lado, son también discontinuos, en virtud de que la emergencia de una forma superior de integración destruye la *Gestalt* de orden inferior al incorporarla. No obstante, la vida en el sentido animal del

término desaparece una vez que ella está integrada en la dialéctica propiamente humana: “No se puede hablar del cuerpo y de la vida en general, sino solamente del cuerpo animal y de la vida animal, del cuerpo humano y de la vida humana” (Merleau-Ponty, 1953: 195-196). En síntesis, considerada la vida desde la noción de integración resulta claro, por un lado, la separación entre la vida animal de la vida humana y, por otro, el ordenamiento jerárquico de los diferentes órdenes en vista a ser integrados en el orden humano.

2. La noción de vida desde la perspectiva de la Naturaleza

En esta segunda parte analizaremos en qué medida la noción de integración que presupone una relación jerárquica entre órdenes, y la de totalidad, que, como hemos visto, queda prisionera de la intención merleau-pontyana por superar el mecanicismo y el vitalismo son retomadas y enriquecidas a través de la interpretación que Merleau-Ponty ofrece en sus cursos del Collège de France.

Lo primero sobre lo que quisiera llamar la atención es que el modelo de los órdenes que apunta hacia la dialéctica humana como la forma más acabada de integración desaparece en la medida en que la Naturaleza es entendida como un proceso de diferenciación o de segregación: más precisamente, como el desdoblamiento de un pliegue que desde su interior hace emerger lo físico, lo vital y lo humano: “Así como hay un *Ineinander* de la vida físico-química, realización de la vida como pliegue (*pli*) o singularidad de la físico-química –o estructura–, del mismo modo el hombre se ha de captar en el *Ineinander* con la animalidad y la Naturaleza” (Merleau-Ponty, 1995: 269). Por otra parte, es necesario tener presente que este despliegue es obra de la Naturaleza, que, en virtud de su dinamismo, se relaciona con entidades vivientes que brotan, cambian y crecen. Merleau-Ponty recuerda que la palabra Naturaleza proviene del verbo *phyo*, que hace alusión al vegetal de modo tal que “hay Naturaleza donde hay una vida que tiene sentido, pero donde, sin embargo, no hay pensamiento; de allí el parentesco con el vegetal: es naturaleza lo que tiene sentido sin que este sentido haya sido puesto por el pensamiento” (Merleau-Ponty, 1995: 19). Resulta así, que la Naturaleza debe ser estudiada como “pliegue ontológico”. El siguiente párrafo ilustra con toda claridad la forma en que el autor concibe el emerger de los diferentes

órdenes:

La relación animal-hombre no será una relación jerárquica simple fundada sobre una adición: habrá otra manera de ser cuerpo en el hombre. Se estudia al hombre en su cuerpo para verlo emerger diferente del animal, pero no por adición de la razón, sino, en una palabra, en el *Ineinander* con el animal, (extrañas anticipaciones o caricaturas del hombre en el animal), por escape (*échappement*) y no por superposición –del mismo modo que anteriormente la vida ha aparecido como puntos singulares de la Naturaleza física (Merleau-Ponty, 1995: 277).

Llamativamente, Merleau-Ponty evoca al pensamiento mítico como el que mejor indica el parentesco extraño entre hombres y animales. Para ilustrarlo se refiere a un catálogo para una exposición contemporánea de máscaras esquimales en el Museo Guimet:

Las máscaras de tipo inuit hacen recordar la doble naturaleza original. El animal y su doble humano, el inuit, están inscritos sobre el mismo rostro, presentados ya sea simultáneamente, ya sea gracias a un dispositivo de postigos móviles que se abren y se cierran alternativamente. Así se restituye el estado primitivo cuando el envoltorio era una máscara que uno podía separar voluntariamente para aparecer como hombre o como animal, con lo cual se cambia de apariencia pero no de esencia. [...] Esto recuerda un tiempo [...] en que la separación todavía no se había efectuado (Merleau-Ponty, 1995: 277).

A continuación de este texto figuran unos breves comentarios que concluyen afirmando acerca de “una extraordinaria representación del animal como variante de la humanidad y de la humanidad como variante de la animalidad, es necesario una fundación vital del hombre y del espíritu” (Merleau-Ponty, 1995: 277). De acuerdo a ello, Merleau-Ponty finaliza el tríptico sobre la Naturaleza advirtiendo acerca de la necesidad de “describir la animación del cuerpo humano [...] como metamorfosis de la vida, y el cuerpo como ‘cuerpo *del* espíritu’ (Valéry) [...]” (Merleau-Ponty, 1968: 177).

El “extraño parentesco” animalidad-humanidad presenta ciertas analogías con la dehiscencia que caracteriza al desdoblamiento del cuerpo en tocante-tocado o vidente-visible. El ejemplo de las manos que se tocan, que aparece en diferentes partes de la obra y a través del cual Merleau-Ponty ilustra este desdoblamiento, adquiere en los

curso de la Naturaleza una inflexión especial, pues indica que toda posibilidad de superposición o coincidencia “fracasa” en el momento de producirse:

El tocar las cosas con mi mano derecha y el tocar con mi mano izquierda la misma mano derecha no llegan a recubrirse o a superponerse puntualmente. Este fracaso es la aprehensión misma del cuerpo en su duplicidad: como cosa y como vehículo de las cosas. Son los dos lados de una experiencia, conjugados o imposibles: “[...] su unidad es irrecusable, simplemente es como la bisagra invisible sobre la que se articulan 2 experiencias –un sí mismo desgarrado [...] (Merleau-Ponty, 1995: 285).

Ahora bien, en relación al quiasmo animalidad- humanidad, este entrecruzamiento pone de manifiesto que esta forma de entrelazamiento no admite ni una coincidencia, donde los términos en cuestión terminarían fusionándose, ni tampoco la posibilidad de una integración total en una “síntesis dialéctica”. Se trata de una suerte de desgarramiento interno o dehiscencia, de una mediación bidireccional que transforma cada término en su otro preservando su identidad no-coincidente. Así, cuando Merleau-Ponty habla del “entrelazo hombre-animalidad”, la expresión traduce una reversibilidad y una duplicidad que no se resuelven ni en la identidad ni en la diferencia. Ted Toadvine afirma: “Nosotros somos pues humanos únicamente en la medida en que nuestra humanidad entra en un cambio caleidoscópico con nuestra animalidad, y en la medida en que la animalidad desde adentro entra en un cambio con la animalidad desde afuera” (Toadvine, 2013: 276).

Antes de considerar el tratamiento que Merleau-Ponty realiza de la noción de totalidad en las *Notas*, tengamos presente los diferentes estudios que aborda en el curso de 1957-1958 dedicado a la animalidad. Resulta destacable su interés por los estudios biológicos vigentes en ese momento. Así, por ejemplo, a través de los estudios de Coghill y Gesell acerca de la embriogénesis, logra deslindar las nociones de posible, totalidad, forma, campo y significación, que son centrales para comprender desde el inicio que el ser viviente emerge como una totalidad (cf. Merleau-Ponty, 1968: 132). Por otra parte, los estudios de Uexküll acerca del mundo circundante (*Umwelt*), el mundo receptor (*Merkwelt*) y el mundo efector (*Wirkwelt*), interpretados filosóficamente, le aportan una serie de elementos para considerar a los seres vivos como sujetos que organizan su medio en base a estímulos significativos. Con palabras de Merleau-Ponty, “los comportamientos inferiores nos ponían en presencia de una

cohesión de las partes del organismo entre sí, del organismo y del medio circundante, del organismo y del organismo en la especie, que es una suerte de presignificación” (Merleau-Ponty, 1968: 134).

Por su parte, en el estudio de los comportamientos superiores aparece algo de la inercia del cuerpo. “Si el ser animal ya es un *hacer*, hay una acción del animal que sólo es una prolongación de su ser” (Merleau-Ponty, 1968: 135). Además, el fenómeno del mimetismo pone al descubierto “una capa fundamental del comportamiento donde la semejanza es operante, una “magia natural”, o una indivisión vital” (Merleau-Ponty, 1968: 134) que impide separar el comportamiento de la morfología del organismo. También los estudios de Adolf Portmann sobre la noción de forma-animal (*Tiergestalt*), de su aspecto exterior como “órgano para ser visto” y de la idea de “una inter-animalidad” resultan valiosos para determinar la forma válida del organismo. Finalmente, los estudios de Konrad Lorenz le hacen ver que el instinto es capaz de sustituciones, desplazamientos y “ritualizaciones” que no solo se superponen a los actos biológicos (copulación) sino que además los desplazan, los trasfiguran, “los someten a condiciones de *display* y revelan la aparición de un ser que ve y se muestra, y de un simbolismo cuya ‘filología comparada’ espera ser realizada” (Merleau-Ponty, 1968: 135). Como conclusión de estos estudios, Merleau-Ponty afirma que: “la vida animal supone una *Einführung* metódica del comportamiento animal, con participación del animal en nuestra vida perceptiva y con participación de nuestra vida perceptiva en la animalidad” (Merleau-Ponty, 1968: 136).

Las consecuencias que Merleau-Ponty extrae de estos análisis son sumamente enriquecedoras en diferentes sentidos, en particular, nos interesa destacar que tanto en los estudios dedicados a la embriogénesis animal y humana como en los análisis acerca del *Umwelt* aparece un aspecto que no ha sido profundizado en *La estructura del comportamiento*. Nos referimos a la posibilidad de encontrar desde los estados más primitivos de la vida hasta los más complejos ciertas nociones relacionadas con la capacidad de lo posible y el reconocimiento de un advenir. Dice Merleau-Ponty, “Si la vida es instauración de las bases para la historia, todavía esta historia es diferente de la historia del hombre, es una historia natural; no es una historia individual, es el advenir de un tipo, de un ser colectivo” (Merleau-Ponty, 1995: 209).

A modo de conclusión provisoria quisiera detenerme en este aspecto. Apoyándose en las experiencias del biólogo americano G. Coghill, Merleau-Ponty comienza por

subrayar la importancia de la regulación morfológica en la embriogénesis de los ajolotes. El ajolote es un lagarto de 15 cm que, en su estado de renacuajo, vive en el agua y, posteriormente, se desarrolla sobre una superficie plana. El fenomenólogo francés se pregunta: ¿cómo se produce esta transmutación? Siguiendo los estudios de Coghill, responde que, a medida que el renacuajo madura, comienzan a distinguirse cualitativamente una serie de regiones: un polo posterior, un polo anterior u oral y un polo ventral. Esta diferenciación, anterior al surgimiento del sistema neuronal, se organiza gracias a un sistema de gradientes que totalizan su anatomía en virtud de una mayor o menor susceptibilidad al calor o a la electricidad. Más precisamente, antes de ser regido por un sistema de conducción nerviosa, el organismo se totaliza por una polarización que organiza los procesos de su ontogénesis de manera tal que “desde el comienzo, el organismo es *Gestalt* del organismo articulado” (Merleau-Ponty, 1995: 194). Ahora bien, esta totalización llevada a cabo por el sistema de gradientes solo puede ser comprendida en la medida en que el ajolote no es un ser que reposa en sí sino un ser que es “potencia de sí” porque en su cuerpo que nada hay mucho más que la natación. El crecimiento de los brazos y las piernas aparece como una complejización interna en el crecimiento general del tronco, y las diferentes partes, hasta entonces “sometidas” a la forma total del organismo, adquieren una independencia relativa. El renacuajo contiene las posibilidades motrices del lagarto porque es una totalidad capaz de perfeccionarse, y es precisamente esto lo que nos interesa destacar. Ya en el estado embrionario, el ajolote desarrolla un cierto poder – “eso que el ajolote puede hacer” (Merleau-Ponty, 1995: 193)–, lo cual permite ver que existe en el embrión una “referencia a un porvenir” (Merleau-Ponty, 1995: 201). El organismo no puede ser definido por su funcionamiento inmediato porque los diferentes aparatos solo tienen sentido en virtud del futuro. Según interpreta Merleau-Ponty, “es necesario colocar en el organismo un principio negativo o ausente” (Merleau-Ponty, 1995: 207). Se puede decir del animal que cada momento de su historia es un vacío de lo que va a continuar, y que este vacío será llenado posteriormente. Cada momento presente está apoyado sobre el porvenir. Los esbozos del organismo en el embrión constituyen un factor de desequilibrio porque ellos rompen el equilibrio actual y fijan las condiciones para el equilibrio futuro: “El principio director [...] es un fantasma; es el ajolote del que todos los órganos serían el

indicio, es el dibujo en hueco de un cierto estilo de acción que será el de la maduración, el surgimiento de una carencia que estaría ahí antes de lo que la llenará. No es un ser positivo sino un ser interrogativo lo que define la vida” (Merleau-Ponty, 1995: 207).

Es necesario tener presente que la ontología de la carne echa sus raíces en los minuciosos estudios de las *Notas* sobre la Naturaleza. Aunque en *Lo visible y lo invisible* son escasos los textos referidos a la animalidad, no se debe olvidar que su ontología contemplaba, en la formulación de su último plan, el estudio de la Naturaleza como “entrelazamiento hombre-animalidad”, el cual estaría precedido por un estudio sobre *Lo visible* y finalizado con uno sobre el *logos* (cf. Merleau-Ponty, 1964: 328). Por otra parte, vale la pena destacar también el siguiente texto de *Lo visible y lo invisible*, que se entrecruza con lo visto en esta última parte de la exposición:

Cuando el organismo del embrión se pone a percibir, no hay creación por el cuerpo en sí de un para sí, y no hay descenso en el cuerpo de un alma preestablecida, hay el torbellino de la embriogénesis que a menudo se centra sobre el hueco interior que ella prepara. Una cierta desviación (*écart*) fundamental, una cierta disonancia constitutiva emerge. El misterio es el mismo que aquel por el cual un niño se encuentra repentinamente inmerso en el lenguaje, aprende o que aquel por el que un ausente *llega*, vuelve a devenir presente (Merleau-Ponty, 1964: 287).

Así, desde que el ajolote comienza a nadar lo que se observa es una totalidad, más precisamente, una dimensión que dará sentido a su medio. La negación o ausencia es un principio que solo puede ser reconocido como desviación (*écart*) respecto de un cierto nivel o dimensión, más precisamente, la totalidad que surge es la instauración de una cierta dimensión, que, posibilita que el ser interrogativo de la vida se presente ligado a la institución, esto es, que en el organismo no sólo se puedan distinguirse las diferentes etapas de la vida o la historia cíclica producida por la duración sino también “historia e institución en el sentido de: referencia a sentido” (Merleau-Ponty, 2003: 50).

Referencias bibliográficas

- Bimbenet, E. (2004). *Nature et humanité. Le probleme anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Bernet, R. (2008). “La conscience dans la perspective d'un transcendantalisme structuraliste”, *Alter*, 16. Paris: Alter.

- Merleau-Ponty, M. (1953). *La structure du comportement*. París: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours 1952-1960*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes. Cours du Collège*. París: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Notes de cours du Collège de France 1954-1955*. París: Belin.
- Peña-Guzmán, David M. (2013). "Pathic Normativity: Merleau-Ponty and Canguilhem's Theory of Norms", *Chiasmi International*, 13. París: Vrin
- Toadvine, T. (2005). "The Melody of Life and the Motive of Philosophy", *Chiasmi International*, 7. París: Vrin.
- Toadvine, T. (2013). "Le temps des voix animales", *Chiasmi International*, 15, París: Vrin.

Merleau-Ponty y la experiencia de lo extraño en el comienzo de la filosofía

Gustavo Salerno (CONICET – UNMDP)

1

En 1960 Merleau-Ponty publica *Signos*, una de las últimas obras aparecida en vida del filósofo. En ese texto incluyó una serie de trabajos fechados en años anteriores, especialmente en las décadas de 1940 y 1950. El hilo conductor de esos artículos lo recoge el “Prefacio” de *Signos*, firmado en febrero y septiembre del año de publicación. Allí Merleau-Ponty no sólo realiza una suerte de balance filosófico y político de la época, sino también de su propia trayectoria como pensador y actor (filosófico y político). Trata de posicionarse desde el párrafo inicial en relación al hecho de que mientras la labor filosófica es –en general- continua, los asuntos políticos están hundidos en el barro de la historia, lo que los condiciona a una incesante discontinuidad. Esta cuestión pone en marcha la reflexión del “Prefacio”. Por una parte, política e historia redundan en la paradoja recién apuntada: la incesante discontinuidad quiere decir que lo excepcional (el acontecimiento) es escamoteado justamente en lo que tiene de novedoso y es sofocado al final de cuentas por una concepción perenne de la realidad. Por otra parte, la filosofía tiene en su *comienzo* seguras evidencias, de las que –si está bien orientada- no se aparta y a las que siempre puede volver como garantía de su hacer y de su vitalidad. En ese comienzo está la interrogación: es más, el comienzo *es* una interrogación, una interrogación total por el sentido. Pero el riesgo no se encuentra allí, en esa perplejidad y relativización de las convicciones, sino en la circunstancia (no rara) de que la pregunta se petrifique al encontrar una respuesta definitiva. La respuesta es, precisamente, un estado sin pregunta, una pasión detenida, la quietud del origen.

Pues bien, ¿qué lugar tiene en ese comienzo *lo extraño*? A esto quiero referirme. Merleau-Ponty elabora una doble reflexión sobre lo extraño en el horizonte antes señalado, es decir, en el seno de su concepción acerca de la relación filosofía-política tal como se interpreta en 1960. El “Prefacio” es redactado en una coyuntura precisa: un mundo polarizado, en proceso de “guerra fría” sin término aparente, que no logra articular una desordenada sociedad industrial en la que se provoca la destrucción de lo humano. Pero sobre todo es el momento del comunismo que, en busca de su

resurgimiento tras la experiencia stalinista, pretende ser todavía una salida factible e inevitable para la existencia contemporánea. Merleau-Ponty ensaya en el “Prefacio” de *Signos* una interlocución con ese escenario y con este actor: el vínculo filosofía-política que hace de andamiaje al texto introductorio es, en rigor, una interpelación sobre los lazos entre filosofía y marxismo.

Pues bien, la relación filosofía-política, como nexo entre filosofía-marxismo, se constata como rota. Esto no era necesariamente pernicioso, puesto que el marxismo del siglo XX agregó a la problemática concepción metafísica de la historia –como terreno en el que se juegan los dramas del Ser y de la Nada, del hombre y la naturaleza, de la existencia y la conciencia-, una cuestionable concepción táctica que reducía toda experiencia espiritual y vital a mero momento del proceso revolucionario, juez último de aquélla. Esa combinación era, en rigor, una limitación del libre pensar y del interrogar que debía superarse. Por ello el problema no radicaba en esta escisión, sino más bien en la “mala ruptura” que, recientemente, se había provocado entre filosofía y política. Por ejemplo, algunos “escritores” (Merleau-Ponty no los singulariza) pretendían mantenerse como “marxistas” actualizando su teoría por medio de la incorporación a ella de ciertos “plagios” de Heráclito, Heidegger o Sartre. Esto, que no era ni fidelidad ni quiebre, callaba lo esencial, a saber: “para decir con precisión en qué se sigue siendo marxista, sería preciso decir dónde está lo esencial de Marx, y cuándo fue perdido, en qué bifurcación del árbol genealógico se instala uno...” (Merleau-Ponty 1964: 13). El silencio en derredor de esta cuestión impedía a su vez reflexionar sobre si, y de qué modo, se produciría la realización y destrucción de la filosofía en la historia (prospectiva básica del proyecto político marxiano), y sobre si, y hasta qué punto, la revolución autorizaba las prácticas ilimitadas de una autoridad o una élite.

Es importante señalar que la crítica merleau-pontyana no implica ni pretende olvidar a Marx. Más bien el caso es el contrario: de hecho, Marx puede inspirar y orientar análisis sobre la situación presente en la medida en que es para nosotros un *clásico*. Esto significa que sus propuestas son obligados pasos intermediarios para ir más lejos de ellos. En efecto, a los clásicos “se les reconoce en que nadie los toma al pie de la letra, y en que sin embargo los nuevos hechos no caen nunca fuera de su competencia de un modo absoluto, en que extraen de ellos ecos nuevos...” (*ibíd.*: 17-18). Para decirlo en otros términos: tener que definirse como marxista, o como marxista hasta-cierto-

punto, o como no-marxista, muestra la importancia histórica y la ineludible actualidad de Marx. Para la ortodoxia y el dogmatismo, aprender de Marx frecuentándolo y apartándose para pensar con y más allá de él sólo puede ser una práctica condenable. Para Merleau-Ponty, por el contrario, ese ejercicio es ejemplar de la sustancia filosófica misma: no ceder a la política de partido, articular una “acción a distancia” de la historia, que no rehúye mezclarse con los hechos pero tampoco los aprueba ciegamente, sino que, ante todo, *descubre el velo del Ser en el que moramos*.

Ahora bien, según esto, lo extraño se presenta de doble modo. En principio, el descubrimiento (del Ser en que moramos) se realiza como exposición, mostración, descripción y explicitación fenomenológica de la experiencia del *comienzo* de la filosofía. Merleau-Ponty lo dice de esta manera: “ahora como antaño, la filosofía comienza con el: ‘¿qué es pensar?’ y se absorbe en él lo primero de todo” (*ibíd.*: 21). Como antes señalé, en ese comienzo la filosofía encuentra sus evidencias. Será interesante ver qué es lo que se recoge a partir de la pregunta, pero debe notarse ya que el comienzo filosófico no está dado por la respuesta sino por la pregunta misma, por el interrogar, por el llevar a cuestión, por el enrarecimiento de lo que –un poco vagamente- cabe llamar el “sentido común” (Merleau-Ponty: 2002: 17). Hay algo del orden de lo habitual y corriente que se enrarece y *se extraña por* esta interpelación. En el campo de las seguridades dogmáticas a nivel político e histórico surge una grieta por medio de la pregunta que, ahora como antes, moviliza. En este sentido, la filosofía es lo extraño mismo, la in-quietud.

Digamos qué es lo que emerge por medio del enrarecimiento provocado por el punto de partida interrogador de la filosofía: es aquí donde se ve surgir otra acepción de lo extraño. La descripción fenomenológica muestra gradualmente la riqueza unísona de la experiencia del comienzo del siguiente modo: (i) aquel ante quien todo aparece, mi puro sí mismo percipiente; (ii) este yo como abierto intencionalmente ante algo diferente, ante un “abismo” en el que lo pensado se mantiene pero también se olvida, pues no puedo pensar idénticamente a lo largo del tiempo; y (iii) el tiempo, justamente, en el que y por el que mi yo se revela como construcción, junto al mundo en el que estoy instalado con un cuerpo. Pero con esta unidad pensamiento-tiempo no reduzco el mundo a un ente ideal: por el contrario, con esa unidad aprendo el ser sensible como lo que está en el campo de mi visión y como lo que podría ver desde otro sitio. El resultado de la explicitación llega en este punto nuevamente a lo extraño, pero ahora

como aquello que no coincide con mi puro sí mismo, es decir, lo que se presenta como otro, como *alter*. Merleau-Ponty lo describe de la siguiente forma:

...todo el material del mundo sensible y *los demás*, que están cogidos en él, acuden cuando yo intento aprehenderme a mí mismo. Antes de ser y para ser sometidos a mis condiciones de posibilidad, y reconstruidos a imagen y semejanza mía, es necesario que estén ahí como relieves, desviaciones, variantes de una única Visión en la cual yo también participo. Porque no son ficciones con las que poblar yo mi desierto, hijos de mi mente, ni posibles para siempre inactuales, sino que son gemelos míos o carne de mi carne. Yo no vivo, en efecto, su vida, están definitivamente ausentes de mí y yo de ellos. Pero *esta distancia es una extraña proximidad en cuanto se da con el ser de lo sensible*, puesto que lo sensible es precisamente lo que, sin moverse de sitio, puede estar en más de un cuerpo (1964: 23; subrayados míos).

Los otros están ahí, a una distancia tanto próxima como extraña: se dan con el ser sensible, y, por así decir, nos “llegan” a través de la visión. En efecto, mi mirada no es mera captación de un objeto; es, ante todo, una hendidura de mí mismo por la que se asimila –dice Merleau-Ponty- “la carne universal del mundo”. Lo extraño adquiere ahora un punto culminante cuando el *alter* se vuelve hacia mí y me mira: ésta llega a ser una experiencia tanto “insoportable” como “fascinante” mientras se realiza sin “la astucia de la palabra”. En ese *instante*, lo que para la reflexión no es más que duplicidad del pensar, doble punto de vista, para la visión es una cuasi identidad puesto que el pensamiento no tiene titular. Cuando emerge la palabra ésta no elimina el embrujo provocado por las miradas, sino que lo pospone: y es que ocurre que pensamiento y palabra se coimplican como puntos de inicio y de llegada, uno de la otra. Merleau-Ponty afirma: “cuando hablamos, no pensamos la palabra como la piensa el lingüista, ni siquiera pensamos en ella, estamos pensando *en lo que decimos*” (*ibíd.*: 26). Y, por cierto, pensamos en y a través de significados ya siempre disponibles, por lo que cabe sostener que “las cosas *resultan dichas y resultan pensadas* como por una Palabra y por un Pensar que no tenemos nosotros, sino que nos tienen a nosotros” (*ibíd.*: 28). Palabra y pensamiento forman, por tanto, una unidad con la Historia, y son escenario y trama de la relación intersubjetiva.

Ver filosóficamente –en el sentido de una filosofía que no se aparta de su comienzo- es captar este ser en latencia, ubicado como telón de fondo en lo visible. Merleau-Ponty insiste en que lo visible y lo invisible no son contradictorios: más bien ocurre que éste

(lo invisible) se mantiene en aquél (lo visible). Y, precisamente, la tarea de la filosofía no consiste sino en des-velar el quiasma de lo visible y lo invisible, y en evidenciar que entre uno mismo y el extraño como otro (o como “los demás”) se ubica un *nos-otros* que piensa, habla y ve.

2

A esta altura podría haber surgido la idea de que la ruptura entre filosofía y política se ha consumado no por el comunismo de mediados del siglo pasado, sino por el propio Merleau-Ponty, puesto que el Ser develado sería lo más abstracto e indeterminado del pensamiento, no pudiendo ser, en consecuencia, un hecho político. Sin embargo, se trata de una interpretación equivocada. El comienzo de la filosofía ha sido ubicado entre obviedades: en el horizonte de lo corriente y lo habitual (pensar, hablar, ver), y en el del encuentro con los demás (el otro con quien pienso y hablo, a quien veo y me ve). Estas experiencias, por medio de su interpelación, explicitación y descripción, se han convertido en extrañas y, por ello, han sido develadas. La filosofía es de acuerdo a ello lo contrario de una “visión panorámica” o de una cosmovisión del ser y de la historia, como el comunismo criticado al inicio del “Prefacio”. Esta crítica no es apolítica, sino que, antes bien, conecta precisamente con la política de un modo singular. ¿Cuál es ese modo?

Merleau-Ponty afirma que la filosofía develadora del nexo entre lo visible y lo invisible no es más profunda que la política. Esto quiere decir, según entiendo, que si no es más honda se encuentra al mismo nivel de la política, haciendo algo con ella. ¿En qué podría consistir ese hacer? En lo siguiente: “mientras que la literatura, el arte, el ejercicio de la vida, haciéndose con las cosas mismas, lo sensible mismo... pueden dar la ilusión de permanecer en lo habitual y en lo constituido, la filosofía, que pinta sin colores, en blanco y negro... no nos deja ignorar el extraño carácter del mundo, que los hombres afrontan tan bien o mejor que ella, pero en una especie de semisilencio” (1964: 31).

La filosofía que coloca el extrañamiento y el enrarecimiento del sentido común como *su* comienzo, es la misma que aspira también a extrañar y enrarecer la lógica de nuestra habitualidades sociales y políticas. Por entre (y a partir de) las significaciones ya siempre disponibles esa filosofía busca la emergencia de aquello que aún resta decir explícitamente, como así también hacer lugar a los sucesos históricos, sociales y

políticos que se encuentran en latencia. Esta tarea –tal como es planteada en 1960– tiene su actualidad, sobre todo para el pensamiento y las prácticas de izquierdas, y consiste en enrarecer nuestra lectura de Marx, lo que implica: saber en qué sentido, a través de Marx, rompemos con él. Este “a través” y esta “ruptura” son *signos* de una situación en el mundo, signos prácticos, si se quiere, en los que condensamos históricamente nuestra existencia. Todo ello quiere decir también que hoy debemos pensar en qué sentido, a través de Merleau Ponty, rompemos con él como filósofos que además de interpretar la realidad la experimentamos como lo comenzado y lo porvenir.

Referencias bibliográficas

- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964). *Signos*, Barcelona, Seix Barral.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2002). *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Buenos Aires, FCE.

Algunas consideraciones en torno a Filosofía, no-filosofía, ontología y expresión en Merleau-Ponty. Un recorrido por sus últimos cursos

Andrea Vidal (FaHCE-UNLP-IdIHCS)

1. Introducción

En los últimos cursos dictados por Merleau-Ponty en el Collège de France—parte de ellos no finalizados, dada su desaparición imprevista—, impera a una interrogación por el estado crítico de la filosofía. No es sólo en los últimos años que él habla de una crisis de la filosofía—al menos en la filosofía “oficial” o “expresa”, clásica— y de cómo se desenvuelve en esa crisis la “no-filosofía” (o campos no filosóficos sino artísticos o científicos). De hecho, el propio discurso filosófico de Merleau-Ponty se interesa y ahonda en áreas no filosóficas (disciplinas científicas como la psicología, la historia, la lingüística —entre otras—, pero también, el arte, especialmente la pintura y la literatura) desde el mismo comienzo de sus publicaciones. Pero es sólo cuando se publican, tiempo después de su muerte, los cursos a su cargo en los últimos años que reconocemos una problemática, y no menor, como objeto de investigación— la cual, pensamos, es central para la comprensión de su intento de buscar una nueva ontología.

Creemos, como lo señalan Bimbenet y Saint Aubert (2006: 5)¹³³, que la interrogación creciente por la “no-filosofía” a fin de los años 50 cobra toda su amplitud como una *introducción a la ontología*. En 1959, Merleau-Ponty estimaba fundamental “caracterizar la investigación ontológica a partir del vacío filosófico en el que estamos”¹³⁴ (1996: 38). En el curso (1961) “Philosophie et non-philosophie depuis Hegel” al diagnosticar el estado crítico de la filosofía, la no-filosofía aparece paradójicamente¹³⁵ como una aporía evidente, síntoma de esa crisis pero también como el medio de salir de ella: “no se trata de una lucha de la filosofía y de sus adversarios (...) sino de una filosofía que quiere ser filosofía siendo no-filosofía — de una “filosofía

¹³³ Bimbenet, É. y Saint Aubert, E. (2006) “Merleau-Ponty philosophie et non philosophie”, Archives de philosophie, 2006/1 Tome 69, p. 5-9. Centre Sèvres.

¹³⁴ Cf. “La Philosophie aujourd’hui”, curso 1958-1959. En *Notes de cours, 1959-1961*, (1996) Paris, Gallimard., p. 38: ‘(...) caractériser la recherche ontologique à partir du vide philosophique où nous sommes.’

¹³⁵ Bimbenet y Saint Aubert señalan el uso ambiguo de “no-filosofía” en Merleau-Ponty: por un lado, remite al propio vacío de la filosofía, por otro, a lo “otro” de la filosofía, lo que ella no es. Cf. *op. cit.*, p.6.

negativa” (...) La verdadera filosofía se burla de la filosofía, es afilosofía”.¹³⁶ (1996: 275)

En este trabajo intentaremos mostrar cómo es necesario este interés creciente por la “no-filosofía” para el proyecto merleau-pontyano de desarrollo de una nueva ontología que rechace la ontología clásica. Lo vemos en estos últimos cursos: además del curso del año 58-59, que se pregunta por el estado actual de la filosofía, y el curso incompleto del año 61 al cual hacíamos recién referencia, sobre filosofía y no-filosofía desde Hegel, tuvo lugar paralelamente el dictado del curso de los años 60-61 llamado “L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui”. Es cierto que las reflexiones sobre la crisis de la filosofía y sobre la existencia de la no-filosofía no son nuevas para Merleau-Ponty; desde sus primeros trabajos las analiza. Ya en 1948 claramente aparecen como tema central, en las conversaciones o *causeries* radiales (que se han publicado como *El Mundo de la percepción*) en las cuales se pregunta: “Este retorno al mundo percibido, que verificamos tanto entre los pintores como entre los escritores, en algunos filósofos y en los creadores de la física moderna, comparado con las ambiciones de la ciencia, el arte y la filosofía clásicas, ¿no podría ser considerado como un signo de declinación?”¹³⁷ (2002: 69). La preocupación radicaba en ese entonces en comparar el pensamiento “clásico” y el “moderno” a fin de preguntarse si, dada la inconclusividad y ambigüedad de éste frente a la universalidad y certeza del primero, no se estaba frente a una situación de decadencia, de la cual habría que salir, por ejemplo, con una restauración de la razón clásica. Su respuesta, ya en ese entonces, era poner en duda la leyenda de conclusividad del mundo y la razón clásicos, mostrando que la ambigüedad y la inconclusividad se encontraban meramente negadas en la filosofía tradicional; por ello, la incertidumbre de nuestro tiempo era en realidad una adquisición y no una decadencia, una “conciencia más aguda y franca de lo que siempre fue verdadero”¹³⁸ (2002: 75). El proyecto radicaba para Merleau-Ponty en

¹³⁶ Cf. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961, op. cit.*, p. 275. La traducción es nuestra en todos los casos que citemos estas notas de curso. De aquí en más citaremos este volumen como NC.

¹³⁷ Cf. Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción*, FCE, Bs As, 2002, p. 69. En la primera de dichas conferencias Merleau-Ponty aclaraba que se referiría al pensamiento *clásico* (es decir, de la edad moderna) y al pensamiento *moderno* (es decir, contemporáneo a su tiempo, para el cual son relevantes ciertos aspectos del arte, la ciencia y la filosofía desarrollados desde fines del s. XIX).

¹³⁸ Ídem, p 75.

aquel momento en “hacer en nuestro tiempo, y a través de nuestra experiencia, lo que los clásicos hicieron con el suyo”¹³⁹ (2002: 77).

Pero en los últimos cursos impartidos, este interrogarse sobre la crisis de la filosofía y de su misma posibilidad hace (y esto es lo novedoso), las veces de paréntesis o acompañamiento de un tratamiento ahora devenido central: el de una investigación ontológica que rechace el pensamiento separado, de sobrevuelo, representacionista y dual de la filosofía tradicional. Pues es en el variado campo de la no-filosofía, y especialmente el arte, donde se piensa y expresa lo impensado por la filosofía tradicional.

2. La crisis de la filosofía “clásica” y la posibilidad de la filosofía

Para ello, en primer lugar, partiremos de los efectos de la crisis que detecta Merleau-Ponty cuando describe el estado de no-filosofía en el que vivimos, los cuales a su juicio –así lo señala al inicio del curso *La Philosophie aujourd’hui*- son dos:

1) la destrucción de la filosofía en el sentido clásico – o decadencia de la filosofía “oficial” y 2) una toma de conciencia filosófica del más alto grado – en el carácter filosófico de la literatura y del arte.

Merleau-Ponty sostiene la tesis de que esta decadencia de la filosofía no le es esencial y, siguiendo a Husserl en la metáfora, que como un fénix, la filosofía (claro que no la tradicional) renacerá; pero lo hará de la no-filosofía, es decir, de la relación con la poesía, el arte, incluso las ciencias. Una manera de filosofar morirá y otra surgirá: la manera estrábica¹⁴⁰, objetivista, de pensar desaparecerá y surgirá otra manera de mirar y de pensar.

Sin embargo mientras se esté en medio de la crisis se deberá reconocer que esta se manifiesta en inconfundibles síntomas. En el curso sobre el estado de la filosofía hoy – al cual seguimos en esta caracterización de la crisis- menciona cuatro síntomas especialmente:

¹³⁹ Ídem, p. 77.

¹⁴⁰ Merleau-Ponty caracteriza de “estrábica” a la doble visión presente en las filosofías dualistas como la de Descartes: se ve con los ojos del espíritu y se ve con los ojos del cuerpo, en el doble modelo de la visión (ver es pensar, ver es tocar). Desarrolla extensamente estas consideraciones en el último de los cursos dictados que hemos mencionado (sobre la ontología hoy y la ontología cartesiana). Al respecto, ver más adelante en este mismo artículo, sección 2.

1) una crisis de la racionalidad en las relaciones entre los hombres: una cuestión planteada desde Marx es la posibilidad de fundamentar una nueva sociedad la cual, siguiendo un principio de racionalidad, se halle libre de las contradicciones inherentes a la sociedad capitalista. Sin embargo, desde 1917 esta racionalidad fue puesta en cuestión pues por un lado, la revolución legitimó un cierto irracionalismo y por otro los movimientos contrarrevolucionarios adoptaron una actitud regresiva que recreó actitudes fascistas,¹⁴¹ poniendo en crisis la racionalidad occidental y acentuando el universalismo y no la posibilidad histórico contingente de un nuevo tipo de sociedad. Aun así, Merleau-Ponty sostendrá que la toma de conciencia de esta institucionalización del etnocentrismo, de esta sedimentación como una institución histórica, puede llevar tanto a la decadencia de la filosofía social y de la historia, como a una ocasión de renacimiento a partir de la negación de dicha creencia ingenua universalista.

2) una crisis de la racionalidad en nuestras relaciones con la Naturaleza: la lógica inherente a la evolución técnica, que lleva a la posibilidad de la destrucción de la humanidad por la energía atómica, ha conducido a un “museo de horrores” (1996: 43). La ciencia de hoy ya no puede buscar un fundamento en el naturalismo (la naturaleza como cosa en sí) o en el artificialismo (la naturaleza como constructo histórico humano): la ontología clásica –realista, causal- lleva a la contradicción de entender “tanto a las sociedades como a las células” (1996: 42) como cosas a regular y como cosas llenas de dispositivos. Que “la ciencia sea hoy manifiestamente humana” significa para Merleau-Ponty que el círculo hombre-naturaleza en ella es evidente; la crisis se produce porque la lógica del mundo de la técnica reduce el ser a la alternativa de lo en sí puro objeto o del artefacto¹⁴². Esta crisis, según nuestro autor, sin embargo podría ser un punto de partida para una profundización; nuevamente aquí, la toma de conciencia de la sedimentación histórica de una creencia en un mundo constituido objetivamente podría ser el redescubrimiento de una naturaleza-para-nosotros, es decir, una naturaleza no incondicionada sino enraizada en nuestra cultura,

¹⁴¹ Cf. NC, p. 41.

¹⁴² Ídem, cf. lo sostenido en p.44.

contingente, en la cual la cultura al mismo tiempo se mantenga en contacto con el ser *bruto*, pre-objetivo.¹⁴³

3) una crisis de la ciencia moderna y de nuestra relación con la verdad: la astronomía, lo sabemos, ha destituido a la Tierra de su lugar privilegiado o “centro metafísico” pero quizás recíprocamente, los “cuerpos celestes” serán a su vez tierras, eventualmente habitadas, tal vez por seres pensantes –por qué no pensando aquí en el desarrollo de la cibernética-. Esto ha llevado a una crisis respecto a nuestro lugar en el mundo y del encuentro con los otros: sus consecuencias han sido ambiguas, pues en el s. XX han proliferado tanto las posiciones ultra-humanistas y ultra-racionalistas de gran violencia y de reafirmación del hombre, como las posiciones escépticas, relativistas, e incluso irracionales respecto de las cosas humanas. Como ha indicado en los casos sintomáticos anteriores, Merleau-Ponty sostiene que esta experiencia confusa, si busca la salida por el terror delante del otro absoluto o mediante la reivindicación antropocéntrica, deviene decadencia en la crisis, pero sin embargo si da lugar a una toma de conciencia filosófica de nuestra situación en el mundo como puro hecho, sin verdad, contingencia injustificable¹⁴⁴, podría llevar a un develamiento del mundo vivido y de un tipo de ser que subsiste bajo las idealizaciones sedimentadas históricamente del humanismo y del irracionalismo.

4) Por último, ciertos síntomas culturales que nos hacen reconocer el peligro pero a la vez la posibilidad de renacer de la filosofía (como ejemplos, dará la poesía, la música, la pintura modernas, el psicoanálisis).¹⁴⁵ Sería extenso analizar cada uno de ellos, pero asistimos en todos ellos a ejemplos de, *en la superficie*, una destrucción de la manera clásica de hacer literatura, pintura, música, que sin embargo descubren un modo de significación indirecto de la relación yo-mundo, yo-yo, yo-los otros, modo que no es ni objetivo ni subjetivo sino una búsqueda de vínculo y de una solidez más fundamental en la contingencia misma del mundo.¹⁴⁶ El arte moderno se descarga o “purifica” de la sedimentación institucionalizada de la semejanza, de la copia del mundo, y adquiere, con sus riesgos, la función de expresión de una manera de ser en el mundo que es pre-lógica, pre-categorial al modo clásico. Al entender al arte (especialmente a la pintura)

¹⁴³ El curso previo al que seguimos aquí lo dictó Merleau-Ponty sobre la naturaleza, y enuncia al comienzo del curso sobre el estado crítico de la filosofía que su idea es volver a sus reflexiones sobre la naturaleza cuando termine los cursos preparados para el año 60/61.

¹⁴⁴ Ídem, p. 46.

¹⁴⁵ Cf. ídem, p. 46.

¹⁴⁶ Cf. Ídem, p. 50.

como aquello que no reproduce lo visible sino que lo hace visible¹⁴⁷, y con ello y al mismo tiempo, como “una suerte de filosofía en acto, no expresa, filosofía sin quererlo expresamente”¹⁴⁸ (1996:58), Merleau-Ponty sostiene que el arte moderno no es decadencia, crisis emergente, no es meramente destrucción de un modo de significación del ser (la clásica), sino que puede entenderse como una nueva forma de comunicación, más general, del ser bruto o pre-objetivo¹⁴⁹.

3. La ontología tradicional y la nueva ontología: su relación con la no-filosofía

Para Merleau-Ponty, entonces la expresión de la nueva ontología se manifiesta en el pensamiento fundamental del arte y no siempre en la filosofía explícita de su tiempo.¹⁵⁰ El objetivo del curso de 1960-61 sobre la ontología cartesiana y la ontología de hoy, será entonces “buscar formular filosóficamente nuestra ontología que se mantiene implícita, en el aire, y hacerlo por contraste con la ontología cartesiana” (1996: 168). Para ello intentará formular filosóficamente la búsqueda de la “profundidad” en pintura moderna (Cézanne, especialmente), la cual no respeta la perspectiva ni es sobrevuelo de las cosas¹⁵¹, sino que intenta traducir aquello escondido, algo que se ofrece sólo a través de las sensaciones pero “que se encuentra más allá, en las raíces mismas del ser” (1996: 167). Es según Merleau-Ponty, el *overlapping*, el *empiétement*, esa latencia que es posibilidad, no en el sentido de otro actual coordinado con el nuestro, sino posibilidad en el sentido de preñez, envoltura de un actual inaccesible en lo actual accesible. La cosa escondida es tan actual como la cosa visible, y esta nos interpela, nos la dice. Las demás dimensiones de lo visible son variantes de este análisis de lo profundo: formas, planos, sistemas, altura, espacio, movimiento, línea, color. La pintura es filosofía porque se pregunta por la génesis de lo visible, y lo hace visible: la pintura es segregación del ser en el cual estamos, y no

¹⁴⁷ Cf. p. 57, nota al pie 9 (cita a Klee): Klee: “el arte no reproduce lo que es visible; lo hace visible”.

¹⁴⁸ Cf. p. 58.

¹⁴⁹ Cf. p. 61.

¹⁵⁰ Cf. NC p 163: (...) “desde hace 100 años hay un pensamiento fundamental que no es siempre “filosofía” explícita”. Aquí se remite a una anotación al margen identificada como (a) en la que Merleau-Ponty agrega: “que incluso la recusa, quiere ser no-filosofía, y sin embargo no es extra-filosófico”.

¹⁵¹ En NC p. 168 Merleau-Ponty señala: *la profondeur est “entre” la projection et le survol, et n’est pas la coordination des deux* (la profundidad está “entre” la proyección y el sobrevuelo, y no es la coordinación de ambos).

construcción de “trazos del ser” que darían una ilusión de analogía, de semejanza entre identidades objetivas.¹⁵² La pintura, entonces, expresa nuestro mundo encarnado, y al hacerlo, según Merleau-Ponty “produce, en el mundo visible, una visibilidad segunda más grande, hace que todo devenga visible (...). Locura de la visión: mundo parcial que quiere ser total. La Visión no es ya mirada sobre un “afuera”, representación”. (1996: 170).

De esta manera, el curso dictado sobre la ontología actual y la cartesiana se vuelve un análisis de modelos diferentes de visión que implican sedimentaciones e institucionalizaciones de nuestro estar en el mundo diferentes, como lo aclara nuestro autor: “Buscamos la definición de los *quale*, de la cosa, del mundo, del Ser, *de lo que es*. Pero precisamente, para comprenderlos, no hace falta definirlos, sino verlos” (1996: 173). Ver es no tener necesidad de definir ni de pensar para estar en presencia de una ausencia: para comprender esta preñez de lo invisible en lo visible –dado que nada hay que no pueda volverse visible-, es necesario elucidar *nuestra carne* es decir, cómo nuestra visión emerge de nuestro cuerpo situado. Y para dar cuenta de ello es necesario postular una reversibilidad vidente-visible, una reflexividad del cuerpo, una inherencia cuerpo-mundo, un afuera del adentro que se extiende a todas las cosas que el cuerpo ve. Es decir, para Merleau-Ponty, “si yo soy carne, hay también una *carne del mundo*”.¹⁵³

En cambio, en Descartes (Merleau-Ponty se refiere fundamentalmente a la Dióptrica) asistimos a un tratamiento de la luz y de la visión por modelos (modelo de la *intuitus mentis*, del pensar, del contacto), con el objetivo técnico de manipularla, no de habitarla. La visión se asimila al tocar pues el modelo de la visión es el contacto. El pensar es visión también: se ve con los ojos del espíritu. No se comienza aquí con la interrogación por la profundidad: la visión es sobrevuelo de algo constituido y fijo, no es apertura a lo invisible. El Ser, por lo tanto, se concibe como un ser en sí que mantiene relaciones de causalidad con nosotros, y su percepción, su visión, es en definitiva pensamiento. La ontología cartesiana es antropológica-teológica, puesto que el pensamiento del ser está validado por Dios y su verdad definida por el pensamiento; esta ontología no abre al ser, sino que limita a lo dado de manera objetiva, sustancial,

¹⁵² Cf. NC, p. 170. Y en p. 171 cita a Marchand: “yo pinto tal vez para surgir”.

¹⁵³ Cf 173-174. A continuación de afirmar la existencia de la carne del mundo, Merleau-Ponty agrega entre paréntesis: *Cézanne: la Naturaleza está en el interior*.

al sujeto -a la conciencia- que conoce por luz natural (con los ojos/visión del espíritu). En cambio, la ontología actual, o “la de la pintura” como vimos antes pero que también está implícita en la ciencia moderna y en la literatura, es comunicación con el ser por la visión, es apertura situada, encarnada, al ser, siempre inacabada, siempre a rehacerse.¹⁵⁴ Y si es comunicación, la relación entre visión y sentido irá en paralelo con la relación entre palabra y significación: hay una búsqueda ontológica en las imágenes visuales del pensamiento, en la imaginación de las cosas corporales, en lo visible y el significado poético entrelazados, en la poesía como palabra de las cosas e incluso, en la filosofía nueva. Al analizar la ontología presente “en el aire” en la literatura moderna (Rimbaud, el surrealismo, Valéry, Claudel, Proust, Cl. Simon) la expresión se constituye como acceso a la carne del mundo por esa inherencia, esa *mélange*: en un sentido, expresarlo es descubrirlo. Pero no como un medio, (como representación o como dador de significaciones), sino como si el lenguaje mismo fuera un ser, una conexión, una cohesión de seres, que subvierte lo interior y lo exterior (que se interpenetran, sin entender a uno desplazando al otro) en su coexistencia carnal y en su coduración. La “carne del mundo”, noción clave de la ontología nueva, según Merleau-Ponty “no es metáfora de nuestro cuerpo en el mundo. Se podría decir inversamente: es nuestro cuerpo el que está hecho del mismo tejido sensible que el mundo – Ni naturalismo ni antropología: los hombres y el tiempo, el espacio, están hechos del mismo magma” (1996: 211). La *mélange* es caos, sí, pero es también entonces proliferación de sentidos. Y proliferación interminable, diferenciación continua del magma. La filosofía es pues interrogación constante: el “universo no se define por lo que se ve, por lo que se dice, sino por lo que no se ve, lo que no se dice, exactamente: por la diferencia entre uno y otro. De esta diferencia, el autor es autor, como lo es de la manera de tratar lo visible por los gestos de su cuerpo.” (1996: 218). La visión no es pensar, sino que es un cierto *estilo*,¹⁵⁵ entendiendo “visión” como divergencia, como una manera de no ser todo. Y la palabra, de manera similar, no es invención de significaciones, sino estructuración (diferenciación). La palabra es *indirecta*¹⁵⁶, hace que nada ya sea como antes, pero su camino no está trazado.

¹⁵⁴ Cf. NC, p. 182.

¹⁵⁵ Cf. NC, p. 218: “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”.

¹⁵⁶ Cf. NC, p. 220.

4. Filosofía y no-filosofía como inseparables

Finalmente, Merleau-Ponty lleva a cabo el intento del establecimiento de un entrelazo entre filosofía y no-filosofía con el objetivo de “llevar a cabo una filosofía concreta”, para lo cual, en el curso sobre la filosofía y la no-filosofía desde Hegel, se apoyará en el análisis marxista según el cual la filosofía se realiza al destruirse como pensamiento separado (la conciencia separada del cuerpo, lo inteligible de lo sensible, el espíritu del mundo, el objeto de la carne, la filosofía de la historia, de la literatura).¹⁵⁷ El curso se limita a lecciones sobre Hegel y Marx, a pesar de su título, y como sostiene Claude Lefort en su presentación del mismo, “Hegel nos hace leer el fantasma de la filosofía en la no filosofía y el fantasma de la no filosofía en la filosofía, pero si nos los hace leer, es que inaugura una interrogación tal (...) que permite leer, no solamente sus fantasmas, sino los de sus herederos”¹⁵⁸, especialmente Marx, para quien sólo destruyendo a la filosofía (ideológica) es posible una filosofía (concreta). Pero Marx no lo sostiene como el pasaje de una filosofía (idealista) a la no filosofía (concreta) sino como “negación de la filosofía que la realiza”, pues ya no es necesario que “el mundo devenga filosofía” sino que “la filosofía devenga mundo” (1996: 323). La filosofía ha de ser praxis y no teoría separada -como tal debe ser destruida. Pero, para Merleau-Ponty, una filosofía que sostenga nociones sagradas o divinas como *praxis* o como *proletariado*, sigue siendo una filosofía universal, cerrada y definida: esto es para nuestro autor la filosofía realizada, en la cual la praxis conlleva su teoría y el hombre es para el hombre el ser supremo.¹⁵⁹ La negatividad propia de la filosofía dialéctica marxista no es más que el revés de una “verdadera esencia” del hombre, que no ha sido aún, pero que será: este pensamiento directo proyectado en el futuro colorea, como Merleau-Ponty sostiene junto a Lukacs, toda la dialéctica que se apoya sobre ella. Esto pone en riesgo de destruir, junto con el idealismo hegeliano, la dialéctica: esa

¹⁵⁷ Pero esa crítica marxista no ha dado lugar al desarrollo de una *nueva* manera de hacer filosofía. Bimbenet y Saint Aubert citan al respecto a Merleau-Ponty: « [Hegel] n'a pas réussi comme il le voulait à lier philosophie et non-philosophie. Marx réussira-t-il mieux ? [...] il est à craindre que non[...]. Il s'agit de réussir ce qu'il a manqué, de faire une philosophie concrète, mais vraiment concrète. » (2006: .8).

¹⁵⁸ Cf. la “Presentation” a cargo de Claude Lefort de la edición del Curso “Philosophie et non-philosophie depuis Hegel”, en NC, p. 273.

¹⁵⁹ Cf. el extenso análisis de Merleau-Ponty en NC, p. 336.

realización sería un nuevo positivismo, con los peligros que conlleva la resolución de todo conflicto.

De esta manera vemos en Merleau-Ponty el intento de preservar la relación entre filosofía y no filosofía, como inseparables y necesarias, así como el círculo (en sus orígenes bien hegeliano) entre experiencia y conocimiento de la experiencia, pero una dialéctica sin fin, sin resolución, sin distinción tajante entre una y otro.

5. Conclusiones

En estos cursos asistimos en Merleau-Ponty a un paso, en su preocupación por la crisis de la filosofía, de una filosofía de la percepción de corte decididamente fenomenológico (como la presente en las primeras obras e incluso en las *Causeries* 1948 citadas), a una filosofía de la expresión que deviene, por ello mismo, intento de una ontología de la carne. Recorriendo las alternativas a la filosofía clásica (irracionalismo, mutismo, restauración), la búsqueda de Merleau-Ponty se abre a un campo nuevo en el cual descansa el círculo de la filosofía como interrogación interminable. Si la filosofía tradicional consistió en la respuesta absoluta a la pregunta absoluta, el dar cuenta de esta sedimentación o institución (que obtura toda pregunta) por parte de la ciencia y el arte "modernos" lleva a una apertura de nuevos modos de interrogación y de expresión de lo que existe, de nuestro presente, del mundo vivido mismo en tanto inconcluso, continua diferenciación. El tipo de expresión de la no filosofía, que es la de la reversibilidad, de lo visible-invisible o de lo tocante-tocado, de "deformación coherente" de las apariencias visibles¹⁶⁰, es ella misma ambigua e indirecta por tratarse de una experiencia en la cual las categorías tradicionales son negadas. Se trata, en todo caso, de una buena ambigüedad¹⁶¹, es decir, que abre y no cierra, que remite a otras formas de ser y de interrogación. Una a-filosofía, una filosofía de la negación no significa una filosofía de la destrucción y/o del silencio, sino una interrogación acerca del quiasmo o entrelazo de los seres que constituyen el tejido de la carne del mundo, del ser bruto o

¹⁶⁰ Cf. NC, p 218. La frase pertenece, y así es citada, a Malraux. Y Merleau-Ponty agrega: "Deformación *coherente*: lo que importa es coherente. Porque deformar, todo el mundo lo puede, lo hace. Pero (no) que la deformación sea coherente, que se recorte (*recoupe*) de un paisaje en otro, del paisaje en los hombres y en su discurso: del discurso de uno al discurso de otro."

¹⁶¹ Merleau-Ponty le critica a Hegel el uso de una mala ambigüedad, ver NC p. 27-28. Así también en *Parcours deux*, se explaya bastante sobre la ambigüedad como diferente de ambivalencia, y sobre los sentidos de la mala y buena ambigüedad.

salvaje en el cual naturaleza y cultura, cuerpo y espíritu, sujeto y objeto, se encuentran imbricados.

De la no filosofía de nuestro tiempo surge entonces una filosofía de la expresión que es al mismo tiempo una ontología de la interconexión¹⁶²: aquí es donde se unen las dos vías seguidas por las últimas investigaciones de los cursos dictados por Merleau-Ponty. Por un lado, el renacimiento de la filosofía a partir de la no-filosofía, y por otro, el proyecto de una nueva ontología¹⁶³. La situación aporética, paradójica, de la crisis de la filosofía llevaría a su “renacimiento”, a condición de poder dar cuenta de la interconexión que está siendo expresada en el campo de lo no-filosófico. Son los fenómenos de la física moderna (incertidumbre, quanta, relativismo), de la psicología, de la lingüística, así como la experiencia de las modernas obras de arte en pintura, música y literatura, los que por un lado dan cuenta de la filosofía viva como filosofía negativa de la filosofía tradicional u oficial, y que por ello mismo –por otro lado- demandan una nueva, no clásica, y no objetivante, ontología que les es implícita. En ella, entonces, no hay lugar ya para objetos tempo-espacialmente determinados ni para presuponer un espectador absoluto del cual podría esperarse –en tanto *telos* propio del saber absoluto- la descripción objetiva de lo que existe, pero tampoco una expresión acabada y directa por medio del lenguaje, sino interrogativa, lateral e indirecta –es decir, un cierto *saber oscuro*¹⁶⁴ siempre en constante cuestionamiento de su propio suelo. Una ontología no de la substancia, sino de la carne, del quiasmo, es decir, de la relación.

Referencias bibliográficas

- Bimbenet, É. y Saint Aubert, E. (2006) “Merleau-Ponty philosophie et non philosophie”, *Archives de philosophie*, 2006/1 Tome 69, p. 5-9. Centre Sèvres. Disponible en línea: <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-1-page-5.htm>

¹⁶² Para Merleau-Ponty la búsqueda de la ontología nueva es al mismo tiempo ambas: una ontología como pregunta por lo que conecta los seres (la interconexión), la cual como hemos visto, surgirá tanto de la filosofía como de la no filosofía.

¹⁶³ Proyecto ya entrevisto en los cursos sobre la naturaleza y la ciencia moderna de los años 56/57. No los hemos abordado aquí pues nos limitábamos a los últimos cursos dictados y su interés en la crisis de la filosofía.

¹⁶⁴ Cf. NC p. 86, cuando Merleau-Ponty cita la frase en alemán de Husserl *dunkles Wissen* y la relaciona con la siguiente reflexión: “Error de creer que la filosofía sean ideas. Es un campo con una interrogación que no sabe ella misma lo que pregunta”.

- Carbone, Mauro (2009) "Variations of the sensible. The truth of Ideas and the idea of Philosophy in the Later Merleau-Ponty", en Flynn, B., Froman, W. y Vallier, R. (eds.) *Merleau-Ponty and the possibilities of Philosophy. Transforming the tradition*. SUNY Press, Albany, 2009. pp 237-256.
- Merleau-Ponty, M. (1996) *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Ed. Gallimard.
- _____ (2000), *Parcours deux 1951-1961*, Verdier.
- _____ (2002) *El Mundo de la Percepción*, Bs. As., FCE.
- _____ (2010) *Lo visible y lo invisible*, Bs.As, Nueva visión.

***Momentos en el concepto de naturaleza: Universalidad, entramado y
traspasamiento***

Roberto J. Walton (Universidad de Buenos Aires)

Entre las fuentes que confluyen en el concepto merleau-pontiano de naturaleza se encuentra la noción hegeliana de universal de la razón que se asocia con el pensamiento dialéctico como pensamiento circular, y que conduce en Merleau-Ponty a la noción de dialéctica sin síntesis. Otro antecedente aparece en la noción husserliana de *Ineinander* –uno-en-otro o entramado– por la que cada momento de la conciencia desborda y deja su huella en los demás momentos de ese curso vital. Una tercera raíz aparece en la noción de “overlapping” –superposición–, que fue introducida por A. N. Whitehead. Las tres visiones aportan elementos al análisis del pasaje de lo uno a lo otro en una reciprocidad no-coincidente y una identidad en la diferencia. Este trabajo señala la significación de las dos primeras raíces, y se detiene en aspectos fundamentales de la concepción whiteheadiana que son subrayados por Merleau-Ponty.

1. Universalidad

Es una idea central de Hegel que una conciencia infinita se encuentra en el fondo de todo lo que es mostrándose como un concepto universal que contiene en sí diferencias. Estas se caracterizan por una identidad del mismo modo que las de la vida orgánica cuando se despliega a partir de una semilla. En uno y otro caso están contenidos en el comienzo todos los elementos que se han de desplegar, y todas las diferencias que así surgen exhiben una unidad unas con otras y con el todo. La universalidad del concepto no consiste en un elemento común que se obtiene por abstracción a partir de las diversas partes mediante una eliminación de diferencias, sino en una identidad que no deja de conservarse a sí misma en su otro y constituye el fundamento de aquello que se realiza como su manifestación y queda comprendido dentro de ella. El concepto se niega o determina a sí mismo en la particularidad que lo exhibe, pero lo otro con respecto al cual está determinado no es más que él mismo. Así, lo otro que lo niega queda anulado como tal, y, por tanto, el concepto no hace más que coincidir consigo

mismo por la negación de la negación en el momento de la singularidad que no es otra cosa que la universalidad que converge consigo misma en la particularidad. En suma: el concepto es la unidad orgánica de lo universal y lo particular. Responde a la relación interna de las partes en un organismo de un modo que no se enfrenta a lo particular sino que lo comprende dentro de sí, y consiste en un todo perfectamente concreto cuyos momentos existen relacionados entre sí por su mediación. Su progresión no es un pasaje a lo otro en que algo queda disimulado en su tránsito a lo otro ni un aparecer en lo otro en que algo se relaciona o refleja exteriormente en lo otro sino un despliegue en que algo se continúa en lo otro como un desarrollo de sí: “El movimiento del concepto solo se ha de considerar, por así decirlo, como un juego: lo otro que es puesto por él mismo no es de hecho otro” (Hegel, 1830: § 161 Agregado).

El regreso del concepto a sí mismo tras su exteriorización en la particularidad anticipa el movimiento dialéctico ulterior en que, en tanto concepto subjetivo, se pone fuera de sí mismo negándose en la objetividad, es decir, en una pluralidad de objetos absolutamente autosubsistentes. Aquí está implicada la contradicción entre la completa independencia de un pluralidad de objetos en virtud de que el concepto confiere su autosubsistencia a aquello en que se objetiva y la completa no-independencia de lo así diferenciado en razón de que el concepto unitario es lo que se especifica en cada uno de los objetos. Superar la contradicción significa retornar bajo la dominación del concepto en un proceso en que el concepto emerge de la objetividad en la que se ha exteriorizado e impone a los objetos que se excluyen una relación por medio de una teleología que gradualmente los compenetra. La teleología culmina con la superación de la contradicción entre autosubsistencia y no-independencia cuando los objetos son abarcados por una finalidad infinita que contiene en sí los medios para su autodeterminación. Cuando los objetos se encuentran plenamente implicados en la autorrealización del concepto emerge la Idea como la identidad del concepto y la objetividad. Todos los objetos encuentran en ella su verdadera conexión: “El ser singular es un lado cualquiera de la Idea. Por eso necesita de otras efectividades. [...] Solo en ellas en conjunto y en su realización está realizado el concepto” (Hegel, 1830: § 213).

El regreso del concepto a sí mismo tras su exteriorización en la objetividad anticipa otra vez el movimiento ulterior que se inicia cuando la Idea en sí se exterioriza en la

naturaleza como Idea fuera de sí. La Idea tiene que exteriorizarse a sí misma en algo finito, esto es, los hechos de la naturaleza y los espíritus finitos. Estas exteriorizaciones, por ser finitas, no son adecuadas a la Idea que es infinita, y, por consiguiente, contienen en sí los gérmenes de su propia negación y con ella la necesidad de pasar a una exteriorización más elevada. De ahí que la Idea sea un proceso que va desde su autoexteriorización en la naturaleza hasta su retorno a sí. En la esfera de la naturaleza se reitera también el movimiento que va de la exterioridad recíproca de los elementos hasta su subsunción en una totalidad orgánica que se despliega en diferencias y las reduce a la condición de medios para su realización. Hegel escribe:

La eterna vida de la naturaleza es, en primer lugar, que la Idea se exhibe en cada esfera, tal como puede exhibirse en tal finitud, así como cada gota de agua da una imagen del sol; lo segundo es la dialéctica del concepto, que quebranta el límite de esta esfera, en la medida en que no puede satisfacerse con tales elementos inadecuados y pasa necesariamente a un nivel superior (Hegel 1830: § 252 Agregado).

Merleau-Ponty afirma que no promueve “ninguna dialéctica en sentido hegeliano” y observa que “lo que excluimos de la dialéctica es la idea de lo negativo puro, [...]” (Merleau-Ponty, 1964: 130). Excluir la negatividad pura implica no pasar a una negación absoluta que subsuma los términos contrapuestos bajo un tercero al que están encaminados teleológicamente. La definición dialéctica del ser remite la fórmula hegeliana en-y-para-sí a lo prerreflexivo, y excluye tanto el ser-en-sí, es decir, lo meramente implícito o latente al comienzo de una proceso teleológico, como el ser-para-sí, es decir, lo explícito o desplegado al final del proceso teleológico. Excluye estos términos porque implican el contraste entre un nivel inferior y un nivel superior. A ello se debe sustituir un equilibrio de niveles en que los dos términos son reconducidos uno en otro. Junto a la negación absoluta queda excluido un retorno a la teleología. Sobre ella, dice Hegel: “En tanto conformidad del acontecimiento a un concepto, comparte la suerte del mecanismo: son dos ideas *artificialistas*. La producción natural queda por comprenderse de otra manera” (Merleau-Ponty, 1995: 367).

Por tanto, Merleau-Ponty rechaza la noción fuerte de un desarrollo en lo otro como despliegue de sí. De este modo, al parecer, se inclina, por formas más incipientes de la progresión dialéctica hegeliana como el aparecer en lo otro o alguna forma intermedia

con el despliegue en que este aparecer en lo otro exhibe una interioridad sin teleología. En este sentido se refiere a la trascendencia de las cosas, es decir, la función ontológica que despliegan al superarse a sí mismas y expresar, en un reflejarse recíproco, todas aquellas con respecto a las cuales se diferencian. Así, una cosa es a la vez “título del mundo” y “espejo de la trascendencia” (Merleau-Ponty, 1964: 271 s.). Merleau-Ponty considera que la circularidad no consiste en incluir los términos contrapuestos dentro de un todo omniabarcador. Al proceder de esta manera se cae en “la dialéctica ‘embalsamada’” o “la mala dialéctica” que impone al contenido una ley exterior, y, por tanto, no puede proponerse como “la manera de ser del Ser”. Merleau-Ponty da el nombre de “la hiperdialéctica” o “la buena dialéctica” o “la dialéctica sin síntesis” a este pensamiento que se hace cargo de las situaciones ambiguas que resultan de la pluralidad de relaciones en que se encuentran las cosas (Merleau-Ponty, 1964: 128 s., 219, 229). Y reemplaza la noción de reunión en una síntesis por la de “reversibilidad”, es decir, el venir a parar una cosa en la otra sin una superposición total.

2. Entramado

Husserl afirma que cada uno de los actos intencionales solo es posible en virtud de “*un uno-en-otro* de las efectuaciones intencionales, efectuaciones por lo demás *no independientes*, con un oculto uno-en-otro de las objetividades intencionales” (Husserl, 1959: 124). En virtud de la implicación inherente a la intencionalidad se pone de manifiesto una remisión a horizontes siempre nuevos. Las multiplicidades que así se descubren en los actos intencionales exhiben un entramado o uno-en-otro (*Ineinander*) en contraste con la sucesión o el uno-tras-otro (*Nacheinander*) y la yuxtaposición o el uno-fuera-de-otro (*Auseinander*) a la que podría limitarse la mera referencialidad. Husserl contrapone el análisis intencional de las vivencias al análisis real del cerebro subrayando el uno-en-otro como rasgo distintivo del primero y el uno-fuera-de-otro como característica del segundo. La tarea del fenomenólogo no es indagar como están compuestas las cosas, sino desvelar de qué modo opera la conciencia que tenemos de ellas. Y en este desvelamiento debe poner de relieve el entrelazamiento de los actos a través de los cuales esos objetos se manifiestan como correlatos. Se trata de un análisis

intencional de nexos que se extiende a todo el curso de la conciencia: “*Cada vivencia singular ‘espeja’ el nexo total de las vivencias, [...]*” (Husserl, 1959: 318).

Por su parte, Merleau-Ponty se refiere a una “remisión intencional recíproca” o “reversibilidad” o “Ser englobante-englobado”, es decir, a una “remisión intencional recíproca” o “intencionalidad interior al ser”, que constituye el tema de la “intra-ontología” Merleau-Ponty, 1964: 280, 297 s.). Hay un “uno-en-otro” (*Ineinander*) en que cada elemento se ve envuelto por el otro a la vez que es envolvente del otro. La noción de *Ineinander* significa que “toda relación con el ser es *simultáneamente* captar y ser captado, la captación es captada, ella está *inscrita* e inscrita en el mismo ser que ella capta”, y por eso la filosofía no puede ser captación total y posesión intelectual sino que consiste en la “experiencia simultánea de lo captante y lo captado en todos los órdenes” (Merleau-Ponty, 1964: 319).

La noción de entramado se relaciona en Husserl con las de entrelazamiento (*Verflechtung*) y trasposición (*Übertragung*). A ellas remite también Merleau-Ponty. Se refiere, por ejemplo, a un pasaje de *Ideas III*, en que Husserl observa que “la ‘naturaleza’ y el cuerpo propio, en su entrelazamiento con esto también el *alma*, se constituyen en referencia recíproca uno a otro, a una uno con otro (*in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander*)” (Husserl, 1952: 124)¹⁶⁵. Aquí se inspira Merleau-Ponty para afirmar con respecto al cuerpo propio y el mundo: “Hay inserción recíproca y entrelazo (*entrelacs*) del uno en el otro” (Merleau-Ponty, 1964: 182). Y en términos más generales se referirá a “el entrelazamiento (*entrelacement*) de mi vida con las otras vidas, de mi cuerpo con las cosas visibles por la intersección (*recoupement*) de mi campo perceptivo con el de los otros, por la mezcla (*mélange*) de mi duración con la de los otros” (Merleau-Ponty, 1964: 74). O sea: el tejido o entramado de la conciencia del mundo, que en Husserl solo correlativamente es entramado del mundo, se presenta en Merleau-Ponty ante todo como un tejido del mundo. Según Merleau-Ponty, Husserl habría retrocedido en esta cuestión a fin de sostener que “la esfera profunda de las intencionalidades primordiales estaba engendrada por el acto

¹⁶⁵ Una referencia a este texto husserliano se encuentra en el texto “El filósofo y su sombra”: “[...] en un texto profético de 1912, Husserl no vacilaba en hablar de una relación recíproca entre la Naturaleza, el cuerpo y el alma, y [...] de su ‘simultaneidad’” (Merleau-Ponty 1960, 223). Y también en los cursos sobre la Naturaleza con la observación de que es difícil integrar la afirmación en el marco del idealismo trascendental (cf. Merleau-Ponty, 1995: 112.)

del Yo” porque “quería prevenirse del peligro de una restauración de una filosofía naturalista” (Merleau-Ponty, 2000: 233)¹⁶⁶.

Así, según Merleau-Ponty, el cuerpo propio pertenece al orden de las cosas y el mundo es carne universal. En la reversibilidad de los momentos de lo sintiente y lo sensible, el cuerpo nos instala en el corazón de las cosas y convierte las cosas en carne: “[...] las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la prolongación del mundo, por medio de él el mundo me rodea” (Merleau-Ponty, 1964: 308). Que las cosas sean la prolongación del cuerpo, y el cuerpo la prolongación de las cosas, implica un uno-entre-otro como una relación envuelto-envolvente por parte de cada uno de los términos de la relación. Cada aspecto parcial de la naturaleza, y esto incluye al cuerpo propio, envuelve a los demás y a la vez es envuelto por ellos. En tanto nos sustenta, la naturaleza exhibe las características que Husserl asigna a la noción de tierra concebida como suelo de toda actividad humana. Con esta noción, según Merleau-Ponty, se descubre en la fenomenología el “asiento de la espacialidad y de la temporalidad pre-objetivas”, 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” (Merleau-Ponty, 1995: 365 ss.).

3. Traspasamiento

Merleau Ponty dedica un capítulo de *La nature* a “La idea de la naturaleza en Whitehead”, y recuerda que para el pensador inglés “la subjetividad está capturada (*prise*) en el engranaje del tiempo cósmico, en una subjetividad de la naturaleza” (Whitehead, 1920: 161). Los aspectos subrayados están estrechamente vinculados con la noción de “*overlapping*” que converge con su noción de “*empiètement*” – traspasamiento, desborde e intrusión–. Esos aspectos conciernen a 1) el pasaje de la naturaleza, 2) las estructuras de los eventos, 3) la trascendencia de las cosas y el elemento totalizante; y 4) el valor ontológico de la percepción.

Se debe tener en cuenta que la obra de Whitehead se divide en tres períodos: 1) la etapa de las obras matemáticas (1891-1913); 2) la etapa de la filosofía de la ciencia

¹⁶⁶ La cita pertenece al artículo “Husserl et la notion de nature. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty”, 215-240.

natural (1914-1923); y 3) y la etapa metafísica de la filosofía del organismo (1924-1947) (cf. Lowe, 1966: passim). Del segundo período, Merleau-Ponty considera la obra *The Concept of Nature* (1920), y del tercer período menciona *Science and the Modern World* (1925) y el escrito “Nature and Life”, dos conferencias pronunciadas en 1933 e incluidas en *Modes of Thought* (1938). También puede haber una influencia indirecta a través de escritos de Jean Wahl como la obra *Vers le concret* (1932). El énfasis está puesto en *The Concept of Nature*, pero es pertinente referirse también a elaboraciones del tercer período, que se expresan fundamentalmente en *Process and Reality* (1929), obra que Merleau-Ponty no menciona, porque en ella se explicitan los conceptos metafísicos latentes en el segundo período.

3.1. El pasaje de la naturaleza

Al terminar su resumen del curso “El concepto de naturaleza”, de 1956-1957, Merleau-Ponty alude al devenir de las ciencias cosmológicas y dice: “[...] se constatará la regresión de las ideologías eternitarias, que hacían de la naturaleza un objeto idéntico a sí mismo, y la emergencia de una historia –o, como decía Whitehead, de un ‘pasaje’– de la Naturaleza” (Merleau-Ponty, 1995: 369). Merleau-Ponty recuerda que Whitehead, en *The Concept of Nature*, observa que las nociones de presente instantáneo, pasado que se desvanece, futuro no-existente y materia inerte “conducen mal con los hechos brutos” (Whitehead, 1920: 73). Y formula el siguiente comentario: “Cada instante no es más que un núcleo destinado a agrupar los datos. No hay naturaleza en un instante: toda realidad implica ‘un avance de la naturaleza’ (*moving on*)” (Merleau-Ponty, 1995: 155; cf. Whitehead, 1920: 54). Por tanto, para Merleau-Ponty, el pasaje no es un mero atributo de la naturaleza, sino que significa que la naturaleza tiene un carácter temporal y asegura la interioridad recíproca de los acontecimientos: “La naturaleza es puro pasaje. Ella es comparable al ser de una ola, cuya realidad no es más que global y no parcelaria” (Merleau-Ponty, 1995: 163). Y la subjetividad está capturada en la naturaleza: “Tal es la idea que nos presenta la Naturaleza como aquello en lo cual estamos, aquello con lo cual estamos mezclados. La Naturaleza es, pues, aquello en que somos, ella es mezcla, y no lo que contemplamos de lejos, como en Laplace” (Merleau-Ponty, 1995: 164).

En *Process and Reality*, Whitehead defiende el principio subjetivista al que define como el descubrimiento cartesiano de que la experiencia subjetiva es la situación metafísica primaria que se presenta para el análisis. Pero entiende que se debe adoptar una versión reformada y compensarlo con un principio objetivista referido a la pluralidad de los datos de experiencia, que, en tanto objetos que lo trascienden o influyen causalmente en él, se incluyen en la unitaria experiencia de un sujeto. Así, mi unidad que es el “yo soy” es el proceso de configurar en el presente inmediato el material múltiple y disperso de los datos que provienen del pasado mediante una creación que se orienta de acuerdo con una meta futura. Creatividad, lo múltiple y lo uno son las categorías últimas de este sistema metafísico. Son las nociones últimas implicadas en una entidad. El conocimiento como acto de aprehensión por el cual un sujeto cognoscente capta un objeto conocido que se convierte en componente de su experiencia es un caso particular de una actividad que está presente en todo lo real y que Whitehead llama prehensión para conectarla y a la vez diferenciarla de la aprehensión. La prehensión es un sentir emocional no-consciente por el que un fragmento del universo responde a otras realidades. Esta relación se convierte en la clave para la comprensión del universo concebido como una acumulación de ocasiones de experiencia.

Así como Leibniz considera que sabemos a partir de nosotros mismos lo que es una mónada y descubrimos como sus determinaciones la percepción y la apetición bajo la forma del entendimiento y la voluntad, Whitehead descubre en el análisis de la propia experiencia las características fundamentales de las entidades actuales como elementos reales últimos de los que se compone el universo. Estas entidades son “gotas de experiencia, complejas e interdependientes” (Whitehead, 1929: 18) que se caracterizan por el modo en que sienten o prehenden las entidades precedentes. Todas las prehensiones contribuyen algo al tono afectivo de la experiencia, y las prehensiones positivas aportan un contenido. Así se describe cómo una experiencia subjetiva emerge del mundo objetivo en un sujeto que no existe de antemano sino que se crea a sí mismo en el proceso de su experiencia. Se trata de una instancia en un devenir que carece de continuidad y se resuelve en una serie sucesiva de unidades que se originan y perecen. Toda entidad actual es un crecimiento conjunto o concrecencia de estos modos de sentir la pluralidad infinita de entidades actuales que la han precedido. Es una

concrecencia de prehensiones por las cuales múltiples entidades actuales u ocasiones de experiencia precedentes se objetivan como datos e incorporan a su constitución. En este proceso la entidad actual resulta cualitativamente única y por ende discernible de las restantes a la vez que implica una perspectiva irrepetible sobre el universo.

Mientras que la apetición leibniziana se convierte en la meta subjetiva que coordina la multiplicidad de las prehensiones en una unidad orgánica, la percepción leibniziana se transforma en la prehensión que convierte esta unidad emergente en un espejo del universo. Whitehead describe un proceso por el cual lo múltiple inherente a las ocasiones pasadas se convierte en lo uno de una nueva ocasión de experiencia bajo la guía de una meta subjetiva. La causa final está representada por la meta subjetiva, y la causa eficiente por los datos objetivados en función de la meta subjetiva, Así se establece la subordinación de la causa eficiente a la causa final en cualquier tipo de entidad actual.

Entre nuestra experiencia consciente y la experiencia de las ocasiones de experiencia que componen una entidad física aparentemente inerte hay una enorme diferencia de complejidad, pero en ambos casos se presenta una misma estructura, es decir, un modo de reacción subjetiva ante un entorno objetivo. Desde los objetos que manipulamos hasta las más pequeñas partículas de las que habla la física, y aun más allá de ellas, no hay otra cosa que sociedades de estas ocasiones de experiencia que comparten ciertas formas de comportamiento mediante las cuales se diferencian en el conjunto de la realidad: “Esta es una teoría de las mónadas; [...] Cada criatura monádica es un modo del proceso de ‘sentir’ el mundo, de albergar al mundo en una unidad de sentir compleja, determinada en todas las maneras. Esta unidad es una ‘ocasión actual’; [...]” (Whitehead, 1929: 80).

3.2. Las estructuras de los eventos

En el período dedicado a la filosofía de la naturaleza, Whitehead habla de eventos en lugar de ocasiones o entidades actuales. Merleau-Ponty evoca una de sus afirmaciones: “Si hemos de buscar una sustancia en algún lado, la encontraría en eventos que son en algún sentido la última sustancia del universo” (Whitehead, 1920: 19; cf. Merleau-Ponty, 1995: 157). Whitehead había distinguido entre eventos y objetos. Objeto es lo que puede reiterarse, y, por tanto, se asocia con la posibilidad. Evento es lo que no

puede reiterarse, y, por tanto, se asocia con la actualidad y es un elemento esencial en el pasaje de la naturaleza. Los objetos son los caracteres reiterables de los eventos, y, por tanto, carecen de pasaje. Así como los eventos son lo que luego se llaman entidades u ocasiones actuales, los objetos son lo que luego se llaman objetos eternos. Se trata de potenciales puros para la determinación específica de los hechos. Son posibilidades para lo actual como la redondez o la cuadratura, la rojez o el verdor, la cobardía o la valentía. La elección de algunos objetos y el rechazo de otros en la prehensión explica el carácter definido que adquiere cada ocasión actual en su proceso de devenir. El objeto eterno, como versión de la forma platónica, tiene un doble carácter. Por un lado es un “determinante realizado” y es inmanente a las entidades actuales en las que ha ingresado, y, por el otro, es “una capacidad para la determinación” (Whitehead, 1929: 239 s.) y es trascendente a las entidades actuales. Whitehead caracteriza de esta manera al objeto eterno: “Es un puro potencial. El término ‘ingreso’ se refiere al particular modo en que la potencialidad del objeto eterno es realizada en una entidad actual particular, contribuyendo al carácter definido de esta entidad actual” (Whitehead, 1929: 23). Y aclara: “Si el término ‘objetos eternos’ no gusta, el término ‘potenciales’ sería adecuado. Los objetos eternos son los puros potenciales del universo; y las entidades actuales difieren unas de otras en la realización de los potenciales” (Whitehead, 1929: 149).

Dos aspectos de los objetos eternos merecen destacarse por su relación con temas de Merleau-Ponty. El primero concierne a la existencia de cosas perdurables. Cuando comparten un conjunto de objetos eternos que configuran su carácter definido, las entidades actuales se agrupan en nexos que exhiben un orden social: “[...] cada electrón es una sociedad de ocasiones electrónicas, y cada protón es una sociedad de ocasiones protónicas” (Whitehead, 1929: 91). Hay una continua sucesión de entidades actuales una tras otra de tal modo que características comunes están presentes porque entidades actuales precedentes son objetivadas por entidades actuales inmediatamente sucesivas. Entonces tenemos un objeto duradero. Mientras que las entidades actuales no cambian sino que nacen y perecen, los objetos duraderos cambian. Son “las entidades permanentes que gozan de aventuras de cambio a través del tiempo y el espacio” (Whitehead, 1929: 35).

El segundo aspecto atañe a la función mediadora de los objetos eternos en la prehensión. La prehensión primaria es la llamada prehensión física cuyo dato es una entidad actual pasada, y los objetos eternos determinan el carácter definido de los datos objetivados por las prehensiones físicas, es decir, participan en la prehensión física como determinantes realizados: “A partir del sentir físico se da la derivación de un sentir puramente conceptual cuyo dato es el objeto eterno determinante del carácter definido de la entidad actual, o del nexo, físicamente sentido” (Whitehead, 1929: 26). La llamada prehensión conceptual capta el objeto eterno no como determinante realizado sino como capacidad para la determinación, es decir, en una abstracción de su particular realización previa, es decir, como potenciales generales puros. Whitehead observa: “Un sentir conceptual es el sentir un objeto eterno en el primario carácter metafísico de ser un ‘objeto’, esto es, sentir su *capacidad* de ser un determinante realizado del proceso” (Whitehead, 1929: 239). Estas prehensiones conceptuales que reproducen los objetos eternos que se encuentran en las prehensiones físicas son las prehensiones conceptuales primarias, y de ellas derivan prehensiones conceptuales más complejas¹⁶⁷.

En suma: los objetos u objetos eternos participan en el pasaje de la naturaleza como “características definitorias” de los eventos o entidades actuales que se agrupan, y, además, son captados por prehensiones conceptuales. Veamos ahora las implicaciones de la primera cuestión dejando las del segundo tema para el apartado final.

Según una expresión que se encuentra en las “Notes manuscrites inédites de cours au Collège de France”, que se conservan en la Bibliothèque Nationale de Francia, Merleau Ponty concibe los objetos u objetos eternos de Whitehead como “‘estructuras’ de los eventos” (cf. Robert, 2011: 48)¹⁶⁸. Se trata de una estructura, de una permanencia de lo que adviene, sin la cual no podríamos extraer una significación del pasaje de la naturaleza. Merleau-Ponty escribe: “El objeto es la propiedad focal con la que se pueden relacionar las variaciones sometidas a un campo de fuerzas. Hay ‘ingreso’ de un objeto en el curso de una situación (*un courant de situation*). El objeto es la forma abreviada de marcar que hay un conjunto de relaciones. La abstracción no

¹⁶⁷ Así, en cada entidad actual se da un contraste entre dos modos de actividad: “En cada concreción hay un doble aspecto del impulso creador. En un aspecto se da el originarse de simples sentires *causales*; y en el otro aspecto se da el originarse de sentires conceptuales. Estos aspectos contrastados serán llamados los polos físico y mental de una entidad actual. Ninguna entidad actual está desprovista de ambos polos, aunque su relativa importancia difiere en diferentes entidades actuales” (Whitehead, 1929: 239).

¹⁶⁸ La cita corresponde al Volumen XV de estas notas.

es nada; vuelta a colocar en su contexto es verdadera” (Merleau-Ponty, 1995: 158). Se puede asociar esta visión con su noción de elemento en tanto cosa general que se encuentra entre la cosa individual espacio-temporal y la idea abstracta. Sin ser una cosa particular, el elemento se presenta en todas las cosas particulares como un principio encarnado que introduce en ellas un estilo de ser. Y sin ser una idea abstracta posee una generalidad que explica la unidad fundamental dentro de la cual se presenta la pluralidad de las cosas. Así, en términos que evocan a los objetos de Whitehead, Merleau-Ponty se refiere a “una *cosa general*, a mitad camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, suerte de principio encarnado que introduce un estilo de ser en todas las partes en que se encuentra una parcela de él” (Merleau-Ponty, 1964: 184). Del mismo modo el objeto eterno se convierte en una realidad al ingresar en una entidad actual y a la vez “retiene su mensaje de alternativas que la entidad actual ha evitado” (Whitehead, 1929: 149)¹⁶⁹.

3.3. La trascendencia de las cosas: el elemento totalizante

En las “Notes manuscrites inédites”, Merleau-Ponty se refiere a “esta naturaleza que tiene ‘bordes raídos’ (*bords en haillons*) (Whitehead)” (Robert, 2011: 31)¹⁷⁰. En *La Nature* reitera la referencia a “los bordes de la naturaleza que están siempre en harapos (*en guenilles*)” (Merleau-Ponty, 1995: 154). Whitehead utiliza la expresión cuando se refiere al carácter inagotable de nuestra captación de la naturaleza, y contrasta lo discernido y lo discernible, es decir, lo discriminado con sus peculiaridades individuales y aquello que es conocido meramente en tanto está relacionado con las entidades del campo discernible en su función de relata sin ulterior definición: “Esta peculiaridad del conocimiento es su carácter inagotable. Este carácter puede ser metafóricamente descrito por el enunciado de que la naturaleza tiene, en tanto percibida, un borde raído (*a ragged edge*)” (Whitehead, 1920: 50).

¹⁶⁹ A diferencia de Merleau-Ponty, los universales no son transformados en sus actualizaciones: “Por una parte, Whitehead define, en *The Concept of Nature*, el objeto como lo que puede ser reconocido en una multiplicidad de eventos como ‘lo mismo’. [...] el objeto jamás va a ser deformado por su actualización en un evento. [...] Por otra parte, en la ontología de Merleau-Ponty, la idea siempre aparece como lo diferente en sus múltiples actualizaciones. La diferencia surge primero que la identidad” (Cassai-Noguès 2012, 191 s.).

¹⁷⁰ La cita corresponde al Volumen VIII de estas Notas.

La crítica de Whitehead al emplazamiento único –idea según la cual cada ente ocupa su lugar sin participación de otras existencias espacio-temporales–, pone de relieve que las existencias puntuales no son más que el resultado de un trabajo de división efectuado por el pensamiento de modo que no es posible componer la naturaleza a partir de una polvareda de acontecimientos naturales: “Cada evento se extiende sobre otros eventos, y sobre cada evento se extienden otros eventos” (Whitehead, 1929: 59). El espacio y el tiempo son expresiones parciales de una relación fundamental entre eventos, es decir, la relación de extensión: “La relación de ‘extenderse sobre’ es la relación de ‘incluir’, ya sea en sentido espacial o temporal, o en ambos. Pero la mera ‘inclusión’ es más fundamental que cada alternativa y no requiere ninguna diferenciación espacio-temporal” (Whitehead, 1929: 185).

Según la metafísica de Whitehead, cada entidad actual en la fase final de su proceso de concrecencia es un sentir plenamente determinado en cuanto a su prehensión positiva o negativa de cada elemento previo del universo. De este modo, en distintos grados de relevancia, y aun de relevancia insignificante en el caso de la prehensión negativa, toda entidad actual pasada está presente en las entidades actuales presentes. Las prehensiones negativas contribuyen tan solo con sus formas subjetivas en tanto que las prehensiones positivas contribuyen tanto los datos como las formas subjetivas. Por eso todas las entidades actuales previas son elementos constituyentes en la constitución de cualquier entidad actual: “Así, la fase primaria en la concrecencia de una entidad actual es el modo en que el universo antecedente entra en la constitución de la entidad en cuestión, de modo de constituir la base de la naciente individualidad” (Whitehead, 1929: 152). La potencialidad está constituida por las entidades actuales que ya se han completado y perecido con sus respectivas formas de determinación posibles para la nueva entidad que surge y debe efectuar una decisión entre ellas. Y esta decisión que determina las prehensiones o sentires de datos antecedentes responde siempre a una meta subjetiva que desempeña el papel de una causa final y está presente desde el comienzo en el devenir de la entidad actual. En suma: toda ocasión de experiencia se relaciona directamente con las que la han precedido y de las que emergen, e indirectamente con las entidades actuales contemporáneas que también se originan a partir de ese pasado común. La separación leibniziana de las mónadas solo se mantiene en el sentido de que las entidades contemporáneas no pueden influir unas sobre otras.

Todo elemento del universo del universo tiene un carácter totalizante. Whitehead escribe: “En un sentido, toda entidad ocupa (*pervades*) todo el universo; [...] Se sigue que todo ítem del universo, incluyendo todas las otras entidades actuales, es un constituyente en la constitución de cualquier entidad actual. [...] Cada acto creativo es el universo encarnándose como uno, [...]” (Whitehead, 1929: 28, 168, 245). Esto se debe a la influencia del universo pasado: “Todo el mundo antecedente conspira para producir una nueva ocasión” (Whitehead, 1938: 225)¹⁷¹. En razón de que la experiencia es siempre experiencia de algo, no se puede afirmar que todas las relaciones con las entidades actuales pasadas sean extrínsecas o no-constitutivas de la ocasión actual que emerge. Los sujetos como gotas de experiencia no pueden existir sin los objetos y por ende son dependientes de ellos. Y si dependen de ellos deben incluirlos en su propia naturaleza. Si una entidad actual tiene un efecto en otra y se hace sentir en ella, tenemos una relación que es interna, es decir, constitutiva para esta última porque ella sería distinta de lo que es si faltara la relación (cf. Hartshorne, 1970: 167 ss.). Así, en las “Notes manuscrites inédites”, Merleau-Ponty afirma: “Idea de Whitehead: reciprocidad de la relación yo-naturaleza; soy por mi cuerpo parte de la naturaleza y las partes de la naturaleza admite entre ellas relaciones del mismo tipo que las del cuerpo con la naturaleza” (Robert, 2011: 50)¹⁷².

Recordemos que, según Merleau-Ponty, no hay cosas totalmente configuradas con una identidad propia. El campo de presencia no es algo vacío con dimensiones dadas que se pueden llenar con una cantidad fija de presente sino un “englobante”, un “ser a distancia” y una “conciencia trascendente”. Esta concepción se opone a la noción sustancialista y positivista de un en sí cerrado y compacto que pueda residir en un tiempo y un lugar únicos. Sin embargo, la ausencia de identidad no permite hablar de una no-identidad o de una no-coincidencia sino de un interior y un exterior que no llegan a aislarse ni a superponerse. Más que de cosas o de momentos se debe hablar de diferencias entre las cosas y los momentos, y de una “concreción” o “cristalización” momentánea de lo visible a partir de un tejido en que las cosas se apoyan y se nutren y que en sí mismo “no es cosa sino posibilidad, latencia o carne de las cosas” (Merleau-Ponty, 1964: 174). Ninguna presencia tiene límites claros y llega a ocupar un lugar

¹⁷¹ La afirmación pertenece al trabajo “Nature and Life” (173-232).

¹⁷² La cita corresponde al Volumen XV de estas notas.

determinado con su aparición o a abandonarlo con su desaparición: “Es necesario pasar de la cosa (espacial o temporal) como identidad a la cosa (espacial o temporal) como diferencia, i.e., como trascendencia, i.e., como siempre ‘detrás’, más allá, lejana. [...] La trascendencia es la identidad en la diferencia” (Merleau-Ponty, 1964: 249, 279).

3.4. El valor ontológico de la percepción

En *The Concept of Nature*, Whitehead señala que la naturaleza es lo que observamos en la percepción a través de los sentidos y distingue tres niveles en esta observación: i) la percatación sensible (*sense-awareness*) como un factor que no implica pensamiento; ii) la percepción sensible (*sense-perception*), que, si no contiene pensamiento es idéntica con la percatación sensible; y iii) la percepción que implica pensamiento, esto es, un juicio que capta entidades dotadas de propiedades y relacionadas con otras entidades. Whitehead escribe: “[...] la percepción sensible tiene un factor que no es pensamiento. Llamo a este factor ‘percatación sensible. [...] Si la percepción no involucra pensamiento, entonces la captación sensible y la percepción sensible son idénticos” (Whitehead, 1920: 4). Merleau-Ponty se refiere al primer nivel de percatación sensible (*sense-awareness*) en términos de “despertar (*éveil*) sensible” o “revelación (*révelation*) sensible” (Merleau-Ponty, 1995: 157 s.). Se trata de una apertura primitiva a la naturaleza de carácter preobjetivo. Es una percepción en estado naciente ajena a todo elemento del pensamiento. El retorno a la revelación sensible como percepción en estado naciente señala una instancia previa y supuesta por el conocimiento discursivo.

En su tercer período, Whitehead desarrolla el tema de que la percepción tiene un valor ontológico porque lo que percibo está a la vez para mí y en las cosas. Antepone la percepción en el modo de la eficacia causal a la percepción en el modo de la inmediatez presentativa. La eficacia causal se refiere a una incorporación de otras entidades a la constitución de la propia experiencia por debajo del nivel de la conciencia. De ese modo describe un proceso por el cual lo múltiple inherente a eventos pasados se convierte en lo uno de una nueva ocasión de experiencia. No tiene sentido establecer una distancia entre la naturaleza causal y la naturaleza que aparece. Merleau-Ponty: “Whitehead trata de pensar la causalidad y el conocimiento como dos variables de la misma relación” (Merleau-Ponty, 1995: 159).

Whitehead se refiere a una incorporación de otras entidades a la constitución de la propia experiencia o sentir (*feeling*) por debajo del nivel de la conciencia. Esto significa una percepción de carácter básico que Whitehead denomina percepción en el modo de la eficacia causal. Tenemos sensaciones de color, sonido, etc. pero nos son componentes fundamentales de la percepción sino que se basan y derivan de una forma más elemental de la experiencia. Whitehead sostiene que los seres vivos inferiores poseen una percepción causal aun cuando carezcan de una presentación sensible. Modos de comportamiento orientados hacia la autopreservación son el indicio de un vago sentimiento de una relación causal con el mundo externo que tiene alguna intensidad pero está vagamente definido respecto de la cualidad y la ubicación. Se produce una reacción causal aun cuando la percepción sensible esté ausente, y esta reacción muestra la función antecedente del cuerpo en la percepción sensible. Si se pasa por alto el “estar-con” (*witness*) del cuerpo, la percepción queda limitada a la inmediatez presentativa. Whitehead sostiene que “este estar-con del cuerpo es lo que convierte al cuerpo en el punto de partida de nuestro conocimiento del mundo circundante”, que, por tanto, “la percepción sensible del mundo contemporáneo está acompañada por la percepción del ‘estar-con’ del cuerpo” (Whitehead, 1929: 81). Y sostiene que encontramos nuestro conocimiento directo de la eficacia causal en este estar-con, es decir, en la derivación inconsciente de los órganos corporales sensibles. Por tanto, los datos de los sentidos, las impresiones de sensación, descritas por el pensamiento moderno como entidades mentales, son, en términos de Whitehead, una reproducción conceptual de algo más elemental, es decir, las prehensiones físicas con su percepción en el modo de la eficacia causal:

El registro conceptual constituye el único dato de experiencia de acuerdo con la escuela de la sensación. Los escritores de esta escuela descuidan enteramente los sentires físicos que se originan en el polo físico. Las ‘impresiones de sensación’ de Hume y los datos de sensación de Kant son considerados en términos solo aplicables al registro conceptual. De ahí la noción kantiana de caos de los datos últimos. Y también Hume –al menos en su *Tratado*– solo puede encontrar diferencias de “fuerza y vivacidad” (Whitehead, 1929: 248).

Los datos sensibles son una apariencia generada por las prehensiones de la eficacia causal del entorno antecedente, y, más especialmente del cuerpo. Las prehensiones

físicas originales de eficacia causal son transmutadas y sintetizadas en sentires conceptuales de modo que el mundo causal del pasado inmediato aparece como un despliegue de cualidades “presentadas” a nuestros sentidos. E interpretamos estas cualidades sensibles percibidas en el modo de la inmediatez presentativa como símbolos de las entidades actuales del mundo externo:

Este modo mixto de percepción es llamado aquí ‘referencia simbólica’ [...] La lección de la transmutación de la eficacia causal en inmediatez presentativa es que grandes fines son alcanzados por la vida en el presente, la vida novedosa e inmediata, pero que deriva su riqueza por su plena herencia del cuerpo animal correctamente organizado (Whitehead, 1929: 168, 339)¹⁷³.

Los datos sensibles se derivan de estados antecedentes del propio cuerpo y del mundo antecedente externo al cuerpo y son proyectados en el espacio contemporáneo. El mundo antecedente de quien percibe en el modo de la inmediatez presentativa es un pasado que es común con el pasado del que deriva el nexo de entidades actuales ubicado en el espacio contemporáneo. Por tanto, los datos sensibles derivados del pasado común, y proyectados en el espacio contemporáneo, ilustran la probable derivación del nexo contemporáneo a partir del pasado común. Así, la percepción que tenemos del nexo contemporáneo en el modo de la inmediatez presentativa es indirecta.

Según Merleau-Ponty, la sensación como modalidad de la existencia no puede separarse del fondo de una adhesión global al mundo, viene más allá de la percepción consciente, depende de una sensibilidad que la precede y ya se ha sincronizado con aspectos del mundo: “Cuando veo un objeto experimento siempre que hay todavía ser más allá de lo que veo actualmente, [...]” (Merleau-Ponty, 1945: 250). Además, Merleau-Ponty afirma que la naturaleza no está simplemente frente a nosotros como de cara a un espejo sino ante todo detrás de nosotros, a la vez en simultaneidad y como “el pasado absoluto” (Merleau-Ponty, 1945: 160) que no puede ser recordado. Merleau-Ponty aclara: “Porque la naturaleza no es solamente el objeto, el partenaire de la conciencia en el cara-a-cara del conocimiento. Es un objeto del que hemos

¹⁷³ “Los lazos de la eficacia causal surgen desde fuera de nosotros. Revelan el carácter del mundo del que surgimos, una inescapable condición en torno de la cual nos configuramos. Los lazos de la inmediatez presentativa surgen desde dentro de nosotros, y están sujetos a intensificaciones e inhibiciones y diversificaciones según aceptemos el desafío o lo rechazemos” (Whitehead, 1927: 58).

surgido, en el que nuestros preliminares han sido puestos poco a poco hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniéndola y proporcionándole materiales” (Merleau-Ponty, 1995: 356). La alusión al “cara-a-cara” se emparenta con la percepción en el modo de la inmediatez presentativa, y la referencia a los “preliminares” con la percepción en el modo de la eficacia causal.

4. Conclusión

Merleau-Ponty recibe de Hegel la noción de dialéctica, pero rechaza que ella culmine en una positividad de nivel superior: “[...] lo que rechazamos o negamos no es la idea de una superación que reúne, es la idea de que conduce a un nuevo positivo, a una nueva posición” (Merleau-Ponty, 1964: 129). Además, toma de Husserl la noción de entramado, pero lo coloca ante todo en el mundo mismo, por ejemplo, como entrelazo de carne del cuerpo y carne del mundo: “La idea del quiasmo y del *Ineinander* es por el contrario la idea de que todo análisis que desenmaraña hace ininteligible [...]” (Merleau-Ponty, 1964: 322). Por último, recoge de Whitehead la noción de superposición o transposición, pero sin extraer las consecuencias metafísicas que adquiere en la filosofía del organismo: “Lo que busca Whitehead es un elemento que no sea una parte sino que sea un todo” (Merleau-Ponty, 1995: 157). Esta acogida no es impedida por el rechazo del componente teleológico que impregna las tres visiones: “Yo no soy finalista, [...]” (Merleau-Ponty, 1964: 318). En una Nota de trabajo de noviembre de 1960, en palabras que remiten a las tres posiciones, Merleau-Ponty puede elaborar en conjunto sus fuentes y afirmar sobre aquello que las caracteriza por igual, es decir, el pasaje de lo uno a lo otro: “[...] cada uno toma prestado del otro, toma o traspasa (*empiète*) sobre el otro, está en quiasmo con el otro. En qué sentido estos quiasmas múltiples no hacen más que uno solo: no en el sentido de la síntesis, de la unidad originariamente sintética, sino siempre en el sentido de la *Übertragung*, de la transposición, de la irradiación del ser, por tanto” (Merleau-Ponty, 1964: 314 s.). Van de la mano en este texto la *Dialektik* de Hegel despojada de la síntesis en una posición superior, el *Ineinander* de Husserl traspuesto al mundo y el *overlapping* de Whitehead moderado en su alcance especulativo.

Referencias bibliográficas

- CASSAI-NOGUÈS, P. (2012), “Merleau-Ponty, Whitehead y Russell sobre la monadología y el problema de los particulares”, en RAMÍREZ, M. T., (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos
- HARTSHORNE, C. (1970), *Creative Synthesis & Philosophic Method*, La Salle, Open Court.
- HEGEL, G. W. F. (1930), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970.
- HUSSERL, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, *Husserliana* V, Haag, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1959), *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana* VIII, Haag, Martinus Nijhoff.
- LOWE, V. (1966), *Understanding Whitehead*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- _____ (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- _____ (1960), *Signes*, Paris, Gallimard.
- _____ (1995), *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil.
- _____ (2000), *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier.
- ROBERT, F. (2011), *Merleau-Ponty, Whitehead. Le procès sensible*, Paris, L'Harmattan.
- WHITEHEAD, A. N (1938), *The Modes of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1927), *Symbolism. Its Meaning and Effect*, New York, Capricorn Books, 1959.
- _____ (1929), *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1978.
- _____ (1920) *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.