



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Del Ver y del Decir en Merleau-Ponty

Maria Mont Verdaguer



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- Compartlqual 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - Compartirlqual 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-ShareAlike 3.0. Spain License.**

*DEL VER Y DEL DECIR*

*EN MERLEAU-PONTY*

Universitat de Barcelona  
Facultat de Filosofia  
RD 778/1998  
Història de la Subjectivitat (bienni 2006-2008)  
Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura  
Títol de la Tesis: *Del Ver y del Decir en Merleau-Ponty*  
Doctoranda: Maria Mont Verdaguer  
Director de la Tesis: Miguel Morey Farré

*Para Anna.*

## Agradecimientos

*Decía Bataille que « Toda cuestión es, para empezar, una cuestión de empleo del tiempo », y así escribir una tesis no es otra cosa que la decisión de consagrar un tiempo de vida a un sujeto cualquiera. Es normal entonces, que en ese periodo vivido entre la lectura y la escritura, el pensamiento y la duda se contraigan más deudas que las que uno puede sufragar. No sólo porque uno entreteje entonces sus ideas con la de otros pensadores y escritores de los que, con suerte, bebe y aprende. Sino también, porque ese tiempo se vive, codo con codo, con muchas otras personas, de las que se nutre igualmente el trabajo de uno.*

*Así pues y, en primer lugar, quisiera agradecer a Anna i a Roser todo lo que hicieron en su momento, y todo lo que han seguido haciendo desde el otro lado. Siguiendo en el ámbito femenino quisiera agradecerle a Assumpta todo el calor, la bondad y la dulzura que siempre me ha regalado. O a Àngels su inquebrantable apoyo, además de sus firmes convicciones, su inteligencia y generosidad; y a Roser Tubau, el encanto de su discreción, de sus silencios y de su respeto. Mientras que en el ámbito francés, no puedo sino reconocer la inestimable deuda que tengo con Michèle y a Alain, quienes me han acogido como una verdadera hija.*

*Es difícil, por otro lado, agradecer a aquellos que además de ayudarte en tus vicisitudes, te han bendecido con su amistad y, aun así, no puedo sino agradecer a Dani su vitalidad, simpatía y su amor incondicional. A Ainhoa sus bailes, alegrías y el afecto de su pródiga familia. A Yvonne su cariño, apoyo y sus interminables ánimos. A Laura las risas y conversas infinitas. A Valentín sus silencios, su honestidad y, como no, su valentía. A Nacho su desternillante y absurdo humor, además de su bondad. A Nereo y Agnija su ayuda constante y absoluta implicación. A Miguel Morey, amigo y director, la paciencia con mis desmanes, la solidez de sus ideas pero, sobre todo, la perseverancia de esa mano que siempre ha tenido extendida para mí.*

*En otro orden de cosas, recibí al iniciar mi Doctorado una beca de tres meses por parte del Ministerio de Educación español, conste aquí mi agradecimiento. Y del mismo modo, reciban un caluroso agradecimiento el personal de la biblioteca del Collège de France por su amable disposición y su colaboración desinteresada.*

*Por último, resulta directamente imposible expresar mi agradecimiento para con Nico, a quien prácticamente pertenece la coautoría de todo lo que haya de bueno en este trabajo. Sin él, ni la tesis, ni yo misma estaríamos aquí. Muchas gracias Nico.*

## Resumen

El presente trabajo busca determinar la relación entre los ejes del lenguaje y la visión como entidades propias y fundantes del saber a través de la obra de Merleau-Ponty. Se trata pues de comprender cómo y en qué medida las dimensiones lingüística y visual del conocer construyen en el hombre un poso de conocimiento, un asiento positivo del saber. A partir del estudio de la evolución del primer al segundo Merleau-Ponty y del análisis de algunos de sus conceptos fundamentales tales como: la *chair*, la relación ser-objeto, la intencionalidad operante, el solapamiento (*empiètement*), el quiasmo, la libertad, el sentido, la dimensionalidad, etc. trataremos de aclarar cómo en su obra el lenguaje y la visión se desvinculan de la verdad, abriéndose al vacío y a la indeterminación.

De ese modo, en el acercamiento al ámbito del lenguaje nos fijaremos en la ruptura que suponen los estudios de nuestro autor respecto a los momentos predialécticos del lenguaje. Un estadio que se alcanza gracias, no únicamente a su célebre rehabilitación de ese fenómeno que es el cuerpo, sino además a la recuperación del silencio, la subdivisión de la palabra y la instauración del sentido como *co-naissance* que dan lugar a un lenguaje profundamente neutro.

Por otro lado, en el tratamiento de la visión revisaremos, además de la superación de ciertos arquetipos visuales, su carácter promiscuo e intersticial que nos conduce a una visibilidad latente y atmosférica, igualmente alejada de la verdad o la literalidad de antaño. Ambas dimensiones, abiertas ahora a la indeterminación, articularán un conocimiento paradójicamente hendido por el vacío y el no-saber.

**Palabras clave en orden alfabético:** *Chair*, Cuerpo, Determinación, Dimensionalidad, Estilo, Expresión, Epistemología, Fenomenología, Indeterminación, Lenguaje, Maurice Merleau-Ponty, Palabra, Sentido, Verdad, Visión.

## Summary

In our study, we are seeking to establish the relationship between the dimensions of language and vision as core entities of human knowledge through Merleau-Ponty's work. It is about trying to understand how the linguistic and the visual aspects form a ground of human knowledge. Through the study of the evolution of Merleau-Ponty's principles from his first to his second period and through the analysis of some of his concepts such as the flesh (*chair*), the relation being-object, operative intentionality, the overlapping (*empiètement*), the chiasmus, the freedom, the sense, the dimensionality, etc. we will try to shed light on how language and vision dissociate from truth to re-open themselves to emptiness and indetermination.

Thus, in our approach to the sphere of language, we will focus on how the work of our thinker helps to undermine the so-called pre-dialectical moments of language. This stage is not only reached by his famous rehabilitation of the phenomenon of the body but also throughout the silence, the subdivision of the word and the establishment of the sense as a co-birth (*co-naissance*) which gives rise to a profoundly neutral language.

On the other hand, while dealing with vision we will review, besides of the overcoming of certain visual archetypes, its promiscuous and interstitial nature that leads us to a latent and atmospheric visibility, equally distant from the truth as from the former literality. Both dimensions, will now open to the indetermination, and articulate a knowledge paradoxically split by emptiness and unknowledge.

**Keywords in alphabetical order:** *Chair*, Body, Determination, Dimensionality, Expression, Epistemology, Indetermination, Language, Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology, Sense, Style, Truth, Vision, Word.

# TABLA DE CONTENIDO

<b>TABLA DE CONTENIDO .....</b>	<b>7</b>
<b>ABREVIACIONES DE LAS PRINCIPALES OBRAS DE MAURICE MERLEAU-PONTY POR ORDEN ALFABÉTICO:.....</b>	<b>9</b>
<b>PRÓLOGO.....</b>	<b>11</b>
<b>CRONOLOGÍA DE LAS OBRAS PRINCIPALES DE MERLEAU-PONTY .....</b>	<b>25</b>
<b>CAPÍTULO I SABER, SER Y OBJETO .....</b>	<b>27</b>
Ser y objeto.....	29
Sensación, contraste y unidad perceptiva.....	32
El fenómeno de la continuidad corporal.....	41
La perspectiva estoica.....	44
La materia como discurso de la imposibilidad en Bataille.....	49
La Chóra o el espacio fisura.....	53
El contraste como forma prístina del saber.....	54
Hecho y esencia versus objeto y sujeto.....	56
Mauss y las estructuras.....	59
La resignificación del espacio y de la naturaleza.....	65
El símbolo de la chair.....	68
<b>CAPÍTULO II EL TRABAJO DEL CONOCIMIENTO SOBRE SÍ MISMO: MÉTODO, VERDAD Y SENTIDO.....</b>	<b>75</b>
Determinación e indeterminación.....	77
La pregunta por el qué.....	80
La pregunta por el cómo.....	84
La metodología merleau-pontiana y su aplicación.....	88
El compromiso filosófico.....	95
La emersión de la política.....	97
La cuestión de la libertad.....	105
Cuerpo y libertad.....	110
Una Filosofía de la historia.....	113
La noción de institución.....	116
Vacío, olvido y sentido.....	118
El sentido de la historia.....	123
Reversibilidad e intersubjetividad.....	128
Del acontecer en el ser al ser de los acontecimientos.....	133
<b>CAPÍTULO III DEL LENGUAJE Y LA EXPRESIÓN.....</b>	<b>142</b>
Los momentos predialécticos del lenguaje.....	143
Cuerpo, lenguaje y co-naissance.....	146
Silencio y lenguaje.....	148
El binomio lingüístico.....	152
La expresión interminable.....	158
La voz mediadora.....	160



El signo y la palabra, el sentido y el estilo .....	164
Tiempo y expresión .....	168
El problema de la expresión en relación con la narración filosófica.....	169
El saber narrativo.....	174
La escritura de la experiencia o la experiencia de la escritura .....	185
Indeterminación y escritura .....	191
<b>CAPÍTULO IV LA VISIBILIDAD COMO LATENCIA.....</b>	<b>199</b>
Arquetipos visuales.....	201
Visión y percepción .....	211
La aparición de la invisibilidad .....	215
La dimensionalidad de la visión .....	220
Visibilidad, imagen y luz.....	225
Animalidad y reflejo.....	232
<b>CONCLUSIÓN .....</b>	<b>237</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>249</b>
1. Obras de Maurice Merleau-Ponty en sus ediciones correspondientes .....	249
2. Estudios de la obra de Maurice Merleau-Ponty.....	250
3. Artículos sobre la obra de Maurice Merleau-Ponty.....	253
4. Otras obras consultadas .....	258
5. Artículos diversos .....	270
6. Webs, documentos audio y audiovisuales .....	274

## **Abreviaciones de las principales obras de Maurice Merleau-Ponty por orden alfabético:**

- *Causeries* : citado CS.
- *Éloge de la philosophie* : citado EP.
- *Humanisme et terreur*: citado HT.
- *L'institution. La passivité. Notes cours au Collège de France (1954-1955)* : citado IP.
- *La Prose du monde* : citado PM.
- *La Structure du comportement* : citado SC.
- *L'Œil et l'Esprit* : citado Œ.
- *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* : citado PP.
- *Le visible et l'invisible*, suivi de Notes de travail : citado VI.
- *Les aventures de la dialectique* : citado AD.
- *La Nature. Notes Cours du Collège de France* : citado NAT.
- *Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumés de cours 1949-1952* : citado SORB.
- *Parcours 1935-1951* : citado P.
- *Parcours deux 1951-1961* : citado P2.
- *Phénoménologie de la perception* : citado PHP.
- *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960* : citado RC.
- *Sens et non-sens* : citado SNS.
- *Signes* : citado S.



## PRÓLOGO

Creio no mundo como num malmequer,  
Porque o vejo. Mas não penso nele  
Porque pensar é não compreender...  
O Mundo não se fez para pensarmos nele  
(Pensar é estar doente dos olhos)  
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...  
Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...  
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,  
Mas porque a amo, e amo-a por isso,  
Porque quem ama nunca sabe o que ama  
Nem sabe por que ama, nem o que é amar...  
Amar é a eterna inocência,  
E a única inocência é não pensar...<sup>1</sup>

Pessoa

*Before I go on with this short story,  
let me make a general observation-  
The taste of a first-rate intelligence is  
the ability to hold two opposed ideas in the mind  
at the same time, and still retain the ability to function.*<sup>2</sup>

Scott Fitzgerald

*Voir, se penser, parler, c'est penser, mais penser se fait dans l'interstice,  
dans la disjonction de voir et parler*<sup>3</sup>.  
Deleuze

---

<sup>1</sup> *Je crois au monde comme à une marguerite./ Parce que je le vois. Mais je ne pense pas à lui/Parce que penser ce n'est pas comprendre.../ Le Monde ne s'est pas fait pour que nous pensions à lui/ (Penser, c'est déranger des yeux)/ Mais pour que nous le regardions et en tombions/ d'accord.../ Moi, je n'ai pas de philosophie : j'ai des sens... /Si je parle de la Nature ce n'est pas parce que je sache ce qu'elle/ est,/ Mais parce que je l'aime, et je l'aime pour cela même, / Parce que lors qu'on aime, on ne sait jamais ce qu'on aime/ Pas plus que pourquoi on aime, ou ce que c'est qu'aimer.../ Aimer, c'est l'éternelle innocence,/ Et la seule innocence, c'est de ne pas penser...*

CAEIRO A, *O Guardador de Rebanhos II*, en PESSOA, F. *Odes en Œuvres poétiques*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade- Gallimard, 2001, p. 7.

<sup>2</sup> SCOTT FITZGERALD, F. *The Crack-Up and other short stories*, Paris: Folio-Gallimard, 1963, p. 158.

<sup>3</sup> DELEUZE, G. *Foucault*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1986- 2004, p. 93.

*Il est vrai à la fois que le monde est ce que nous voyons et que, pourtant, il nous faut apprendre à le voir. En ce sens d'abord que nous devons égaler par le savoir cette vision, en prendre possession, «dire» ce que «nous» et ce que c'est que «voir», faire donc comme si nous n'en savions rien, comme si nous avions là-dessus tout à apprendre. Mais la philosophie n'est pas un lexique, elle ne s'intéresse pas aux "significations des mots", (...). Ce sont les choses mêmes, du fond de leur silence, qu'elle veut conduire à l'expression. Si le philosophe interroge et donc feint d'ignorer le monde et la vision du monde qui sont opérants et se font continuellement en lui, c'est précisément pour les faire parler, parce qu'il y croit et qu'il attend d'eux toute sa future science.<sup>4</sup>*

Merleau-Ponty

Si Merleau-Ponty utiliza una imagen tal en la que abrir los ojos y ver no es lo mismo que abrirlos y contemplar, es porque en ella aguarda la metáfora misma del acto de pensar. Su intención pasa por evidenciar la distancia existente entre el pensamiento natural que habita al hombre y la filosofía que, armada de asombro, duda, y acaso de rigor, tiene por objeto la problematización de ese conocimiento espontáneo.<sup>5</sup> Entremedio se da continuación, además, a otra metáfora, la del pensamiento como luz vertida al mundo, aunándola al ámbito del lenguaje, como una vía de retorno que recorre la realidad a contrapelo, como una suerte de resaca con la que trata de aprehender algo de esa experiencia insondable de la que es emanación.<sup>6</sup> La expresión encarnará esa tentativa que, emancipada de la referencialidad y del significado, tratará de dar voz al silencio de los objetos, al sigilo del mundo, esto es, a nuestra experiencia de aquellos a modo de re-flexión o re-plegue. Una cesión de derecho que impone una exigencia desantropologizadora por la que el hombre se constituye como canal para dejar hablar a través suyo el mundo, lo absoluto, el afuera o lo indeterminado.<sup>7</sup> Es decir,

<sup>4</sup> MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 18.

<sup>5</sup> En otras palabras: *L'énigme de la philosophie (et celle de l'expression) est que quelquefois la vie est la même devant soi, devant les autres et devant le vrai. Ces moments-là sont ceux qui la justifient.*

MERLEAU-PONTY, *EP*, p. 40.

<sup>6</sup>A pesar de esta referencia inicial no debemos asociar la concepción de la visión merleau-pontiana a una variante del pensamiento al estilo cartesiano de su *Dioptrique*. Se trata de una distancia sutil pero tangible de la que por el momento no desvelamos sino el elemento común que suponen la apertura y profusión del pensamiento y la visión. Recordemos en todo caso que el enigma de la visión y, en concreto, la *Dioptrique* de Descartes, revuelta entre sus notas de trabajo, acompañó a nuestro autor hasta sus últimos días.

<sup>7</sup>Más allá de la despersonalización que buscan algunos autores y que es, por otro lado, tan habitual en los saberes orientales, el gesto de neutralización subjetiva supone la apropiación de un elemento artístico o al menos, artístico en el sentido hegeliano.

*L'art consiste principalement à saisir les phénomènes du monde réel dans leur vitalité, tout en observant les lois générales de l'apparence, à épier avec finesse les traits instantanés et mobiles, et à fixer ainsi avec fidélité et vérité ce qu'il y a de plus fugitif.*

Una asociación, la de arte y la filosofía, que Merleau-Ponty ha situado bajo el impulso descriptivo de una realidad o de una verdad naciente en el mundo, en los fenómenos o en el propio ser.

que la expresión funcionará como un dispositivo de apropiación de lo indeterminado, asignando sendos perfiles determinativos no exentos, a su vez, de sus propias categorías e indeterminaciones. Y es que, paradójicamente, la expresión debe dar cuenta del sentido que los objetos me transmiten, aquel conocimiento solidario a las coordenadas espacio-temporales de mi cuerpo, como cuerpo fenoménico sin tinte alguno de proyección o subjetivismo.<sup>8</sup>

A pesar de esa desubstanciación, Merleau-Ponty asocia la expresión al mundo de la vida mediante la figura del cuerpo propio para romper la preeminencia y, especialmente, la idea de preexistencia del pensamiento sobre el lenguaje. La expresión y el estilo constituyen, de hecho, el modo particular y natural en el que se vehicula, actúa y se asienta nuestro cuerpo propio en el mundo.<sup>9</sup> Mientras que la figura del cuerpo, la encarnación resulta el nexo de unión, o incluso la condición de posibilidad de un pensamiento y un lenguaje/ expresión en construcción y auto-constitución permanente, abiertos de ese modo hacia una tarea inacabable e infinita,<sup>10</sup> excepto por un leve desplazamiento en su procesualidad y desarrollo el lenguaje se enreda con otra figura de lo indeterminado y lo irreducible como es el otro, la alteridad.<sup>11</sup> El otro como aquel que incorporo en mí en esa contienda lingüística que es la comunicación intersubjetiva, y en la cual moldeo las palabras al calor de mis actos y gestos, de mi sensibilidad y de mi conocimiento (del yo, del otro, del mundo siguiendo la triangulación propia de la *Phénoménologie de la perception*), permitiendo que el discurso transcurra, que fluya en mí. El otro que es, sin embargo, irreducible en su doble condición de no-yo y como distinta *modulación encarnada de un sistema general de expresión*.<sup>12</sup> Esa particularidad del lenguaje que afecta de un modo indirecto al

---

*Le monde n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité.*

HEGEL, G. W. F. *Esthétique*, t. I, Paris: Librairie Germer-Baillière, 1875, p. 222.

MERLEAU-PONTY, *Avant-Propos*, XV, *PHP*.

<sup>8</sup>*Ce qui importe pour l'orientation du spectacle ce n'est pas mon corps tel qu'il est en fait, comme chose dans l'espace objectif, mais mon corps comme système d'actions possibles, un corps virtuel dont le 'lieu' phénoménal est défini pour sa tâche et par sa situation. (PHP)*

*L'acte de connaître n'est pas de l'ordre des événements, c'est une prise de possession des événements, même intérieurs, qui ne se confond pas avec eux, c'est toujours une «re-création» intérieure de l'image mentale, et, comme Kant et Platon l'ont dit, une reconnaissance, une recognition. (...) l'expérience d'une chose réelle ne peut être expliquée par l'action de cette chose sur mon esprit : la seule manière, pour une chose, d'agir sur un esprit est de lui offrir un sens, de se manifester à lui, de se constituer devant lui dans ses articulations intelligibles. (SC) En un ejemplo concreto: La conscience que j'ai de voir ou de sentir, ce n'est pas la notation passive d'un événement psychique fermé sur lui-même et qui me laisserait incertain en ce qui concerne la réalité de la chose vue ou senti ; (...) c'est l'effectuation même de la vision. Je m'assure de voir en voyant ceci et cela, un monde visible qui finalement n'est attesté que par la vision d'une chose particulière (PHP).*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 289 y 431-432, *SC*, pp. 213-215.

<sup>9</sup>*Ici, l'esprit du monde, c'est nous, dès que nous savons «nous mouvoir», dès que nous savons «regarder». Ces actes simples renferment déjà le secret de l'action expressive : je meus mon corps sans même savoir quels muscles, quels trajets nerveux doivent intervenir, ni où il faudrait chercher les instruments de cette action, comme l'artiste fait rayonner son style jusqu'aux fibres de la matière qu'il travaille.*

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, *S*, pp. 82-83.

<sup>10</sup> DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*, Paris: Éd. Seuil, 1967, p. 153.

<sup>11</sup> DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*, Paris: Éd. Seuil, 1967, pp. 153-154.

<sup>12</sup> Según la expresión de Saussure recogida por nuestro autor.

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, *S*, p. 101.

pensamiento, enfrentado a su manera a la alteridad, converge de nuevo con el funcionamiento y desarrollo de la mirada como éxtasis.<sup>13</sup>

La visión como figura paradigmática de la *ek-stase* se topa, asimismo, con el enigma que es el otro, y resuelve su presencia como prolijamiento, como incorporación de su irreductibilidad, alimentando y ampliando la mía propia.<sup>14</sup> Esa capacidad extática y atmosférica a medias, profusa e intencional, convierten la visión en un objeto mayor de la obra merleau-pontiana al punto en que Lefort llegó a considerarlo como una suerte de subtítulo de toda su trayectoria filosófica.<sup>15</sup> En esa relación ambivalente de la mente —o del espíritu— y el ojo, nuestro autor aleja los parámetros que hasta hoy han embebido nuestra mirada, sin por ello proceder a un simple trueque de ideas. Los aleja para abrirlos hacia los dominios de lo indeterminado, del no-saber, del movimiento y la unidad perceptiva, de ese éxtasis o, más tardíamente, de esa profusión pasiva tan propia y característica de la *chair*.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> La expresión en virtud de su natural emanación del cuerpo es capaz de un éxtasis (*ek-stase*) que no posee el pensamiento.

*L'homme peut faire l'alter ego que ne peut faire la «pensée» parce qu'il est hors de soi dans le monde et qu'une ek-stase est compossible avec d'autres. Et cette possibilité s'accomplit dans la perception comme vinculum de l'être brut et d'un corps. (S)*

Recordemos brevemente que Merleau-Ponty toma prestada la noción de *ek-stase* de Heidegger y la usa retomando su sentido etimológico para referir a la intencionalidad como una variante del fuera de sí, dado que ésta está invariablemente dirigida hacia los objetos del mundo. Por ejemplo: *La vision est une action, c'est-à-dire non pas une opération éternelle-l'expression est contradictoire,-mais une opération qui tient plus qu'elle ne promettait, qui dépasse toujours ses prémisses et n'est préparée intérieurement que par mon ouverture primordiale à un champ de transcendances, c'est-à-dire encore par un extase. La vision s'atteint elle-même et se rejoint dans la chose vue. (PHP)*. O como cualidad general del hombre: *Précisément parce que, dans ce que j'ai de plus propre, je ne suis rien, rien ne me sépare jamais de moi-même, mais aussi rien ne me signale à moi-même, et je suis en ek-stase dans les choses. (VI)*

LANDES, D. A. *The Merleau-Ponty Dictionary*, London, New York: Bloomsbury, 2013, p. 68.

MERLEAU-PONTY, PHP, p. 432, *Le philosophe et son ombre*, S, pp. 215- 216, VI, p. 82.

<sup>14</sup>La aparición de una tercera dimensión en el pensamiento supone también la de la comprensión del otro que ha dejado de ser considerado como un simple objeto, fruto del abandono, a su vez, de la idea de la conciencia como auto-transparencia. En todo caso, la aparición de esta tercera dimensión tiene que ver con esa nueva concepción corporal en la que el cuerpo deviene el medio de contacto pero también creación y expresión de su propia experiencia.

*La pensée est rapport à soi et au monde aussi bien que rapport à autrui, c'est donc dans les trois dimensions à la fois qu'elle s'établit.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 188.

<sup>15</sup>*Que Merleau-Ponty intitule son dernier essai L'œil et l'esprit, nous ne saurions non plus y être trop attentif. Il nomme alors son œuvre entière. Il laisse parler son désir qui fut de circonscrire avec l'œil l'ouverture de l'homme au monde. Or ce désir, il importe d'autant plus de l'interroger qu'il semble gouverner la métaphysique entière. Él mismo afirmó y confirmó tal filiación: Ce n'est pas l'œil, pas le cerveau, mais pas davantage le «psychisme» du psychologue qui peut accomplir l'acte de la vision. Il s'agit d'une inspection de l'esprit où les événements, en même temps que vécus dans leur réalité, sont connus dans leur sens. (SC)*

LEFORT, C. *Préface* (1974) en *Maurice Merleau-Ponty, Œuvres*, Paris: Quatro Gallimard, 2010. Primera publicación en *Histoire de la Philosophie, III. Du XIX siècle à nos jours*, Encyclopédie de la Pléiade, 1974, p. 17 o en su versión española: *La filosofía en el siglo XX*. México D. F.: Siglo XXI editores, s.a. de c.v., 1981, p. 257.

MERLEAU-PONTY, SC, p. 214.

<sup>16</sup>La traducción más literal de la palabra francesa *chair* presenta dificultades al vertirla al castellano. Siendo como es, una palabra tan relevante en la comprensión y desarrollo de la filosofía merleau-pontiana, no podemos sino revisar —aunque sea brevemente— su trayectoria histórico-etimológica.

En cualquier caso, la obra merleau-pontiana mantiene una relación muy particular con la tradición platónica, en el sentido en el que la definía Deleuze, como una filosofía que tiene por objeto el pensar ese contacto mítico del hombre con el mundo a través de la pregunta por la representación y desde los parámetros de mismidad, o de la diferenciación activa.<sup>17</sup> Así, y a pesar de la incorporación de lo sensible en su acercamiento fenomenológico a lo real y del rechazo a un mundo inteligible abstracto e aislado, Merleau-Ponty pretende invocar ese espacio liminar (*la zone préréflexive*) como experiencia previa a todo conocimiento que en él adoptará forma de percepción (*la foi perceptive*).<sup>18</sup> Desde ese espacio que, como en Platón, resulta tan natural como velado, Merleau-Ponty articulará el rechazo a las doctrinas idealistas o intelectualistas, así como a la gran tradición cartesiana francesa, y lo hará con base en el alejamiento real que supone la exigencia de una relación interior de la cosa con la idea. Es decir, la recurrente denuncia del concepto del *eidos* como abstracción simbólica que anima y otorga un sentido a las cosas, como actitud categorial alejada de su propia concepción de conciencia, que es precisamente la capacidad misma de creación del vínculo existente con el objeto. Denuncia que, sin embargo, queda muy sutilmente matizada por la especificidad que Merleau-Ponty otorga al sentido de las cosas que *habita dicha cosa como el alma habita el cuerpo* dado que, como señala Barbaras a propósito del desarrollo ulterior de las ideas de nuestro autor, *la entidad ideal brota de la dimensión sensible*.<sup>19</sup>

---

Si bien las palabras: carne y *chair* mantienen, como suele ocurrir en las lenguas romances, un origen latino común, en este caso: *caro*, *carnis*, sus acepciones contemporáneas difieren no tanto en su significado, como en el abasto de la misma. En su versión latina, la palabra estuvo fuertemente caracterizada primero por la oposición a *animus* que le otorgó Séneca y posteriormente, por la incipiente doctrina católica que la asoció directamente a lo pecaminoso. En este proceso, la palabra se impregnó de un sentido moral y por lo tanto quedó embebida, si puede decirse así, de una semántica plenamente humana. Otra palabra latina incide entonces, en el desarrollo semántico de la palabra, se trata del término *vianda*, que significa y agrupa todo aquel alimento que ayuda (en el sentido de mantener) a la vida. En francés, que no en español, la palabra *vianda* desarrollará en el siglo XV y XVI una acepción claramente alimenticia y en concreto, aunque no de forma excluyente, será asociada a la carne de animales de sangre caliente, incluyendo la del ser humano. En todo caso, la aparición de la palabra crea una sinonimia con el término *chair*. Es por ello que bajo los influjos históricos y católicos, ambas palabras empiezan a divergir; *chair* se relacionará principalmente entonces con la carne humana, mientras que *viande* adoptará la acepción más alimenticia y por lo tanto, animal. Por ello, y si bien es cierto que *chair* no quedará exclusivamente relegada al ámbito humano y *viande* al animal, su acepción más general apunta desde entonces en esta dirección.

En el caso de la lengua castellana, la palabra actual no es sino la forma acusativa del latín *caro carnis* que dio directamente la actual, carne. La influencia de la palabra *viande* francesa trae consigo la implantación de la palabra a la lengua cervantina, pero la relega a su acepción alimenticia sin darle por ello la especificación “carnívora”. Así, en español no existe la distinción entre carne humana o animal que se fusiona, en cambio, en la misma palabra y provoca una aleación poco elegante y provechosa para el texto presente, prefiriéndose la expresión original.

<sup>17</sup>DELEUZE, G. *Simulacro y Filosofía antigua en Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós Ibérica S. A., 2005, p. 301.

<sup>18</sup>Recordemos que la *foi perceptive* es un concepto perteneciente a su última etapa, en concreto a *Le visible et l'invisible*, momento en que se difumina o transforma esa preeminencia de la percepción, sin por ello abandonar el cuerpo, lo sensible o la naturaleza como condición elemental de todo saber.

<sup>19</sup>*Pour Merleau-Ponty, la pureté de l'idée a nécessairement pour envers l'impureté du sensible: l'idée n'existe que dans et par le sensible (...) car elle n'est au fond que la dimension invisible dont le sensible et le monde propre d'exhibition.*

La cita, en la que podemos reencontrar ese poder expresivo de los objetos del mundo y su relación intrínseca con el cuerpo como apéndice de lo sensible, prosigue: (...) *le sens du cendrier (...) n'est pas une certaine idée du cendrier qui en coordonne les aspects sensoriels et qui serait accessible à l'entendement seul, il anime le cendrier, il d'incarnée lui avec évidence. C'est pourquoi nous disons que dans la perception la chose nous est donnée « en personne » ou « en chair et en os ». Avant autrui, la*



De hecho, el pensamiento merleau-pontiano participa, al menos en cierta medida, de la idea de mismidad o diferencia tan característica del platonismo, concibiendo así la cosa bajo el principio de identidad; esto es, como aquello que es igual a sí mismo y, por extensión, despliega una ontología de corte existencialista que, con todas las salvedades que puedan atribuírsele, distribuye las cargas en una dualidad mantenida.<sup>20</sup> Visible/invisible, expresión/silencio, interior/exterior, forma/informe, sentido/no-sentido o, por decirlo en otras palabras, determinación-indeterminación, son las estructuras polarizadas con las que trabaja Merleau-Ponty y que dan cuenta de la dualidad de conceptos, digamos de momento, antagónicos que atraviesan toda su obra. Sin embargo, el elenco de categorías enfrentadas de nuestro autor va perdiendo progresivamente esa inicial constitución óptica y, por lo tanto, en esa capacidad de identificarse y distinguirse entre sí, dando paso a una relación distinta vehiculada por las nociones de naturaleza y elemento primero, y de la *chair* después, en la que se busca una suerte de positividad en lo negativo.<sup>21</sup> A largo plazo esas contradicciones se transforman en una suerte de mecanismo alternante por el que un objeto sólo puede aparecer en la ocultación o reverso del otro sin poder evitar la invocación de su presencia.<sup>22</sup>

---

*chose réalise ce miracle de l'expression : un intérieur qui se révèle au dehors, une signification qui descend dans le monde et se met à y exister et qu'on ne peut comprendre pleinement qu'en la cherchant du regard en son lieu. Ainsi la chose est le corrélatif de mon corps et plus généralement de mon existence dont mon corps n'est quela structure stabilisée, elle se constitue dans la prise de mon corps sur elle, elle n'est pas d'abord une signification pour l'entendement, mais une structure accessible à l'inspection du corps et si nous voulons décrire le réel tel qu'il nous apparaît dans l'expérience perceptive, nous le trouvons chargé de prédicats anthropologiques. (PHP)*

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty*, Pariss: Ellipses, 1997, p. 51.

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 369.

<sup>20</sup>La idea platónica de entidad o esencia del objeto como aquello igual a sí mismo: *Si nous cherchons ce que veut dire pour nous «la chose», nous trouvons qu'elle est ce qui repose en soi même, qu'elle est exactement ce qu'elle est, tout en acte, sans aucune virtualité, ni puissance, qu'elle est par définition « transcendantante », dehors, absolument étrangère à toute intériorité.*

MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 76.

<sup>21</sup>Tal y como señala Pontalis, la identificación de lo visible-determinación e invisible-indeterminación pierde fuele en los últimos escritos de Merleau-Ponty, y permite superar la dicotomía consciente-inconsciente propia de una filosofía de la conciencia de tipo freudiano. Esa ruptura o superación de una asociación un tanto automática y acrítica encuentra uno de sus referentes en las *Lettres du Voyant* de Rimbaud, en las que ya se surcaba lo inaudito, lo invisible, sin por ello pretender una identificación con lo inexistente, con lo exánime, con la muerte, etcétera.

*Mais inspecter l'invisible et entendre l'inouï étant autre chose que reprendre l'esprit des choses mortes, Baudelaire est le premier voyant, roi des poètes, un vrai Dieu.*

De Saint-Aubert, por su lado, afirma: *Philosophe de la chair, qui insiste sur sa double dynamique d'incarnation et d'expression, il est aussi aimanté par la dialectique de violence et de fécondité inscrite en l'homme, par le non-sens et sa métamorphose possible en surcroît de sens et de coexistence. Au croisement de ces deux lignes – la chair, et le sens du non-sens –, Merleau-Ponty recherche la « signification positive de la négativité » (...).*

DE SAINT-AUBERT, E. «L'Incarnation change tout». *Merleau-Ponty critique de la « théologie explicative*, Archives de Philosophie, 2008/3, Tomo 71, p. 374.

PONTALIS, J. B. *Merleau-Ponty*. Paris: Duponchelle/ L'Arc, 1990, pp. 60- 62.

RIMBAUD, A. *Lettre de Rimbaud à Paul Demeny - 15 mai 1871 en Lettres dites «du Voyant»*, Obra de dominio público, URL : <http://www.atramenta.net/lire/lettres-dites-du-voyant/28264> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 12-13.

<sup>22</sup>Veremos en el transcurso de este trabajo cómo y porqué aparece este cambio pero recordemos a modo de ejemplo una cita de *Signes: Nulle chose, nul côté de la chose ne se montre qu'en cachant activement les autres, en les énonçant dans l'acte de les masquer. Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. L'invisibilité est le relief et la profondeur du visible, et pas plus que lui le visible ne comporte de positivité pure. (S)*

Estructuras descriptivas de ese contacto fundacional que, sin destruirse por completo, sin poder con-fundirse o sintetizarse, dan paso a una de las ideas tardías y aun así más celebradas de nuestro autor.<sup>23</sup> Hablamos del quiasmo como elemento constitutivo de la *chair*, que evidencia la participación inherente de la unidad en lo dual, de lo visible en lo invisible, de la forma en lo informe, del interior en el exterior y viceversa, a modo de bisagra o pernio.<sup>24</sup>

Dicho concepto resulta, de algún modo, la radicalización de la propia estructura dual, el giro de la reflexión sobre sí misma, la problematización de la fricción de los opuestos como introducción del movimiento en el universo eidético de claras influencias platónicas y neoplatónicas. Aunque en otros términos dicho planteamiento se encuentra ya en los diálogos de Platón (*República*, *Fedón*, 71b, *Timeo* 28b-c, 31c, 50d) como dialéctica de la realidad. O en los neoplatónicos, bien sea en la constatación de ese mismo movimiento dialéctico como en Plotino (*Ennéadas* I, 4, 14 y sus tres hipóstasis emanadas o substancias inteligibles: lo Uno, la Inteligencia y el Alma del Mundo),<sup>25</sup> como en la *Hypraxis* de Porfirio o, incluso, como en la dialéctica de los tres

---

En todo caso, esa relación bi-direccional, esa reflexividad de dichos conceptos se refleja precisamente en una imagen preclara como es la del espejo, evidenciada por el propio Merleau-Ponty y retomada por Mauro Carbone.

CARBONE, M. *Ce qui se voit en nous. La peinture et le narcissisme de l'Être dans l'œil et l'esprit de M. Merleau-Ponty* en PIRARD, R. *La voix des phénomènes: contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1995, pp. 213- 227.

MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, pp. 29- 30, *Œ*, pp. 28, 33.

<sup>23</sup>El carácter elemental de la *chair* merleau-pontiana posee semejanza con la idea anaxagórica aunque, como apunta De Saint-Aubert, Merleau-Ponty jamás la haya explicitado, o acaso reconocido. Véase la cita (que ampliamos) retomada por el primero para evidenciar la cercanía: *La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'«élément», au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une chose générale, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un «élément» de l'Être. (VI)*

Anaxágoras: (...) nous voyons les choses venir les unes des autres, le cheveu de ce qui n'est pas cheveu, la chair de ce qui n'est pas chair. Comment est-ce possible s'il n'y a pas réellement naissance ? C'est que le produit existait déjà dans le producteur. La production n'est alors que séparation ; d'un état où les choses sont mélangées et où, à cause de ce mélange, on ne peut les distinguer les unes des autres, on passe à un état où elles se séparent. Obviamente, Anaxágoras habla de la *Nous* como condición elemental que ordena el mundo, y así de todo objeto y ser, impidiendo de algún modo el estado naciente si no es como participación en esa inteligencia organizativa. Dicha participación en la condición elemental converge en Anaxágoras y Merleau-Ponty.

BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie, I*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1928, pp. 56-68.

DE SAINT-AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris: Vrin, 2004, pp. 257-258, *Vers une ontologie indirecte*, Paris: Vrin, 2006, p. 78.

MERLEAU-PONTY, *VI*, pp. 181-182.

<sup>24</sup>Ese carácter intermitente y alternante no es sino la prolongación o transformación de una intuición anterior que se desveló principalmente en los cursos acerca de la naturaleza del Collège de France, aunque como es habitual en los trabajos merleau-pontianos, tenía por base la *Phénoménologie de la perception*. Se trata del hecho de la condición huidiza y evasiva de la naturaleza, de la inasibilidad de toda vida, de corte presocrático, que Merleau-Ponty expresó, por ejemplo, así: *La vie se cache dans la mesure même où elle se réalise*.

MERLEAU-PONTY, *NAT*, p. 194.

<sup>25</sup>*Man and especially the good man, is not the composite of soul and body; separation from the body and despising of its so-called goods make this plain.*

PLOTINO. *Ennéadas* 1, 4; *On the well being*, 14, *Plotinus I*, Cambridge, Massachusetts: The Loeb Classical Library/Harvard University Press, 1966, p. 205.

momentos de Proclo (*Elementos de Teología*, prop. 148, 201, con su particular apuesta por superar la trascendencia de lo Uno y las hipóstasis subordinadas).<sup>26</sup>

En todo caso, la incursión del quiasmo de la *chair* en la filosofía merleau-pontiana viene a dotar de una vis ontológica a todos sus problemas y conceptos, incardinando en consecuencia los ejes de lo visible y lo decible. No se trata únicamente de que la disposición, esquematización o caracterización propias del cuerpo y de la percepción informen de un modo figurativo el acto de ver, esto es, de la distribución de nuestras relaciones con el mundo de un modo indirecto como en su etapa temprana, sino que además y precisamente la visión merleau-pontiana ofrece otra apertura, situándola como sujeto activo de aquello capaz de ver, como potencia de expresión e intencionalidad operante, de creación de sentido así como, de factor de resonancia pasiva mediante el cual, el cuerpo y el mundo se ponen a existir simultáneamente.<sup>27</sup>

Esa capacidad, decíamos, afecta igualmente el ámbito de la expresión puesto que en virtud de esa resonancia del cuerpo al contacto con el exterior y, de hecho, de esa identificación del fenómeno con lo enunciable, ésta precede natural o espontáneamente a todo lenguaje objetivo.<sup>28</sup> Es decir, que con la identificación del fenómeno y lo decible, Merleau-Ponty viene a resignificar de nuevo el problema de la presencia del objeto

---

<sup>26</sup>Todo orden divino tiene una unidad interna de triple origen: procede de su término más elevado, de su término medio y de su último término. (201). Todas las almas divinas tienen una triple actividad en su triple capacidad en cuanto almas, en cuanto recipientes de una inteligencia divina y en cuanto derivadas de dioses: en cuanto dioses ejercen la providencia para con el universo; en virtud de su vida intelectual conocen todas las cosas; y en virtud del auto movimiento propio de su ser confieren movimiento a los cuerpos.

PROCLO. *Elementos de teología*. Buenos Aires: Aguilar Argentina S. A., 1965. 148.

<sup>27</sup>Aunque apoyado en este caso en la pintura, y en concreto en el rol de la perspectiva planimétrica, Merleau-Ponty relata en sus cursos sobre la Institución y la pasividad la superación de esa ley natural que impone cierta disposición, pero que no impide el necesario trabajo de la búsqueda y creación de sentido mediante esa incorporación del presente, o por decirlo en otros términos, de esa fusión de la carne con el instante en la que se abre la posibilidad de significar. Esta posibilidad se apoya en esa extinción de la oposición cuerpo-objeto de raíz cartesiana y en la inauguración de una estesiología (*esthésiologie*) como análisis de lo sensible, de la *chair* a la que es inherente esa negatividad o capacidad indirecta.

*L'ouverture du corps a l'extérieur (l'inauguration d'une esthésiologie) (la «naissance II) brouille a parte subjecti la distinction cartésienne pensée - chose (après que déjà la physique s'est libérée de la conception géométrique de la chose). (NAT)*

*Puisque les choses et mon corps sont faits de la même étoffe, il faut que sa vision se fasse de quelque manière en elles, ou encore que leur visibilité manifeste se double en lui d'une visibilité secrète : « la nature est à l'intérieur », dit Cézanne. (Œ)*

MERLEAU-PONTY, *IP*, pp.84- 85, *NAT*, p. 345, *Œ*, pp. 21-22.

<sup>28</sup>*La description que nous avons donnée de la puissance signifiante de la parole, et en général du corps comme médiateur de notre rapport à l'objet, ne fournirait aucune indication philosophique si l'on pouvait la considérer comme affaire de pittoresque psychologique. (S) Parler (ne signifie pas) connaître la langue. Ce la parole qui ranime la langue et non l'inverse. (IP)*. Todo ello parece una deriva de un planteamiento anterior, a su vez muy heideggeriano: *autres. La « conception » ne peut pas précéder l' « exécution ».*(SNS)

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, Paris: Les éditions de minuit, 1979, p. 76.

MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, *IP*, p. 85, *S*, pp. 116- 117, *SNS*, p. 32.

frente al sujeto y con ello, a replantear una cuestión que contiene, como una *matrioska*, una abigarrada suma de interrogaciones filosóficas.<sup>29</sup>

Esta es la cartografía general por donde transitará nuestro trabajo doctoral no obstante, antes de plantear nuestros objetivos, tal vez convenga recordar los ciclos y periodos que dividen la obra de nuestro autor para que pueda comprenderse mejor el desarrollo de nuestros argumentos. El pensamiento merleau-pontiano suele distribuirse en dos, cuando no en tres, etapas mayores en función de la metamorfosis que desde la fenomenología de corte canónico, hasta una ontología dialéctica cursan sus ideas. La primera época, que se prolonga hasta la publicación de la *Phénoménologie de la perception* en 1945, constituye paradójicamente aquella por la que nuestro autor ha sido generalmente clasificado en los anaqueles de la historia de la filosofía. Se trata de un periodo caracterizado por la investigación del fenómeno perceptivo que incorpora la pregunta por el ser, su experiencia y su relación con el mundo sensible. Un periodo en el que, bajo el signo de un cartesianismo implícito y de una marcada presencia de la fenomenología más canónica consignada por el método de la reducción, se analiza el rol del hombre en el mundo a través de la rehabilitación del fenómeno perceptivo y corporal. Le sigue entonces un periodo intermedio, entre 1945 y 1955, caracterizado por el desplazamiento *del problema fenomenológico del sujeto de la percepción al problema ontológico del ser de lo percibido*.<sup>30</sup> En esta etapa de transición la reflexión merleau-pontiana se abre a una variedad temática considerable, sin por ello desatender el vínculo entre el hombre y el mundo. Ese es el momento en el que se estudian los fenómenos lingüísticos, la formación de la historia y su relación con el pensamiento, la inter-subjetividad, la política o la literatura siempre desde la perspectiva de la existencia corpórea y perceptiva. El último tramo, en el que algunos autores incluyen la etapa de transición, corre entre los años 1955 y la fecha de su prematura muerte en 1961. En ausencia de obstáculo la meditación merleau-pontiana se concentra entonces en el enigma que recorre toda su obra, *el objeto de todas sus preguntas*, que según Lefort, radica en la *vuelta de lo visible sobre sí mismo que le constituye a él, como vidente, le hace percibir el fondo mismo del ser al que adhiere*.<sup>31</sup> Nos encontramos efectivamente en un periodo centrado en el análisis ontológico y en el rol de la visión, el lenguaje y la *chair* como textura misma del vínculo con el mundo desde una posición cada vez más onto-dialéctica.

En cuanto a la cuestión de la recepción merleau-pontiana, tal y como señalábamos, el pensamiento de nuestro autor quedó apresado en la imagen que proyectó sobre el panorama filosófico, su primera etapa. La aparición del estructuralismo y el posestructuralismo no hizo sino intensificar el declive, por lo menos en el panorama francés de la época, de una fenomenología canónica como la de su primer periodo. Produciéndose así un olvido o descuido tanto de la obra del segundo Merleau-Ponty, como del hecho de que él fue paradójicamente introductor del estructuralismo en Francia. Fruto de esa casuística su obra quedó relegada al fiel trabajo

---

<sup>29</sup>No sólo el lenguaje, sino también la visión como aquello que arrastra y escenifica diversas interrogaciones elementales y filosóficas como el *¿dónde estoy?*

DE SAINT-AUBERT, E. *Vers une ontologie indirecte*, Paris: Vrin, 2006, pp. 54 -55.

MERLEAU-PONTY, E. *Sur la phénoménologie du langage*, S, p. 116.

<sup>30</sup>LARISON, M. *Presentación: Merleau-Ponty y los cursos en el Collège de France*, versión española de *L'institution. La passivité. Notes cours au Collège de France (1954-1955)*, p. V-XIV.

<sup>31</sup>LEFORT, C. *La filosofía en el siglo XX*. México D. F.: Siglo XXI editores, s.a. de c.v., 1981, p. 253.

de Claude Lefort que durante años editó, prácticamente en soledad, las obras póstumas de nuestro autor.<sup>32</sup> Hubo que esperar hasta los años 70 para que, tras varios lustros en la penumbra, el trabajo de Merleau-Ponty viera de nuevo la luz aún entonces de la mano de Claude Lefort con la publicación de inéditos, pero además de autores como Xavier Tilliette (*Merleau-Ponty: ou la mesure de l'homme*, 1970), Gary Grant Madison (*La phénoménologie de Merleau-Ponty*, 1973) o, entre otros, Samuel B. Mallin (*Merleau-Ponty's philosophy*, 1979)<sup>33</sup>. Y de ahí hasta prácticamente los años 90 cuando surgió una tímida pero sostenida propagación de su pensamiento en Francia, Italia, Estados Unidos o Japón, gracias a autores tales como Renaud Barbaras, Emmanuel de Saint-Aubert, Hubert L. Dreyfus, Enzo Paci o Josep M<sup>o</sup> Bech, entre otros.<sup>34</sup>

Llegados a este punto convendría ahora precisar los objetivos específicos de nuestro trabajo así como su justificación que pueden resumirse de la siguiente manera<sup>35</sup>:

- 1.1. El primer y principal propósito de nuestra investigación es el de analizar el pensamiento merleau-pontiano para aclarar la relación entre las dimensiones del lenguaje y la visión como entidades propias y características del saber.
- 1.2. Estas dos especies no hacen sino cobrar importancia en el desarrollo de la obra de nuestro autor sufriendo, por lo tanto, una transmutación paralela al cambio que trasluce el paso del primer, al segundo Merleau-Ponty. Y es que de hecho, detrás de esta preeminencia de lo visible y lo decible creemos encontrar los pilares constitutivos del saber, tal y como los enunció en su día Deleuze, atribuyéndolos a Foucault.<sup>36</sup> Sin embargo, tendremos ocasión de comprobar que estas se fraguan de un modo sostenido aunque indirecto en la obra de nuestro autor, dotándolas de una profundidad y gradación que supera lo estrictamente fenomenológico. Es decir, que nuestro trabajo busca retomar dos problemáticas provenientes del ámbito de la estética y la epistemología, como son la

---

<sup>32</sup> En Estados Unidos, por ejemplo, y a pesar de que la traducción al inglés de Colin Smith de *La Phénoménologie de la perception*, (Routledge & Kegan Paul, London, en 1962), fue duramente criticada por Aaron Gurwitsch debido a su inexactitud y subjetivismo. No puede obviarse la importancia que dicha traducción tuvo en la expansión de su conocimiento en el ámbito fenomenológico y/o en los sectores más afines a la filosofía de las tres H, según expresión de Descombes, donde se ha mantenido un sostenido interés por la obra merleau-pontiana.

EMBREE, L. *Gurwitsch's Critique of Merleau-Ponty*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 12, No. 2, 1981.

<sup>33</sup> Es cierto que por ejemplo Thomas Langan publicó en 1966 su obra *Merleau-Ponty's critique of reason* pero podríamos decir que se trata más bien una excepción respect a las tendencias del panorama filosófico de la época.

<sup>34</sup> Puede encontrarse una referencia más detallada de las condiciones y publicaciones de dicha recepción en: LARISON, M. *Instituição e Espírito Selvagem na fenomenologia na M. Merleau-Ponty. Práxis, ontologia política*, URL: [http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projetos/2011\\_mariana\\_larison.pdf](http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projetos/2011_mariana_larison.pdf) [Consulta: 25 enero 2015], pp. 2- 4.

<sup>35</sup> Pretendemos aquí precisar nuestros objetivos según la estructura: 1. Objetivo, 2. Desarrollo y/o marco teórico del mismo, 3. Justificación.

<sup>36</sup> Es decir que Deleuze atribuía de Foucault el hecho de haber puesto en relieve estas dos dimensiones constitutivas de todo saber. Es notorio que Foucault renegó de la filosofía merleau-pontiana y de la influencia que ésta tuvo en sus trabajos, a pesar de la cercanía de varios de sus planteamientos, entre ellos, esa distinción mayor del saber en dos especies, una práctica metodológica como la arqueología, o mejor, de cierta mayéutica para evitar así el embrollo del origen legitimador, etc. DELEUZE, G. *Foucault*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1986- 2004, pp. 55-77.

interrogación acerca de las capacidades de la expresión y de la visión para comprender cómo instituyen conocimiento, engarzándolas a través del hilo conductor que supone la filosofía de Merleau-Ponty.

- 1.3. Dicho análisis, sin duda de carácter muy general, retoma el anhelo acaso más ancestral del pensamiento filosófico, al interrogarse acerca de la constitución del saber y sus componentes esenciales. No obstante esta cuestión sigue de plena vigencia, no sólo dado que es inextinguible, sino porque además merleau-ponty logra atribuirle un carácter a la vez esencial y actual. Esencial en la medida que lo visible y lo decible constituyen elementos de una elementalidad incuestionable. Y actual en tanto que la incorporación de entidades tan fundamentales o básicas suponen, por muy paradójico que pueda parecer, un elemento plenamente contemporáneo.
  
- 2.1. En segundo lugar, y a propósito de dichas dimensiones que le atribuimos al saber, trataremos de poner de relieve cómo la obra de nuestro autor evidencia por sí misma la total permeabilidad de las mismas y la consecuente necesidad de re-visión y examen constantes en su reformulación.
  
- 2.2. La porosidad atañe a lo visible y a lo decible en la medida que, como el ser, son entidades hendidas por el vacío y la indeterminación. De ahí que, en el desarrollo de nuestro trabajo, sea de suma importancia poder dibujar y reseguir la evolución del pensamiento merleau-pontiano, para atesorar todos aquellos cambios que suceden al ser. Una evolución que es plenamente consciente de esa maleabilidad y dota, en consecuencia, sus investigaciones de un marco epistemológico, estético y ontológico rico en matices, afinidades, gradaciones, no exento de dificultad, ni belleza.<sup>37</sup>
  
- 2.3. Merleau-Ponty, sin ser el único o el primero, logra sin embargo estudiar la existencia del vacío en el ser, y por lo tanto, allana el camino para su incorporación en el conocer. Su trabajo supone un buen material para estudiar la constitución de cualquier saber, o tal vez deberíamos referir aquí, de todo meta saber. Por su parte el ver y el decir, o en sus formas positivas la visión y el lenguaje, no pueden estudiarse sin la existencia del vacío y la posibilidad del contraste, de manera que, deberemos estudiar aquí ese factor de indeterminación.
  
- 3.1. En el mismo orden, el tercer objetivo busca examinar la incidencia del cuerpo en el desarrollo particular de ambas dimensiones.
  
- 3.2. El tratamiento y la primacía ontológica del cuerpo ha supuesto desde antaño el riesgo de la adopción implícita de una posición naturalista. Pero además, el soslayo de dicho obstáculo no puede hacerse de una manera ni definitiva, ni puntual sino que entraña e implica una exploración constante de las ideas, lo que nos sitúa en el centro mismo del proceder filosófico. Merleau-Ponty no cesa en

---

<sup>37</sup>Parece ser esta última característica la que ha inducido furor en la rehabilitación del pensamiento merleau-pontiano en los últimos años, al combinar la destreza académico-filosófica, la amplitud temática —especialmente de sus inéditos y cursos universitarios—, así como la belleza de sus aportaciones.

su empeño de aclarar algo tan profundamente complicado y/por elemental como es el cuerpo tratando de no alzar desde él ideas que lo excluyan de las mismas. Y eso significa que la empresa merleau-pontiana aúna y transfigura una ambición epistemológica en una investigación existencial –que no existencialista– lo que acarrea no pocas consecuencias en nuestras dos dimensiones.

- 3.3. Es obvio que Merleau-Ponty es uno, sino el, de los filósofos contemporáneos que más y mejor ha estudiado y defendido la rehabilitación del cuerpo en el ámbito epistemológico. Su cruzada contra aquellos saberes que escindían el cuerpo, ya fuere desde posiciones mecanicistas o desde territorios empíricos, condujo sus investigaciones hacia una forma de propia de fenomenología o, en todo caso, hacia un saber del mismo atento a su globalidad y a su dimensión fenoménica. Esta última característica, la asimilación del cuerpo al fenómeno, dota de una vertiente coyuntural al ser, y así, al conocer desestabilizando su carácter acumulativo y abriendo la puerta a un saber más frágil y contingente.
- 4.1. Por último, nuestro cuarto objetivo tendrá por misión la de tratar la relación de cada una de las dos especies con la verdad, o precisamente con su disolución, así como, con lo real para establecer, si la hubiere, una jerarquización u ordenación.
- 4.2. Tratar las capacidades de la visión y el lenguaje despegándolas de su inmediatez y referencialidad más franca o directa, supone, de algún modo, enrarecerlas y alejarlas de una dimensión tan corporal como cotidiana. Como buen demoledor de ese pensamiento natural Merleau-Ponty fuerza una relación menos literal, y así tamizada o indirecta, respecto al abordaje de ambas magnitudes.
- 4.3. Ese enrarecimiento convoca otras voces en la comprensión de ambas entidades que merece la pena recoger y analizar.

Para el desarrollo de susodichos objetivos deberemos tomar ciertas precauciones empezando por analizar las capacidades y transformaciones que suscitan las ideas merleau-pontianas en el plano del conocimiento atendiendo a su especificidad en tanto reflexión compleja, oscilante y tentativa. Y así diluyendo, o al menos, reduciendo la fuerza y el sentido que imponen en general la discursividad, la narratividad del lenguaje escrito, y muy especialmente, la expresión filosófica. Una narratividad que, bajo la estructura de una línea discursiva, engarza los conceptos y las ideas enfilándolos, encauzándolos bajo una lógica progresiva. Son los ritmos que pueblan el lenguaje, de los que hablaba Saussure, construyendo un discurso que parece imponer una ascensión progresiva a la conquista de un conocimiento final, desde la lógica un tanto desfasada del causa-efecto, hipótesis-tesis, presupuestos-consecuencia.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup>José Luis Pardo refiere en su trabajo *La regla del juego* una breve e interesante referencia sobre la especificidad y la temporalidad propia de toda obra filosófica, entendida como una reverberación de los *Diálogos* de Platón. *Así que los libros de filosofía son una cosa extremadamente frágil: comienzan antes de que esté decidido en lo más mínimo a que puede llamarse “filosofía”, y acaban un momento antes de que todo el mundo sepa ya demasiado bien lo que significa esa palabra.* Además, enuncia la imposibilidad inherente a la filosofía de establecer un inicio *real* con el cual empezar un ensayo filosófico así como también un final, en una especie de juego en el que el texto y sus posibles significaciones o aperturas se encuentran descentradas, desplazadas. (p. 13) *Un libro nunca comienza por la primera línea ni acaba con la última. (...) Comienza antes de haber empezado o después de haber terminado, siempre*

Una estructura que impone, previa e independientemente, una serie de consecuencias de las que quisiéramos librarnos aquí para dejar al texto expresarse en sí mismo. Pretende evitarse de este modo que la estructura anteceda o imponga una forma previa al texto, y que éste sea accesible, pues, de un modo menos mediatizado por la discursividad a la que nos referíamos.

Dicha caución metodológica, por otro lado, no se desprende exclusivamente de los factores inherentes a la discursividad de todo lenguaje, de la estructura clásica de los ensayos filosóficos, sino que además, mantiene una estrecha relación con el contenido descriptivo de los trabajos merleau-pontianos. Un contenido que sin ser homogéneo, ni plano, sí parece estar distribuido en un área atmosférica que rodea y circunda algunos de los conceptos elementales de Merleau-Ponty.<sup>39</sup> La percepción de esta red significativa es una de las claves constructivas de este estudio que permite una lectura circular, esto es, sin un verdadero inicio, ni tampoco una conclusión final. Una composición embebida por la idea de la superposición o *empiètement*, y por lo tanto, accesible desde diversos ejes, una cartografía de referencias internas cuyas relaciones afloran de manera espontánea.<sup>40</sup> Se trata pues de ofrecer un texto que en su propia estructura sea (más) solidario con aquello que expresa, narra o explica, en una suerte de equiparación de los registros o categorizaciones de contenido y forma, con todas las salvedades que estos conceptos tienen precisamente en este trabajo.

En lo que concierne a la distribución de los capítulos y apartados del texto, se ha procurado con ella tanto reflejar como contener la miríada de ideas y aspectos, elementos y relaciones que aglomera la obra merleau-pontiana bajo el signo de la percepción, el lenguaje, el problema de la verdad y la historia o de la visión. Digamos que la horizontalidad en la que se presentan los distintos elementos permite, sin duda, la

---

*va adelantado o retrasado con respecto de sí mismo.* De esta manera, este texto no pretende iniciarse de un modo historicista, biográfico, ni conceptual, sino ofrecer un estudio rizomático del problema de la expresión y de la visión en Merleau-Ponty.

PARDO, J. L. *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona: Círculo de Lectores/ Galaxia Gutenberg, 2004, pp. 14-15.

<sup>39</sup>Dicha disposición se refiere igual e indirectamente a la idea merleau-pontiana del espacio atmosférico alrededor del cual el ser percibe y finalmente es.

*Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est un d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui même (...).*

MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 19.

<sup>40</sup>Las referencias a la idea de la superposición (*empiètement*) y de la coexistencia de los cuerpos en general, atraviesan por entero la obra merleau-pontiana desde la *Phénoménologie de la Perception*, pasando por *L'Œil et l'Esprit* y hasta *Le visible et l'invisible*. Se trata de una concepción que, a pesar de mostrar contradicción de fondo con la idea del ser como unidad, en tanto que éste surge en y desde su contacto con las cosas, como confirmación de la dimensión dehiscente de lo sensible, y en ese sentido condiciona su existencia a un *être-au-monde*. Condensa finalmente el juego interior-exterior como elemento fundante del ser, desde el que instituye su *esthésiologie*. Hasta constituirse como una expresión sinónima al pensamiento: *l'empiètement qui est pour moi la philosophie*, dirá en sus *Notes de lecture et de travail autour de Descartes* conservados en la Bibliothèque Nationale (vol. XXI). En todo caso, y de momento digamos solamente que la idea de la superposición, el *in media res* desde el cual se inicia dicho movimiento, ha inoculado la conformación del texto en distintas formas.

DE SAINT-AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris: Vrin, 2004, p. 19 y en general todo el texto; *Vers une ontologie indirecte*, Paris: Vrin, 2006, p. 243.



existencia de determinadas jerarquías conceptuales, pero reposa principalmente en la co-existencia de hechos, en una disposición de forma espacial y prácticamente atmosférica: cuerpo, mundo/naturaleza, el otro, la visión, la percepción.<sup>41</sup> Y si hablamos de hechos es en tanto que éstos son concebidos —lo veremos más adelante— desde su participación en el lugar y en el presente, cuya co-existencia es invocada aquí mediante la distribución apaisada y auto referencial de tales secciones. Dado que en Merleau-Ponty se fusiona, decíamos, la tradición racionalista de los grandes nombres de la filosofía francesa, con el espíritu renovador de una filosofía que busca sus propios fundamentos. Es decir, que el trazado de un pensamiento inicialmente marcado por el rigor de una escritura racionalista y confiada avanza rauda por la senda fenomenológica, dejando paso paulatina y sosegadamente a una profunda inquietud por no malograr el testimonio de la experiencia y para integrar toda las potencias de lo negativo. Una experiencia que es, sin duda, experiencia de lo vivido o incluso experiencia de aquello visto, o aun —y precisamente— vivido por ser visto, y que adquiere pleno sentido solamente en el devenir de su existencia, en su mismo acaecerse. De ahí que la meditación merleau-pontiana se enroca en el tono descriptivo y busca en sus últimas obras el difícil equilibrio de una escritura que, ante todo, pretende no mancillar de ningún modo ese frágil testimonio.

En este sentido, resulta imposible comprender la concepción de la expresión y la visión merleau-pontiana sin atender previa y simultáneamente al estudio del cuerpo y su relación con el mundo, de la percepción, del origen de la verdad, del sentido de la historia y de la libertad, de la escritura y el silencio, de la representación y el objeto, etc. Lo que indica en sí mismo la senda que, a pesar de todo, habrá que retomar nuestro trabajo. Recordemos por último que las concepciones ulteriores de la expresión y de la visión merleau-pontiana se sitúan en el intersticio, en el quiasmo de esas fuerzas; por ello se ha optado por un emplazamiento que permita trabajar con algunas unidades o ejes temáticos, que en ningún caso constituyen compartimentos estancos, sino más bien, series de relaciones inter-conectadas.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup>El concepto de forma espacial, señala, es conocido a aquello que en general subvierte la secuencia cronológica en la narrativa (Franck), o como aquello que otorga una unidad a una obra literaria por una estructura de motivos interconectados (Lodge). En nuestro caso, la estructuración responde sin duda a la voluntad de clarificación de las relaciones entre lo visible y lo decible desde la perspectiva merleau-pontiana y a partir del estudio de sus obras.

LODGE, D. *L'Art de la fiction*, Paris: Éd. Payot & Rivages, 1996. p. 114.

FRANK, J. *Spatial Form in Modern Literature*. *Sewanee Review* n° 53, 1945, p. 17.

<sup>42</sup>Aunque sea a modo de subterfugio, quisiéramos evocar aquí la experiencia de Lefeuve en el tratamiento y glosa de los textos y problemas merleau-pontianos del que resulta una misma imposibilidad: la de la estricta división de los mismos, la de la miscibilidad intrínseca de sus nociones e ideas en una forma de superposición o *empiètement insurmontable*. *Peut-être nous avons trop mêlé dans le chapitre précédent ce qui est du ressort du discours avec que ci appartient à l'étude de la langue à proprement dit*. Confusión a la que se da término solamente a partir de la concentración del capítulo en curso sobre un solo escrito merleau-pontiano.

LEFEUVRE, M. *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie. Du corps, de l'être et du langage*, Paris: Librairie Klincksieck, 1976, pp. 217- 219.

## **Cronología de las obras principales de Merleau-Ponty**

### Primera época:

1939-1945

- La Structure du comportement* (1939)
- Phénoménologie de la perception* (1945)

### Periodo intermedio:

1945-1955

- Sens et non-sens* (1945)
- Causeries* (1948)
- Merleau-Ponty à la Sorbonne* (1949-1952)
- Humanisme et terreur* (1947)
- L'union de l'âme et du corps Chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947-1948)
- La Prose du monde* (1945-51)
- Éloge de la philosophie* (1953)
- Résumés de cours au Collège de France* (1952-1955)
- L'institution. La passivité* (1954-1955)
- Les aventures de la Dialectique* (1955)

### Segunda o último época:

1955-1961

- Résumés de cours au Collège de France* (1955- 1960)
- Signes* (1960)
- L'Œil et l'Esprit* (1964)
- Le visible et l'invisible* (1964)



# CAPÍTULO I

## SABER, SER Y OBJETO

*“Reconócete a ti mismo” constituye toda la sabiduría. Sólo al final del conocimiento de todas las cosas el hombre se habrá conocido a sí mismo. Porque las cosas no son más que los límites del hombre.*

F. Nietzsche. *Aurora* (48)

*Y (...) cuando apartas del hombre la virtud racional no permanece el hombre, sino que permanece el viviente, el que respira, el que siente. Y cuando apartas de él el viviente, ya no permanece el viviente, sino que permanece el ser.*

Proclo. *Liber de Causis* (11)

La filosofía merleau-pontiana despliega su meditación a partir del cuestionamiento, de la pregunta sostenida por los límites y la naturaleza del contacto entre el ser y el mundo. Sin embargo, un planteamiento tan elemental y primigenio como este se encuentra con una serie de elementos que embebidos por la tradición filosófica presentan una disposición opuesta, una concepción inmóvil y a ojos de nuestro autor, un pensamiento impreciso y desfasado. De ahí que la percepción devenga un elemento central en sus primeros textos, y de hecho también en los últimos, enfrentándolo a la revisión de aspectos tales como: la sensación, el espacio, la intencionalidad, la presencia o aparición fenoménica, el cuerpo, etc. Empero y como tendremos ocasión de comprobar, el resultado de sus investigaciones no desemboca en el desvelamiento de un ser o de una naturaleza de perfil sólido, cerrado sobre sí mismo y de configuración definida, muy al contrario nuestro autor se encuentra con una dimensionalidad hendida y de algún modo, comunicante. Hendida por ese exterior que la penetra e instituye, comunicante porque el cuerpo al abrirse al mundo lo significa. Y es que lo sensible no se opone al ser, al cuerpo o a la *chair* sino que despierta y genera en él la dimensión espacio-temporal que permite a la cosa y también a ese mismo hombre ser.<sup>43</sup> De ese modo, la apertura y la consubstancialidad del ser para con las cosas del mundo promueven una entidad en movimiento perpetuo situado a una paradójica distancia de sí mismo.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> *Les choses, ici, là, maintenant, alors, ne sont plus en soi, en leur lieu, en leur temps, elles n'existent qu'au bout de ces rayons de spatialité et de temporalité, émis dans le secret de ma chair, et leur solidité n'est pas celle d'un objet pur que survole l'esprit, elle est éprouvée par moi du dedans en tant que je suis parmi elles et qu'elles communiquent à travers moi comme chose sentante.*  
MERLEAU-PONTY, VI, p. 151.

<sup>44</sup> *La fixation des invariants éidétiques n'aurait plus pour fonction légitime de nous enfermer dans la considération du what, mais de mettre en évidence l'écart entre eux et le fonctionnement effectif, et de*

Todo este proceso corre paralelo precisamente, a su concepción de las esencias y a las metodologías o reducciones aplicadas en tiempos de la *Phénoménologie de la perception*. Si entonces aún podía hablarse de una doble reducción trascendental y eidética (siendo la primera aquella que conduce a la conciencia o subjetividad constituyente y esta última, el elemento necesario para que el hombre pudiera desplegar un *campo de idealidad desde el que conocer y aprehender lo sensible*),<sup>45</sup> la transmutación producida por ese alineamiento entre fenómeno y esencia deja pocas opciones al método eidético y, en general, a la idea misma de esencia tan connotada de valores universales e inmutables y así muy poco compatible con una noción del ser hueco y motriz.<sup>46</sup>

Este primer capítulo tiene pues, por objeto delimitar y poner en perspectiva aquellos elementos que conforman la relación del ser con el mundo porque ellos sustentarán, como una esfera más de ese universo de circularidades que conforman el pensamiento, el conjunto de las meditaciones ulteriores que habremos de revisar.<sup>47</sup> Para ello será necesario establecer los cambios que suceden en el seno de esa relación del ser con el objeto desde su periodo más temprano, el de la *Phénoménologie de la perception* de 1945, hasta la creación del concepto de *chair* en el que se encuentran cristalizadas tantas de las ideas que nutren esa transición. Será también necesario recordar desde ahora que el cuerpo merleau-pontiano ni se opone a la idealidad, ni se identifica con ella. Es decir, que en el estudio de esta intrincada relación surgirán indirectamente una serie de ideas que rodean, implican e idealizan dicho par suscitadas por el simple hecho de tener cuerpo. Y que éstas conforman obviamente tanto un punto de partida, como una superficie sobre la cual empezar a reflexionar.

---

*nous inviter à faire sortir l'expérience même de son obstiné silence...(...) Dans cette ouverture que je suis, c'est un point d'interrogation en regard de la sphère solipsiste, c'est la possibilité d'un écart entre le rien que je suis et l'être.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 70, 85.

<sup>45</sup> MERLEAU-PONTY, PHP, IX.

<sup>46</sup> Un cambio que por otro lado ya se adivinaba en la misma *Phénoménologie de la perception*: *Mais il est clair que l'essence n'est pas ici le but, qu'elle est le moyen, que notre engagement effectif dans le monde est justement ce qu'il faut comprendre et amener au concept et polarise toutes nos fixations conceptuelles. La nécessité de passer par les essences ne signifie pas que la philosophie les prenne pour objet (...)*

MERLEAU-PONTY, PHP, IX.

<sup>47</sup> Para romper con la idea husserliana del pensamiento como un enredo estratificado y lineal de problemas que empañan la experiencia, nuestro autor preferirá la expresión de cierta relación entre circularidades que aplicará a partir de la creación de la noción de *chair*. Entre otros ejemplos: *La philosophie comme problèmes concentriques*. (VI, p. 239)

CARBONE, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris: Vrin, 2011, p. 24.

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 239, 321.

## Ser y objeto

*La conscience ne commence d'être qu'en déterminant un objet et même les fantômes d'une <expérience interne> ne sont possibles que par emprunt à l'expérience externe. Il n'y a donc pas de vie privée de la conscience et la conscience n'a d'obstacle que le chaos, qui n'est rien.*<sup>48</sup>

La pregunta por la naturaleza del objeto le sirve a Merleau-Ponty no sólo para prolongar la intuición fenomenológica acerca de la relación de este con la estructura de la conciencia desde la *evidencia como vivencia de la verdad*, sino también para desplegar sus estudios sobre percepción que guiarán hasta el último todos sus trabajos guiados por la interrogación sobre esa experiencia desnuda del objeto. De hecho, en la particular mirada que los fenomenólogos lanzan al mundo, tanto Husserl como Merleau-Ponty pretenden evitar la imposición de un yo previo, de una conciencia anterior, que sería para el primero un manido ejercicio de idealismo trascendental, y para el segundo un pensamiento objetivador con base en esa misma racionalización idealista que menosprecia, además, el valor absoluto que supone toda experiencia.<sup>49</sup> Es decir, una imposición idealizada y objetivadora que re-crea una idealización de un hecho como la existencia en la que por el contrario, el hombre se encuentra desde siempre e inherentemente comprometido e implicado. De dicha intención, y bajo la epojé a la que la fenomenología somete el conjunto de los hechos empíricos a la búsqueda de un conocimiento apodíctico, aparece una subjetividad que carece de derecho propio y se asume presuntiva, indirectamente para evitar toda afirmación trascendente de lo real.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> MERLEAU-PONTY, *PHP*, pp. 35-36.

<sup>49</sup> Se entiende por absoluto un valor incontestable y fenomenológico del mismo frente a todo idealismo, pero también frente a toda concepción positivista. Y es que la concepción de lo real en Merleau-Ponty se caracteriza por la inclusión del valor negativo aunque se sostiene en la necesidad de comprensión del acontecer, de lo que acontece ahora y aquí desde esa base fundacional –o mejor institucional– que supone la experiencia del objeto bruto.

<sup>50</sup> Como primera aproximación, valga decir que el ser merleau-pontiano no aparece exclusiva y únicamente por la vía la reducción fenomenológica, sino que tiene una existencia propia o primera que el filósofo debe descubrir. Es importante recalcar que el ser merleau-pontiano se forja –por lo menos inicialmente– en una dualidad por la que el ser es tanto cuerpo anónimo y particular, como tejido del mundo, pero que esas distinciones no suponen una simple adaptación del modelo intencional husserliano sino de algún modo, un perfeccionamiento del mismo de base metafísica y elemental por el que esa elementalidad ejerce y actúa sobre sí misma: *Quand je bouge les yeux, je tiens compte de leur mouvement, sans en prendre conscience expresse, et je comprends par lui que le bouleversement du champ visuel n'est qu'apparent. De même la sexualité, sans être l'objet d'un acte de conscience exprès, peut motiver les formes privilégiées de mon expérience (...). L'existence est indéterminée en soi, à cause de sa structure fondamentale, en tant qu'elle est l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens, ce qui n'avait qu'un sens sexuel prend une signification plus générale, le hasard se fait raison, en tant qu'elle est la reprise d'une situation de fait.* La disgregación del sistema estímulo-respuesta como emblema de la disolución –más– general del cuerpo como mecanismo bajo la inclusión de la indeterminación y la pasividad le sirve a Merleau-Ponty para encauzar una nueva forma de trascendencia: *Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait.* Una trascendencia íntimamente ligada a la acción de ese ser sobre sí mismo en el que va desapareciendo, lo iremos viendo a lo largo de este capítulo, la distancia entre ser y devenir. Volviendo a nuestro texto matriz decíamos que ambos autores tratan de evitar una afirmación de lo real de carácter trascendente y véase que efectivamente, Merleau-Ponty ciñe cada vez más corto la

Así, si para Husserl se trata de comprender la relación de la intencionalidad con su objeto bajo esa conciencia desdoblada (vivencia del objeto y conciencia de dicha vivencia); recordemos que para Merleau-Ponty este ser pre-social y pre-objetivo, según su expresión, se encuentra indirecta y extensivamente en el ser de las cosas; esto es, a través, a partir y en medio de ellas mismas constituyendo además, esa diplopía elemental característica de toda interrogación filosófica. De hecho en el caso de Husserl la asunción de esta subjetividad trascendente se da exclusivamente por la vía de la reducción fenomenológica, por una suspensión gnoseológica del mundo del en sí y una limitación de su rol con base en el protagonismo necesario para toda nueva experiencia fenoménica y original, mientras que para Merleau-Ponty esta misma reducción no puede ni debe ser el motivo para la exclusión —aclaremos, la exclusión respecto al centro del debate— del tejido perceptivo bajo el signo de ese cuerpo-ser en su particular e intrínseca unión con el mundo.<sup>51</sup> Y es que el ser pre-objetivo (y en ese sentido anterior a toda idealización posible) que Merleau-Ponty reivindica se constituye desde un proceso indirecto o reductivo, pero además supone el fondo singular desde el cual alejar toda representación de lo real y empezar a significar el mundo.<sup>52</sup> Efectivamente esa contextura que habitamos tan personal como anónimamente, recorre en sentido contrario el punto de partida husserliano, porque aun siendo igualmente fruto de una reducción, cobra en la experiencia de sí mismo la fuerza necesaria para el desarrollo posterior del concepto de cuerpo, del de *chair*, e incluso del de quiasmo que revisaremos más adelante.<sup>53</sup>

Por otro lado, y como señala Patočka, la fenomenología de Husserl conlleva en última instancia un despliegue que genera necesariamente una dualidad auto-remitente, es decir, una ciencia de los objetos y otra del ser como reflejo de esa intuición imperecedera y característica de la filosofía husserliana acerca del pliegue de lo universal en lo particular y viceversa.<sup>54</sup> Sin embargo, para el caso de nuestro filósofo esa duplicidad supone no tanto una consecuencia, como un punto de partida en el que se incorpora por lo tanto lo contingente en lo universal y lo universal en lo contingente.

---

comprensión del objeto a nuestra experiencia del mismo, no sin acercarse peligrosamente a lo que podríamos llamar una filosofía de la conciencia y forzando así una resignificación epistemológica y ontológica de dichos elementos.

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 197.

<sup>51</sup> Cuando nos referimos a nueva, tal y como señala Patočka, hacemos mención a la referencia del propio Husserl —al contrario que Heidegger— acerca de la consideración de la fenomenología como una metodología de aproximación y comprensión de los fenómenos que no se ha practicado hasta entonces.

En todo caso recordemos que el Husserl de *Ideas* (1913) que no aún el de *Investigaciones lógicas* (1900) delimita la descripción de la vivencia de un modo más preciso, a partir del análisis de la intencionalidad en su doble acepción noético-noemática. Es precisamente desde esa distinción que Merleau-Ponty reconsidera su propia postura para evitar la idealización propia de una filosofía que de algún modo informa y por lo tanto, transforma el fenómeno.

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 1997, p. 62.

PATOČKA, J. “Qu’est-ce que la Phénoménologie?” en *Qu’est-ce que la Phénoménologie?*, Grenoble: Éd. J. Million, 2002, pp. 235-236.

<sup>52</sup> A pesar de las diferencias inherentes a la propia evolución de su pensamiento es cierto que encontramos a lo largo y ancho de su obra una multitud de expresiones que de algún modo conmemoran y refieren a ese mismo ser pre-objetivo: *être brut*, *être sauvage*, *être pré-objective*, *anté-prédicatif*, *être vertical*, *être pré-réflexif*, *l'être- au-monde* etc.

<sup>53</sup> *Le contact absolu de moi avec moi, l'identité de l'être et de l'apparaître ne peuvent pas être posés, mais seulement vécus en deçà de toute affirmation.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 342.

<sup>54</sup> PATOČKA, J. *Qu'est-ce que la Phénoménologie?* Grenoble: Éd. J. Million, 2002, pp. 234-235.

Esta proposición encuentra, entre otras influencias, un referente directo en la paradójica figura del ser de Louis Lavelle, glosada por Merleau-Ponty, por la que el yo particular se distingue, pero se relaciona inexorablemente, con el ser absoluto, *l'être total*, cubriendo con ello todas las posibilidades de ser yo mismo. Este ser total que no podría existir sin mí y que sin embargo, supone el límite –inalcanzable– de todo aquello que (éste) podría ser y hacer supone no sólo un buen modelo articulador del pliegue de lo universal y lo contingente, sino más aún un motor para pensar la condición indirecta –entiéndase indirecta por deficitaria– respecto al ser y su relación con los objetos.<sup>55</sup> De un lado, ese abanico de posibilidades que nos otorga el ser total en forma de latencia de nuestro ser en potencia no es otra cosa que el reflejo de aquello que no somos o por lo menos, de lo que no somos ahora asentando la participación de la negatividad en mí. Así, el ser solipsista de Lavelle se comunica paradójicamente con Dios –una versión de ese *être total*– desde una relación en ese sentido, negativa e indirecta pero inexorablemente sostenida. Por otro lado, los objetos suponen paradójicamente la condición de posibilidad de la existencia y desarrollo de este *être total* desde el que experimentaré la materialidad del mundo. Una positividad que en ningún caso se revela como una copia o apariencia platónica dada su encarnación de pleno derecho y que fuerza una primera incorporación de lo sensible en el ser. Aunque ¿supone la encarnación una vía suficiente para la independencia de la conceptualización platónica?

La segunda idea que nuestro autor rescatará de Lavelle y que enlaza con algunos de los problemas heredados de Husserl es la del modo y el medio en el que se produce la entrada de lo sensible en el ser: la recepción del objeto no se refleja en el interior del hombre creando un conflicto con la verdad de ese reflejo. Se trata por el contrario, de admitir que la vivencia del objeto en nuestro fuero interno supone de hecho, no sólo todo aquello que podemos saber sino su *verdad* intrínseca. ¿Sin embargo esa forma de prolijamiento del objeto no le supone a éste interioridad alguna violentando efectivamente el replanteo de la dualidad cartesiana?<sup>56</sup> En todo caso, esa conformación del ser previa y sin embargo, condicionada a su constante realización queda cotejada con la idea de Dios, total e incognoscible, que se presenta de manera negativa y que provoca una incorporación de los fenómenos como parte esencial de ese mismo ser.

Encontramos en esta primera aproximación algunos de los factores que caracterizan el eje objeto-sujeto en su esfuerzo por desplazar el centro de toda esa esencia ontológica al ámbito general de lo sensible, y al particular dominio de su devenir en función de su relación con el ser: el paso de lo individual a lo universal, la

---

<sup>55</sup>MERLEAU-PONTY, *EP*, pp. 11-15.

<sup>56</sup>Recordemos que hasta el final de sus días nuestro autor se debate contra toda forma solipsista para llegar a las cosas mismas: *Le monde, les choses, ce qui est, est, dira-t-on, de soi, sans commune mesure avec nos «pensées». Si nous cherchons ce que veut dire pour nous «la chose», nous trouvons qu'elle est ce qui repose en soi-même, qu'elle est exactement ce qu'elle est, tout en acte, sans aucune virtualité ni puissance, qu'elle est par définition «transcendente», dehors, absolument étrangère à toute intériorité.* La definición de la cosa como aquello sin medida común a nuestro pensamiento no es incompatible con una concepción materialista del cuerpo en la que éste se revela como una extensión, una prolongación de la primera. La corporalización de la realidad estoica supone, como veremos, el correlato efectivo de la materialidad del cuerpo merleau-pontiano paso previo a la concepción de la *chair*. MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 76.



relación indirecta o los primeros pasos hacia la incorporación de lo sensible mediante la encarnación. Pero esa relación, por otro lado inconcluible y fundacional, no puede explicarse si no se analiza otro de los aspectos mayores de ese mismo contacto.<sup>57</sup> La aparición de los fenómenos, de los objetos e incluso de la percepción como acto manifestante, impregna de hecho el conjunto de la obra merleau-pontiana que buscará comprender esa superficie significativa.<sup>58</sup>

## Sensación, contraste y unidad perceptiva

La *Phénoménologie de la Perception* se inicia con una definición sintética de la misma, destacando de una vez tres de sus aspectos mayores aunque que no exclusivos. A saber, se nos habla de la inconsistencia de la noción de sensación, de la capacidad de contraste y de la unidad indisoluble que supone ese mismo acto perceptivo. Veamos cómo se relacionan unos con otros y en qué sustentan su relación con la percepción.

Merleau-Ponty es deudor del Husserl que rechaza en bloque la psicología clásica de corte criticista o causal —es decir, aquella que objetiva el sujeto y conceptualiza lo sensible, concibiendo el esquema perceptivo bajo el signo de un estímulo exterior que, recogido por los sentidos, es ordenado por el entendimiento—, así como también del Husserl creador de una nueva forma de comprensión de ese mismo dominio sensible como factor determinante de mi percepción, de la mano del estudio de la Gestalt, pero no lo es, en absoluto, de la concepción de sensación. La idea de que todo acto perceptivo se constituye como percepción de algo sigue siendo husserliana o, de hecho, fenomenológica, pero Merleau-Ponty la extiende al concepto de sensación o impresión, provocando con ello una traslación de corte ontológico. Resulta evidente en este sentido que la homogeneidad o el vacío no ofrecen posibilidad alguna de percepción dado el carácter eminentemente positivo de esta última. Y que si definiéramos la sensación como la vivencia, o identificación con un suceso u objeto exterior, olvidaríamos con ello que ésta no puede darse tampoco aislada ni espontáneamente, sino desde el firme establecimiento de puentes y relaciones con otras sensaciones presentes, pasadas e incluso futuras.<sup>59</sup> Es decir, que una sensación no es un hecho neutro, mental, interior o aislado, reflejo de una situación exterior, pero más bien un acontecimiento que pudiendo, y en ello queda claro la falta de necesidad, tener una causa exterior abre a su portador hacia un espacio comunicativo y vivencial distinto del inmediatamente precedente con el cual puede establecer un contraste y por lo tanto, erigirse como tal.

---

<sup>57</sup> *Si la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps (et sans doute celle de la noèse et du noème ?), elle l'est aussi dans la chose, qui est le pôle des opérations de mon corps, le terme où finit son exploration, prise donc dans le même tissu intentionnel que lui.*

MERLEAU-PONTY, S, p. 211.

<sup>58</sup> En ese sentido, y tal y como veremos más adelante, la centralidad de la visión y del movimiento resulta ser la repercusión conceptual y temática de la fascinación y el asombro sostenido del autor por tales fenómenos capaces de dar fe de su presencia trascendente y a su vez mediada.

<sup>59</sup> La prefiguración del conocimiento por contraste y superposición (*l'empiètement*) aparece desde el inicio de su carrera desde *La Phénoménologie de la perception* hasta *La Structure du comportement* alargando su influencia de manera indirecta en toda su obra.

MERLEAU-PONTY, PHP, pp. 9-11, SC, p. 142.

Husserl, por su lado, establece la distinción entre percepción y sensación en la presunta debilidad fenoménica de esta última, a saber, en su no participación en lo real y, en consecuencia, en la incapacidad de colmar plenamente una vivencia intencional. La sensación es pues definida negativamente como aquello que carece de duración objetiva de la que en cambio, sí goza la percepción quedando relegada al ámbito si no ideal, al menos, interior o privado fundamentando así la distinción con aquella percepción, llamémosla, exterior. Dicha concepción permitiría la distinción radical de aquellas cualidades del objeto con base en el juego de complejos sensitivos por un lado, y de propiedades objetivas por el otro. Estableciéndose con ello, el ámbito preciso que limitaría la conciencia perceptiva deudora de esa extensionalidad corpórea del objeto y con la que procedería por analogía, así como a partir de un factor clave de la percepción husserliana, esto es, con base en la intencionalidad.<sup>60</sup>

Retomemos un ejemplo tan clásico como el del cubo de las *Méditations cartésiennes* para comprender mejor el reclamo de ese espacio o contacto original que Merleau-Ponty pretende invocar y recuperar a través de sus primeros análisis alejando esa dualidad husserliana de percepción y sensación.<sup>61</sup> Se trata de una presencia, la de la experiencia del cuerpo propio (*corps propre*), que parece haber desaparecido bajo los imperativos de otras miradas, de otras ideas, de otras palabras y a la que quiere devolver la voz restaurando e instituyéndola en una nueva fenomenología de la percepción. Al mirar un cubo desde un ángulo cualquiera, se nos aparece una serie de planos, líneas o perfiles, los *Abschattungen* de Husserl, que distribuidos desigualmente en el espacio, conforman una presencia positiva y concreta.<sup>62</sup> De hecho, esta presencia no es ni

---

<sup>60</sup>En este sentido, Merleau-Ponty insiste en la no inmanencia del acto perceptivo, así como en la falsa idea de la extensión objetiva como sustento transparente de la percepción: *Car la chose perçue dans l'entrelacs de ma vie corporelle serait bien loin d'être encore pure ou vraie: elle est prise dans cette expérience charnelle comme dans un cocon; il n'y a aucun discernement de ce qui est vraiment vrai en elle, et de ce qui n'est qu'apparence en rapport avec mes particularités d'individu. Je suis loin de les connaître toutes, puisque mon corps, tout le premier, n'est pas encore objectivé.*

MERLEAU-PONTY, RC, p. 114.

<sup>61</sup>Si para Merleau-Ponty la filosofía debe recuperar esa experiencia previa y, no obstante, mediada del objeto y de la percepción en sí misma, para Walter Benjamin se trata de establecer y calibrar las *modificaciones de hondo alcance perceptivo* que provocan las dimensiones sociales, históricas o técnicas. El trabajo es sin duda distinto, puesto que Merleau-Ponty reivindica en la línea más fenomenológica y existencialista la restauración de un particular modo de apertura, mientras que Benjamin, más fragmentario y materialista, pretende una lectura perceptiva mucho más contingente y, en ese sentido, más historicista. Ambos, sin embargo, procuran la emersión de un afecto invisible en el hombre no tanto como algo oculto a lo que ahora hay que dar voz, sino como la recuperación de un conocimiento legítimo que, denostado hasta entonces, debe añadirse a las otras capacidades cognoscentes del hombre.

En todo caso, y como señala E. Subirats, la radicalidad del gesto común a ambos autores consiste en basar sus análisis no tanto en la crítica de las ideologías, como en el estudio de esos cambios perceptivos. Un gesto que, por otra parte, se ha extendido a lo largo del siglo XX y XXI, principalmente en la esfera de la crítica de arte y del que Merleau-Ponty es estandarte en el ámbito filosófico.

MERLEAU-PONTY, PP, p. 45.

SUBIRATS, E. "De la reproducción técnica al espectáculo" en *Revista del Centro de Estudios Visuales*, Chile, 2009.

<sup>62</sup>En el excelente artículo de J. G. Ferrer Ortega, *Percepción, conciencia de imagen y consideración estética en la fenomenología husserliana*, encontramos un análisis del cubo con base en las distinciones husserlianas de sensación y percepción, así como desde los ejes de la percepción exterior como garante de una visión polifacética. A pesar de la calidad de sus análisis, los límites de, por ejemplo, los complejos de sensaciones en tanto que experiencias sui generis que no alcanzan la calidad de vivencias intencionales, o

exclusiva, ni permanente, sino que varía en función de la distancia, la luz, el ángulo de observación o la propia perspectiva, etc. En todo caso, si nos ceñimos a esa experiencia comprobamos que podemos atesorar una amplia gama de apreciaciones posibles que nos presentan al objeto, según distintas formas y perspectivas, aunque en general tendamos a pensar que estamos viendo simplemente un único cubo y siempre el mismo. Dicha tendencia surge aun a pesar de no ver al mismo tiempo todas las caras de la figura, y por consiguiente, de no poder afirmarlo desde la transparencia ambigua e inmediata de lo que vemos.<sup>63</sup>

Ese paso que nos parece hoy evidente y —que solemos atajar con la idea de una síntesis perceptiva capaz de colmar ese espacio invisible, ya sea por representación (posibilidad), o mediante el análisis geométrico-analítico (necesidad)— nos mantiene, afirma Merleau-Ponty, en una concepción errónea de la percepción. Errónea precisamente porque la percepción no es nunca la percepción verdadera o correcta de un objeto, sino más bien su insistente presencia en nosotros a través de cuyas parcialidades vamos conformando un horizonte de sentido respecto al objeto.<sup>64</sup> Sí que resulta verdadera, por el contrario, la síntesis ideal en la que habiendo visto tres lados en ángulos de noventa grados inferimos la figura completa del cubo, en tanto que permite colmar la pregunta por el objeto con base en la dimensión ideal, en este caso, geométrica, matemática o lógico-deductiva que poco tiene que ver con el objeto en sí.<sup>65</sup>

---

del propio acto perceptivo con base en su duración objetiva —esto es, su exterioridad—, nos parecen entrar en un terreno demasiado resbaladizo como para sostener por ellos mismos la figura de dicha distinción.

FERRER ORTEGA, J. G. “Percepción, conciencia de imagen y consideración estética en la fenomenología husserliana” en *Eidos* nº 10, 2009.

<sup>63</sup>La posibilidad de ver efectivamente las seis caras a la vez, como por ejemplo al tratarse de un cubo transparente, no podría en ese sentido quitarle fuerza alguna al argumento. La intencionalidad o la proyección que solemos aplicar a nivel visual o cognoscitivo es una experiencia que podemos recrear fácilmente y que ha sido objeto de teorización desde Husserl a Brentano, de la Gestalt al propio Merleau-Ponty. Sin embargo, a este respecto es interesante remarcar que en la *Phénoménologie de la perception* se afirma que una experiencia como la de la proyección no puede ser explicada en términos de la presencia efectiva del objeto proyectado, dado que eso sería de hecho dividir y, por lo tanto, configurar idealmente una realidad como la de la visión o el comportamiento que Merleau-Ponty considera como unívocas o unitarias.

<sup>64</sup>*Or cette formule, «il est vrai», ne correspond pas à ce qui m'est donné dans la perception, qui ne m'offre pas des vérités comme la géométrie, mais de présences. (PP)* Y hay que introducir aquí una primera diferencia intrínseca de la percepción respecto al problema de la verdad. Una cosa es que ésta nos dé acceso a un conocimiento por contacto, previo, y por lo tanto en un sentido verdadero, irrefutable, y otra que deba ceñirse a la idea de verdad en términos lingüísticos o racionalistas. Es decir, existen sin duda el error o la ilusión en la percepción. El sueño, el espejismo, las alucinaciones son algunas de las afectaciones de una percepción equívoca a los que Merleau-Ponty dedicará sendos estudios y rehabilitará en el ámbito del conocimiento por venir a completar ese horizonte perceptivo. Estas sirven además para afirmar un error o desacierto a partir de elementos relativos a la propia percepción, y no por contraste con el aparato ideal objetivo con el que solemos hacerlo. En un primer momento se trata pues de reivindicar la experiencia de verdad que nos ofrece la percepción como contacto del cuerpo y el mundo frente a las construcciones objetivas de otros saberes. Sin embargo, poco a poco esas presencias revelan la dimensionalidad del ser, es decir, su intrínseca capacidad de armazón común (*membre commune*) con y de lo real, aboliendo la concepción proyectiva.

MERLEAU-PONTY, *PP*, p. 45, *Notes de travail*, VI, pp. 275-277.

<sup>65</sup>Se trata de una verdad ideal emblema del pensamiento de sobrevuelo contra el que Merleau-Ponty dirige tantas de sus críticas a propósito de esa desconexión de la verdad perceptiva primigenia en el hombre pero asimismo, de una ontología ciega respecto a sus principios epistemológicos.

La percepción no se fundamenta, pues, en la capacidad de completar una serie de visiones parciales. Habiendo visto tres lados, me represento los otros tres. Más bien se trata de una unidad de valor anterior, de un todo que (nos) sucede y antecede a las partes de origen o tendencia gestáltico. Las distintas perspectivas que tengo del objeto, según mi posición, son igualmente totalidades según las que vivo y experimento dicha unidad, por otro lado paradójica e inalcanzable de la cosa misma que necesita de ese acceso. Y es obvio que puede hablarse de la síntesis perceptiva que presiente o anticipa la existencia, de una visión de aquello que no vemos de un modo inmediato, del invisible envés de todo objeto. Dicha síntesis responde a la esencialidad expresiva y positiva del cuerpo en tanto que es capaz, a la vez, de asumir una perspectiva concreta, limitada, deformada, y extender desde ella la continuación de un objeto o percepción, pero lo hace desde el plano de la experiencia corporal y de su intrínseca comprensión del mundo en el que, por ejemplo, puedo dar alcance físicamente a un objeto dado que es algo que cuenta para mí. De hecho, la deformación efectiva del objeto, como objeto percibido por mi cuerpo, resulta en la atestación de nuestro tejido común con los otros (cuerpos) a los que reconocemos con base en esa experiencia tan individual como universal. Suya es la acomodación en lo real como forma intrínseca de comprensión del mundo por parte del cuerpo, en la que levantar el brazo es algo más que trazar un ángulo recto con respecto a mi tronco propio de las experiencias o reducciones objetivas.<sup>66</sup>

---

*Il faut que la pensée de science - pensée de survol, pensée de l'objet en général - se replace dans un « il y a » préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes.*

MERLEAU-PONTY, *Œ*, pp. 12-13.

<sup>66</sup> Como señala Verissimo en el capítulo *La spatialité du corps propre et la motricité* de la *Phénoménologie de la perception*, empieza a fraguarse la transformación de la función simbólica o categorial del cuerpo hacia el concepto tardío de esquema corporal, y añadamos, de la expresión vía la intencionalidad operante del mismo. Este primer concepto desarrollado en *La Structure du comportement* señalaba esa capacidad espontánea del cuerpo propio por abrirse y participar del exterior a través del lenguaje como acto comunicativo, como reflejo de la indisociable amalgama de razón y de la percepción. Una estructura llamada primero comportamiento y más tarde, *chair*, puesta en evidencia en, por ejemplo, el caso de la apraxia en Schneider.

Recordemos que Schneider fue un veterano de guerra que volvió del frente con severos daños cerebrales, concretamente en la zona occipital, lo que le provocó distintos problemas motrices y deficiencias visuales. Johann Schneider había sido previa e intensamente estudiado por el neurólogo Kurt Goldstein y el psiquiatra Adhémer Gelb en su estancia en el hospital de Frankfurt en 1916. Diagnosticado inicialmente de agnosia visual, es decir, de una alteración perceptiva en el reconocimiento de sensaciones, personas u objetos familiares devino un caso tan paradigmático como controvertido en el ámbito de la neurología y la psicología de entonces e, igualmente, de algunas corrientes actuales cercanas a la filosofía de la mente o la fenomenología (R. M. Zander, H. Dreyfus).

El hecho de que Schneider careciera de problemas motores y lingüísticos pero fuera incapaz de articular un gesto bajo requerimiento preciso fomentó que nuestro autor apuntase a una dificultad de carácter estructural como signo de enfermedad o deficiencia. Un problema en su intencionalidad motriz sobre la cual justificar una función originaria y epistemológica del cuerpo que, como decíamos, fue acercándose a la concepción de esquema corporal. En todo caso, el ejemplo de nuestro texto pretende recordar o más bien, escenificar esa desconexión carente de la trascendencia inmanente que otorga Merleau-Ponty al cuerpo propio.

BIMBENET, É. *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris: Vrin, 2011, pp. 56-58, 132-133.

MERLEAU-PONTY, *PHP*, pp. 114-173.

VERISSIMO D., S. "Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty: de la perception au problème du sensible" en *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En línea], Volume 8

Suya también es, en consecuencia, la aproximación forzosamente sesgada, abierta y perspectivista del mismo que conforman, paradójicamente, toda universalidad.

En todo caso, la extensionalidad perceptiva de la que dicha deformación procede podría describirse como una experiencia de transición (Husserl) en la que puedo, por ejemplo, alargar la mano y percibir el resto de la figura. O como una horizontalidad (Husserl) por la que veo una realidad como algo unitario, aunque sea a su vez preñada de escasez dada esa su dilatación allende de los límites semiesféricos de mi visión, o de los de mi cuerpo en general. O finalmente, y en ese aspecto se percibe una diferencia más con Husserl, como esa unidad de valor de la que brota una suerte de comunicación que no es ni sensación, ni impresión pura, ni representación, ni mucho menos fusión con el objeto. Unidad que se acerca más bien hacia algo que cuenta, algo que sucede y que por lo tanto se sitúa, para Merleau-Ponty, del lado del acontecimiento y no del concepto.

A pesar de todo ello, las propiedades objetivas y los contenidos sensibles poseen, de acuerdo a Husserl, algún rasgo común como en el caso de los lados no visibles del cubo, en el que hay una coincidencia en la presentación de aquello que no vemos efectiva o directamente. *La presentación propiamente dicha es una intención, en la cual lo análogo aparece intencionalmente en lo análogo.*<sup>67</sup> La retro-alimentación de la intencionalidad se basa de este modo en la frustración que la habita, en el vacío gracias al cual brota y a su vez se otorga un espacio de comprensión, creación, intención o comparación. El vacío como aspecto positivo, como ese espacio en el que crear abre paso a una experiencia que Husserl define con base en su carácter especular y remitente, por lo cual lo análogo aparece intencionalmente en lo análogo. Se da pues una extensión de la analogía en un movimiento propio y definitorio de la intencionalidad. *En suma, la presentación por contigüidad pende de una intencionalidad dinámica que va más allá de lo dado intuitivamente e incluso de las presentaciones por analogía.*<sup>68</sup> El problema se presenta aquí en ese “más allá” que nutre la intencionalidad, pero que a su vez lo sitúa fuera del alcance estricto de la definición husserliana y de la máxima: toda conciencia es necesariamente conciencia de algo, otorgándole un papel demasiado afirmativo. Si decimos pues, que esa intencionalidad precede, anticipa o prefigura la conciencia perceptiva más allá de la aparición fenoménica del objeto, abrimos la puerta a una percepción que rompe por sí misma la condición existencial que se le había impuesto previamente como esa capacidad de selección, comprensión o coagulación de lo sensible en el flujo de lo real.

Merleau-Ponty, por su lado, aporta una solución más empírica al problema, puesto que sus análisis proceden del análisis de casos como las experiencias de Schneider.<sup>69</sup> Como corresponde a un pensamiento que busca esa adherencia al mundo

---

(2012), Número 1: Le problème de la passivité (Actes n°5), URL: <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=522>, pp. 500-502. [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>67</sup>FERRER ORTEGA, J. G. “Percepción, conciencia de imagen y consideración estética en la fenomenología husserliana” en Eidos N° 10, 2009, p. 59.

<sup>68</sup>FERRER ORTEGA, J. G. “Percepción, conciencia de imagen y consideración estética en la fenomenología husserliana”, Eidos N° 10, 2009, p. 60.

<sup>69</sup>Más empírica dada la vuelta al mundo de la vida y por lo tanto al de la experiencia que suponen las tesis de Merleau-Ponty frente a las de Husserl. *Merleau-Ponty survient [au] point de rencontre d'une*

de la vida en detrimento de toda idealización de la misma, la reflexión filosófica parte y analiza su propio tejido vivencial. En ese sentido es desde esa textura vital se afirma la imposibilidad de la separación radical de los llamados sentidos, es decir, el trazo irrealizable de sus límites precisos por ser éstos creaciones de un saber objetivante inferido desde la hipótesis de la constancia. Los lindes y contornos, es decir, la constitución estesiológica de cada uno de los sentidos, no pueden definirse mediante la localización espacial de dichas experiencias, como no puede tampoco afirmarse que el tacto es a la mano lo que la vista al ojo, desprendiendo de ello un concepto unitario, cerrado, inmóvil y universal de cada uno de ellos.

*Les expériences médiatisées par le toucher dans la cécité psychique, n'ont rien de commun avec celles qui sont médiatisées par le toucher chez le sujet normal, et ni les unes ni les autres méritent d'être appelées données «tactiles».*<sup>70</sup>

La suya es una comprensión más intuitiva y tangible, puesto que concibe la unidad del comportamiento del que son expresiones distintas: la proyección o intencionalidad perceptiva, los datos sensoriales y la motricidad como una evidencia fruto de la experiencia propia de esa forma única. Forma en la que encontramos expresiones, más que componentes, de un fenómeno experimentado, vivido; en este caso, una organización espacio-temporal a la que Merleau-Ponty llamará la síntesis perceptiva, y que no puede componerse ni ideal ni parcialmente. En ella se conjugan sin duda el papel del tiempo y el del espacio de forma unívoca y extensiva, sin que ello signifique algo más que la apreciación de un fenómeno.<sup>71</sup> Es decir, que ello no implica —como en Husserl— la materialidad real del objeto percibido.

*Or, si les données tactiles constituent avec les données visuelles une configuration d'ensemble, c'est évidemment à condition qu'elles réalisent elles mêmes, sur leur propre terrain, une organisation spatiale, sans quoi la connexion du toucher et de la vue serait une association extérieure (...).*<sup>72</sup>

Y más consecuente, o quizás incluso con más probidad, en tanto que una vez aceptada la imposibilidad de una separación estricta de los sentidos, así como el valor definitivo de una experiencia que aleja el objetivismo y la presunta neutralidad, opta por un pensamiento que no puede ser causal pero que puede, efectivamente, ofrecer una vía de acceso, una explicación posible desde la singularidad absoluta del ser. En lo que

---

*psychologie phénoménologique restée programmatique chez Husserl, d'une constitution régionale [du psychique] et d'un mouvement de retour au monde-de-la-vie.*

RICOEUR, P. "Introduction" en TYMIENIECKA, A. T. *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Paris: Aubier, 1988, p. 12.

También citado por BRUNEAULT, F. *Merleau-Ponty: autrui, éthique et phénomènes hallucinatoires*, p. 2.

<sup>70</sup>MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 138.

<sup>71</sup> Veremos que esta afirmación no puede mantenerse a lo largo de toda su obra dado que esa apreciación se tornará de hecho, una encarnación.

<sup>72</sup>MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 139.

resulta una argumentación más modesta por esa primera tentativa de inclusión del misterio, la paradoja o el vacío en los cimientos del percibir, esto es, del conocer.

*Si nous ne pouvons pas expliquer les troubles du mouvement abstrait par la perte de contenus visuels, ni en conséquence la fonction de projection par la présence effective de ces contenus, une seule méthode semble encore possible: elle consisterait à reconstituer le trouble fondamental en remontant des symptômes non pas à une cause elle-même constatable, mais à une raison ou à une condition de possibilité intelligible (...).<sup>73</sup>*

Un pensamiento que se sitúa en el espacio de un ser pre-objetivo y que acepta lo indeterminado como un verdadero fenómeno sensible y directo frente a aquellos estímulos de los sentidos que, hasta la fecha, han sido confundidos con lo que aquí se defiende como percepción.<sup>74</sup> Un fenómeno que se acepta —como veremos más adelante— no sin comprometer la solidez del pensamiento que propiciara su mutación ontológica, reforzando de este modo un sentido fenomenológico específico, indirecto y mediado como el suyo.

Por todo ello, Merleau-Ponty desiste en la delimitación precisa tanto del acto perceptivo frente a la llamada sensación como de los propios sentidos, que lejos de poder distribuirse en las cinco categorías en las que han sido encerrados hasta la fecha abandonan su carácter puramente receptor para instituirse como signos de un acontecimiento estesiológico holístico, o mejor, como un particular estilo exhibitivo, una estrategia para una conformación espacial y temporal específica. De hecho, la precavida mirada merleau-pontiana nos advierte del error de carácter psicologista y nos insta en su célebre frase a “no confundir lo percibido con la percepción”. En los sentidos reposa, pues, parte de ese contacto original con el mundo del que nos ofrecen un estilo con-figurativo, no tan cercano a una conformación material como a una estructuración específica o disposición de nuestro entorno. Su acción plenamente comunicativa genera, de este modo, determinados hechos atmosféricos, envolventes u organizativos que, en distinto grado e intensidad, nos emplazan a una situación que ante todo es diferenciable y, por lo tanto, asociada a la relación, la memoria y la contrastación de posiciones. Pero además, esa conformación paisajística y estilística a la que nos inducen los sentidos, conformará la antesala perceptiva de esa misma noción de estilo, presente en la visión y el lenguaje.

Todas estas caracterizaciones de los sentidos, en tanto que distribución atmosférica de capacidad comunicativa y diferencial, ponen de relevancia una particular y única sincronía: la intencionalidad operante del cuerpo. La intencionalidad operante o motriz pone de manifiesto ese nexo ineludible entre lo sensible y el hombre permitiendo

---

<sup>73</sup>MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 143.

<sup>74</sup>*Il nous faut reconnaître l'indéterminé comme un phénomène positif.* Dirá Merleau-Ponty lo que supone sin duda un gesto de arrojo dada su posición fenomenológica e, igualmente, una responsabilidad, a la que pondrá remedio, al menos parcialmente, mediante la unidad perceptiva y ontológica del cuerpo. Esta cita representa, en todo caso, la antesala de un pensamiento que irá afianzándose con el tiempo y en la que insistiremos en los capítulos siguientes.  
MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 12.

operar desde la independencia del dato material e incorporando esa ristra de aspectos desatendidos por otros autores o corrientes.<sup>75</sup> Precisamente si nuestro autor habla entonces de prátognosia es para remarcar la falta de transparencia y de la ambigüedad de un proceso como el perceptivo, tensado con igual fuerza por los ejes pasivos y activos de su cuerpo.<sup>76</sup> Y afirmar dicho protagonismo en la recepción fenoménica, resulta como mínimo chocante para un fenomenólogo como Merleau-Ponty, quien evitará toda sospecha de psicologismo o idealismo invocando —como veremos— la figura del *empiétement* y el carácter plenamente paradójico de la naturaleza. Ello permite el mantenimiento del aspecto activo y personal de los sentidos y la intencionalidad que necesita, sin embargo, ser perfilado.

Decíamos que los sentidos son una más de las posibles manifestaciones del comportamiento o la percepción, pero que ésta no puede describirse como conjunción de sus elementos dispares, sino como una unión capaz de ofrecer un saber unitario, directo, trascendente, y en ese sentido sesgado, parcial, personal que se manifiesta en esa intencionalidad operante. Un saber que trasciende tanto al sujeto que lo percibe como al objeto o realidad, pues decíamos que, a diferencia de Husserl, la percepción merleau-pontiana no está (tan) necesariamente ligada a una extensión objetiva como a un fenómeno de institución y coexistencia. Un saber que por lo tanto, sustenta su validez precisamente no en la perfecta concordancia con lo exterior, por mucho que éste sea un factor destacado, sino en un particular modo de contacto con ese afuera en el que la materia toma forma en la misma percepción.<sup>77</sup> Ésta se torna así, como apuntábamos, una experiencia directa, propia y personal que supera toda interiorización y monopoliza la definición del fenómeno perceptivo, con base en su capacidad de constitución con una creciente deriva hacia precisamente, la creación.

Esta experiencia es versada y ligada al flujo incesante de lo real, siendo por ello igualmente múltiple, interpretativa e individual. Y decir individual no significa para

---

<sup>75</sup> BECH, J. M. *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 116-117.

<sup>76</sup> Notemos que Merleau-Ponty identifica esta y otras veces esa intencionalidad operante con el término de experiencia: *L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance ;elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une « praktognosie » qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originare. Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des « représentations », sans se subordonner à une « fonction symbolique » ou « objectivante ».*

Recordemos por otro lado, que la Prátognosia (*praktognosie*) es un trastorno neurológico relacionado con las deficiencias en el esquema corporal, producido por una lesión en la región parieto-temporo-occipital de la corteza cerebral y que infunde problemas motores y disfunciones visuales o espaciales.

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 164.

<sup>77</sup> Resulta ciertamente complicado, cuando no imposible, establecer los límites precisos de la experiencia perceptiva merleau-pontiana respecto de su antecesora husserliana, y en ello la extensión objetiva juega un papel por lo menos, singular. Ambas posturas están claramente embebidas por el valor fundamental que posee la experiencia y la intencionalidad, pero se bifurcan en el uso o acento atributivo que se deja sentir en sus respectivas intencionalidades. Insistimos en que si para Husserl dicha extensión resulta la garantía de la veracidad de toda percepción existente, y por lo tanto se constituye como rasgo distintivo para con la sensación, para Merleau-Ponty deviene a grandes rasgos, el garante del todo real pero no, sin embargo, del acto perceptivo en sí que aglomera su identidad en su propia unicidad fenoménica.

*Le réel se distingue de nos fictions parce qu'en lui le sens investit et pénètre profondément la matière. (...) Le réel se prête à une exploration infinie, il est inépuisable. (...) dans chaque perception, c'est la matière même qui prend sens et forme.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, pp. 374.



Merleau-Ponty un acercamiento al fenómeno en clave subjetiva, lo que supondría, decíamos, una contradicción flagrante con un sistema como el suyo, que busca precisamente la extinción del dualismo cartesiano respecto al conocimiento de la que de hecho, él mismo parte. Por el contrario, un saber como el perceptivo o el pre-objetivo que se concibe como personal goza de toda legitimación en tanto que parece irrefutable, previo, experimentado y, de ese modo, parcial pero universal.<sup>78</sup> Es decir, que la subjetividad del conocimiento perceptivo, que manifiesta la unidad de un acontecimiento o del sentido, se basa inicialmente en su corporalidad, esto es, en su encarnación particular y sensible.<sup>79</sup> El *corps propre* como emblema del hombre situado en el mundo va cediendo lugar —o en términos epistemológicos legitimación cognoscitiva— a su capacidad de exteriorizarse, a esa promiscuidad con la que afronta el mundo, incorporándolo.<sup>80</sup> Y en esa transformación porosa que ya encontramos en *l'être brut, sauvage* o *préréflexive* y que reivindica ahora no ya el primado de la percepción, sino el de la diplopía como capacidad de exteriorizarse e incorporar lo otro, es en donde se sitúa la actividad principal de la tarea filosófica.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup>En la entrevista que encontramos en la última parte de *Le Primat de la perception*, Merleau-Ponty reafirma su postura a propósito de la primacía de la percepción, asumiendo a su vez que la importancia de su rehabilitación no implica en absoluto un monopolio de la verdad, ni una depauperación de los otros sistemas, como el conceptual, el lógico-matemático, etc.

*Je n'ai jamais dites que la perception, par exemple la vision des couleurs ou des formes, en tant qu'elle nous donne accès aux propriétés les plus immédiates des objets, eût le monopole de la vérité. J'ai voulu dire que l'on trouve en elle un mode d'accès à l'objet qui se retrouve à tous les niveaux, et, en parlant d'une perception d'autrui, j'ai justement marqué qu'il s'agit, sous le nom de perception, de toute expérience qui nous donne la chose même. O más adelante: Je n'ai voulu dire pour autant que le monde perçu, au sens de monde des couleurs et des formes, fût la totalité de notre univers. Il y a le monde idéal ou culturel: je n'ai pas diminué l'originalité, j'ai seulement voulu dire que qu'il se fait en quelque sort à ras de terre.*

MERLEAU-PONTY, *PP*, p. 87.

<sup>79</sup>Es cierto, por otro lado, que la deriva del pensamiento merleau-pontiano hacia el estudio del ser como ser natural tiene por objeto precisamente des-subjetivizar el conocimiento perceptivo, sin por ello intelectualizarlo.

<sup>80</sup>Recordemos que la noción de *Corps propre* brota como una reacción prácticamente generacional a las objetivaciones de la ciencia y a las corrientes idealista-racionalistas de la época encabezadas por Brunschvicg. Es decir, que como idea se encarna precisamente en la textura de la existencia, en dirección a lo concreto de la propia orientación en el mundo y arrostrada a la altivez idealista, pero como concepto entronca en línea directa con el *Je suis mon corps* de Gabriel Marcel. Esto es, que más allá de las influencias merleau-pontianas de pensadores de variado calibre y tendencia existencialista tales como Montaigne, Descartes, Maine de Biran o Lequier, el concepto del ser encarnado aparece en las obras de Marcel *Être et avoir* (1936) y en *L'être incarné* (1940) publicadas sucesivamente en el *Journal Métaphysique*. En todo caso, y como veremos posteriormente, el aspecto comunitario de ese ser que en su situación y coexistencia con el mundo arropa al otro en su propio ser como otro *cuero propio*, asume el principio de transitividad como una inter-corporeidad o inter-subjetividad que rehúye la frontalidad del cara a cara porpios de Hegel o Sartre.

BELLO, E. *De Sartre a Merleau-Ponty: dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia: Universidad de Murcia, 1979, pp. 20-24.

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 194.

<sup>81</sup>Para no sobrecargar el texto, pero también porque no es aquí el tema que queremos debatir en primera instancia, hemos evitado hablar de la *foi perceptive* cuando de hecho aglutina en el tramo final del trabajo merleau-pontiano esa nueva problemática filosófica de *l'être brut*.

*La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même. On peut dire d'elle, comme de toute foi, qu'elle est foi parce quelle est possibilité de doute, et cet infatigable parcours des choses, qui est notre vie, est aussi une interrogation continuée.*

MERLEAU-PONTY, *VI*, pp. 137.

Recapitulemos recordando que en esa fenomenologización de la vida, ocurre que la sensación se difumina bajo el fulgor de la intencionalidad operante y, como veremos más adelante, expresiva; el contraste deriva de la espontánea disposición de los objetos, y la solidez de ambos—intención y fenómeno— componen dicha univocidad perceptiva. En cualquier caso todos ellos conforman un paisaje, una estructura panorámica, fenoménica y expresiva a la que accedemos mediante la percepción y que fuerza una reconsideración del objeto y de su relación con el ser.

## El fenómeno de la continuidad corporal

Analicemos ahora la *continuidad sustancial del cuerpo viviente* que, según expresión de Lyotard, refiere a la relación unitaria y continuista que se establece entre el ser y el objeto merleau-pontiano.<sup>82</sup> Se trata, pues, de estimar qué grado de identificación y qué tipo de relación surgen entre ser y objeto para distinguir hasta qué punto podemos hablar de una superposición, una fusión, o más bien de una yuxtaposición coextensiva de los mismos. Y por extensión, se trata de perfilar un primer acercamiento a la idea de organismo en su relación con el mundo y sus objetos así como, a la transfiguración ontológica que se adivina ya en ellos a pesar de no tener lugar efectivamente hasta mediados de los años cincuenta.

La superposición o interpolación de los cuerpos y el ser, *l'empiètement* merleau-pontiano, resulta una pieza clave en el conjunto del mecanismo perceptivo y epistemológico debido a su presentación polifacética y concomitante de los fenómenos que permite una debilitación del modelo dualista cartesiano y con ello, cierto asiento ontológico para la redistribución del ser y el objeto como entidades no opuestas, ni tampoco, como mencionábamos a propósito de Husserl, impuestas.<sup>83</sup> Recordemos que en ese sentido la concepción cartesiana de la materia como objeto resulta de la supremacía de uno de sus valores, a saber, su dimensión longitudinal; es decir, medible, que provoca una sistematización del espacio en función de ese mismo valor (obviamente, la *res extensa*). El ancho, la altura y la profundidad de un cuerpo, de la materia o del espacio como valores ontológicos absolutos suscitan una disposición espacial objetivada de la naturaleza como pura exterioridad en cuyo centro se encuentra el hombre, desde el cual se proyectan las distintas perspectivas: frontal, oblicua, aérea, cónica, axonométrica, etc.<sup>84</sup> Pero además, el sujeto cartesiano es en tanto que ser

---

<sup>82</sup>LYOTARD, J. F. *La Phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1954, p. 49.

<sup>83</sup>*L'espace de Descartes est vrai contre une pensée assujettie à l'empirique et qui n'ose pas construire. Il fallait d'abord idéaliser l'espace, concevoir cet être parfait en son genre, clair, maniable et homogène, que la pensée survole sans point de vue, et qu'elle reporte en entier sur trois axes rectangulaires (...). Descartes avait raison de délivrer l'espace. Son tort était de l'ériger en un être tout positif, au-delà de tout point de vue, de toute latence, de toute profondeur, sans aucune épaisseur vraie.*

CLÉRO, J.- P. *Affectivité et la signification*, Mont-Saint-Aignan: Publications de l'Université de Rouen, 2000, pp. 95- 97.

DESCARTES, R. "Les Principes de la philosophie", II, art. 4, AT. en *Œuvres*, Paris: Vrin, 1964.

MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 48.

<sup>84</sup>*L'idée naïve d'un monde primordial, antérieur à la fabrication humaine, est exprimée par les cartésiens dans l'idée d'une productivité infinie de la Nature, qui est tout ce qui peut être, par l'idée d'une permanence de la Nature.* Recordemos, tal y como nos dice Merleau-Ponty en este mismo capítulo, que dichas características acerca de la exterioridad de la naturaleza se encuentran en las tres primeras

limitado una creación divina, un advenimiento necesario que puede de algún modo oponerse al objeto como sustancia pensante, como *res cogitans*, presentando a su vez un perfil despotenciado, neutralizado y abstracto.<sup>85</sup>

Para el caso del modelo merleau-pontiano, por lo menos en su primera etapa, la percepción no brota en el hombre como un fenómeno aislado, por mucho que ésta sea un acto que puede localizarse en su persona, sino que surge del desbordamiento constante e inherente del ser en el mundo situándose más allá de la verdad o la coincidencia con el objeto.<sup>86</sup> Se trata más bien de comprender que el *hecho perceptivo se da siempre en medio de otra cosa* y por lo tanto, que el sujeto percipiente no se encuentra frente a otros cuerpos, sino rodeado al mismo tiempo por muchos de ellos.<sup>87</sup> Eso implica una transfiguración del papel del sujeto que deja de ser un mero espectador para izarse con otra suerte de protagonismo. Más allá de sus limitaciones físicas, de su perímetro corporal el hombre vive y se desarrolla estableciendo puentes con los otros hombres y con el mundo, rompiendo así, la disposición espectacular del mundo dada su natural inherencia, su mundanidad. El hombre se alinea con el objeto en su condición de textura del mundo, de esa marisma, que empieza y acaba *in media res*, integrándose a su

---

*Méditations* de Descartes. El cambio que se produce a partir de la cuarta y corresponde al nacimiento de una *resistencia a la idealización del mundo* suscitada por una revisión de la idea de cuerpo en la que Descartes propone una interiorización de la corporeidad humana. Esta mutación permite la justificación de la existencia del mundo desde mi ser en la que por lo tanto, la naturaleza no resulta una entidad totalmente extranjera a mi experiencia.

MERLEAU-PONTY, *NAT*, pp. 33-39.

<sup>85</sup> Acerca de la creación y muerte de la subjetividad, iniciada por Descartes, y del cambio que ello produjo en la pintura, la literatura o la filosofía como abandono por la preocupación del momento fundador a través del análisis *infinito* de Leibniz, ver:

DELEUZE, G. *Les cours de Gilles Deleuze, Leibniz*, curso del 20 de mayo de 1980. URL: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=129&groupe=Leibniz&langue=1>. [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>86</sup> De hecho, según el modelo merleau-pontiano la percepción sólo puede localizarse en la encarnación de mi persona y no en un individuo abstracto o cualquiera puesto que necesito sustentar mi conocimiento o percepción sobre la base de esos puentes con el mundo. Obviamente eso no obsta que cada ser percipiente sea consciente de que dicha capacidad es compartida con el resto de los hombres –de ahí por ejemplo, el rescate del concepto de *Einfühlung* (empatía husserliana)– y sin embargo, esa comprensión pasa necesaria y previamente por el problema de la percepción e incluso, de manera subsidiaria por esa re-distribución de cosas y personas desde la cual sitúo en el mundo a los otros. La conciencia del carácter radicalmente individual de la percepción aun siendo y sabiéndose compartida dará lugar progresivamente a una intercorporeidad o intersubjetividad basada en la noción de elemento y de *chair*-quiasmo, desde los cuales mi ser es eminentemente una entidad en permanente realización gracias a ese contacto con el mundo y con los otros.

*Toute l'énigme de l'Einfühlung est dans sa phase initiale, « esthésiologique », et elle y est résolue parce que c'est une perception. Celui qui « pose » l'autre homme est sujet percevant, le corps de l'autre est chose perçue, l'autre lui-même est « posé » comme « percevant ». Il ne s'agit jamais que de co-perception. Je vois que cet homme là-bas voit, comme je touche ma main gauche en train de toucher ma main droite.*

MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son ombre*, S, p. 215.

<sup>87</sup> Tal y como indica Dupond, la disposición intermitente de esa diplopía cognoscitiva cristalizada en la imagen del *empiétement* señala no sólo —ni principalmente— esa capacidad distintiva, participativa o diacrítica que compone el ser, pero sobre todo, la unidad del ser que es “cohesión por incomponibilidad”, superando así las tendencias o corrientes filosóficas basadas en determinada unicidad, como podrían ser espiritualismo, materialismo, racionalismo, irracionalismo, idealismo o realismo.

*Ainsi les relations d'incertitude de Heisenberg n'énonceraient pas seulement une impossibilité physique, il faudrait convertir celle-ci en une «impossibilité logique (Bachelard), former un univers du discours dans lequel une telle impossibilité serait la loi.*

DUPOND, P. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses Éd., 2001, p. 17.

MERLEAU-PONTY, *NAT*, p.128.

vez en el espacio que ya no se encuentra idealmente dispuesto, pero que es concebido ahora como ese *partes extra partes* que no excluye, sino que amalgama a todo hombre.<sup>88</sup> Según este modelo el sujeto abandona su antigua condición para reintegrarse como cuerpo en el espacio fenoménico envolvente y cambiante en el que la percepción desarrolla su rol comunicativo, y en consecuencia, participativo. De hecho, esta transformación que comporta la figura del *empiétement* merleau-pontiano no es otra cosa que la puesta en práctica, la realización material del cambio ontológico que él mismo no cesa de reclamar bajo la consigna de la recuperación de ese espacio abierto, participativo y vivencial desde el que situarse más allá de la oposición ser-objeto.

Decíamos que el hecho de que nuestro cuerpo sea textura común del mundo que habitamos, y por lo tanto uno más de los objetos existentes, suponía por otro lado, la inclusión del ser en el modelo del *empiétement* merleau-pontiano, alejándose así tanto de la reducción fenomenológica como del existencialismo sartriano.<sup>89</sup> Ahora bien, esa coexistencia de cuerpos que implica una común pertenencia a una textura común impone a su vez, un vasallaje. El ser, en tanto que *être-au-monde* no puede, ni debe entonces separarse de esa misma *chair du monde* y a pesar de ello, tampoco puede (con)fundirse con ella.<sup>90</sup> Sin duda, parte de esta inmiscibilidad esencial proviene de una concepción fenomenológica en el caso merleau-pontiano en la que la realidad del objeto resulta una evidencia innegable y rotunda a mi experiencia pero que en todo caso, supone una base suficiente para la distinción del mismo –se entiende, respecto a mí–. Esa conexión por la que el cuerpo se vuelve una entidad especular tiene por canal principal obviamente, la percepción.<sup>91</sup> De hecho, la percepción no es tanto el medio a

<sup>88</sup> *Le monde n'est pas un objet dont je possède par devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites, La vérité n' « habite » pas seulement l'« homme intérieur », ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît. (Avant-propos) C'est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception. Le « quelque chose » perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un « champ ». (PHP, p. 10) Les prétendues conditions de la perception ne deviennent antérieures à la perception même que lorsque, au lieu de décrire le phénomène perceptif comme première ouverture à l'objet, nous supposons autour de lui un milieu où soient déjà inscrits toutes les explicitations et tous les recoupements qu'obtiendra la perception analytique, justifiées toutes les normes de la perception effective - un lieu de la vérité, un monde. En le faisant nous ôtons à la perception sa fonction essentielle qui est de fonder ou d'inaugurer la connaissance et nous la voyons à travers ses résultats. (PHP, p. 24) L'existence, au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde. (SNS, p. 125)*

MERLEAU-PONTY, Avant-propos, V, PHP, pp. 10, 24, SNS, p. 125.

<sup>89</sup> *Mon corps est la texture commune de tous les objets et il est, au moins à l'égard du monde perçu, l'instrument général de ma « compréhension ».*

MERLEAU-PONTY, PHP, p. 272.

<sup>90</sup> En este sentido, tampoco existe fusión posible con el cuerpo del otro que, a pesar de ser igualmente sintiente y abierto al mundo, permanece a una distancia tangible respecto del mío propio. Un razonamiento tan evidente o límpido ha sido sin embargo objeto de no pocas argumentaciones que, en clave eminentemente psicológica, ocupan al último Merleau-Ponty. Sin ser un tema éste que tenga un lugar privilegiado en nuestra discusión, volveremos a él un poco más adelante.

<sup>91</sup> Expresión, la de la *chair* como *phénomène de miroir*, que se dará más tarde en el marco de *Le visible et l'invisible* pero que ya se adivina en sus primeras obras bajo la figura del cuerpo propio. Por ejemplo: *Une chose n'est donc pas effectivement donnée dans la perception, elle est reprise intérieurement par nous, reconstituée et vécue par nous en tant qu'elle est liée à un monde dans nous portons avec nous les structures fondamentales et dont elle n'est qu'une des concrétions possibles. (PHP) La chair est phénomène de miroir et le miroir est extension de mon rapport à mon corps. Miroir = réalisation d'un Bild de la chose, et rapport moi-mon ombre = réalisation d'un Wesen (verbal) : extraction de l'essence de la chose, de la pellicule de l'Être ou de son « Apparence ». (VI)*

través del cual se da la incorporación efectiva de las cosas en el hombre, sino más bien la forma, el modo particular de revivir y experimentar la esencialidad específica de un objeto por parte de un hombre. Y es que el desplazamiento que se hace resulta de algún modo la traslación de un ser cartesiano, como ser limitado y creado, a uno de kantiano, *como pura forma, forma de la aparición de todo lo que aparece, como condición misma de aparición de lo que aparece*.<sup>92</sup> Es decir, que la percepción se constituye como la atestación permanente y renovada del singular absoluto que son las cosas entendidas como condensaciones de ese mundo al que pertenecemos de manera ineludible. Se trata de una operación originaria que, como señala Bimbenet, *no sólo—supone— un nudo de significación miraculosamente presente en un cuerpo, sino más bien la institución y creación de un sentido, la apertura de dimensiones inéditas*.<sup>93</sup>

## La perspectiva estoica

En la llamada *Teoría de los Incorporales*, que Bréhier dedica al pensamiento estoico, encontramos una apertura similar que quizás pueda aclarar la posición de nuestro autor respecto de la configuración intermediaria y elemental de la relación hombre-mundo o ser-acontecimiento, forzando a su vez un acercamiento novedoso a la naturaleza propia de ese ser. Recordemos que contrariamente a Platón y a Aristóteles, quienes pretenden encontrar la sustancia permanente o inmutable en el hombre (ideas, propiedades etc.), los estoicos intentan explicar la totalidad unitaria del ser, desde su transmutación y movimiento perpetuos. Inician pues su recorrido desde la heterogeneidad y el dinamismo de los seres en un gesto que, como el de Merleau-Ponty, sitúa al hombre en medio del flujo de acontecimientos que (le) suceden. Su concepción teórica pretende de este modo un acercamiento formal de lo real centrada en la indagación de la unidad extensiva que constituyen los acontecimientos en una disposición harto distinta respecto los modelos platónicos y aristotélicos. Esta posición, cercana a la idea heraclítica del cambio como único valor constante, no les priva sin embargo, del reconocimiento o de la identificación de un principio o fuerza vital interior que habita los seres y que mantiene la cohesión unitaria y totalizante de éstos, a la vez que resulta ser paradójicamente, el motor de sus constantes modificaciones.

Según los estoicos —y nos referimos esencialmente a Crisipo de Soles, a Sexto Empírico y a Antístenes—, todo aquello que existe es cuerpo, y en esa dilatada corporalidad de lo real se incluyen tanto el alma como el pensamiento, las cualidades de los seres u otros aspectos que hoy concebimos como claramente inmateriales. Tal y como afirma Bréhier, dicha inclusión se debe básicamente a una concepción de la materia en la que la inercia no se entiende como una propiedad de resistencia al cambio

---

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 377, VI, p. 303.

<sup>92</sup> DELEUZE, G. *Les cours de Gilles Deleuze, Leibniz*, URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k128286h> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>93</sup> *Les deux termes* —Merleau-Ponty refiere aquí a la distinción alma y cuerpo— *ne peuvent jamais se distinguer absolument sans cesser d'être, leur connexion empirique est donc fondée sur l'opération originnaire qui installe, un sens dans un fragment de matière, l'y fait habiter, apparaître, être*.

BIMBENET, É. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, París: Vrin, 2004, p. 248.

MERLEAU-PONTY, *SC*, p. 226.

de la misma, sino precisamente como esa fuerza inherente a los cuerpos que devienen en consecuencia, *activos por esencia y en sí mismos* y que participan, sin embargo, en un proceso indetenible y catalítico de inter-penetración.<sup>94</sup> En ese sentido, el ser es la unión de esa extensionalidad material y de una dehiscencia energética o espontánea constituida como causa o fuerza interior, que puede explicar esa relación sostenida de los cuerpos y su interconexión y que de nuevo, no se mide desde las duplicidades del cuerpo-espíritu. Dicha fuerza interior, esa causa final que pertenece e identifica a un solo cuerpo u objeto, constituye su esencia intrínseca y le otorga un contorno existencial. Es decir, que la identidad del objeto viene dada únicamente por la causa particular que la habita de modo viral y virtual, y sin la cual éste sería sencillamente otro.<sup>95</sup> Aquello que no es cuerpo es igualmente concebido, aunque indirectamente, con base en esta noción y así, nombrado como lo no-corporal o directamente, lo incorporeal. Los incorporeales, entre los cuales encontramos el tiempo, el espacio, el vacío, etc., no son agentes ni pacientes de las transformaciones de los cuerpos, porque no están en contacto directo con ellos.<sup>96</sup> Pero en todo caso, la extensionalidad corporal impone la necesidad de una teorización del contacto y de la afectación de estas realidades materiales y tangibles entre sí. En dicha extensionalidad corpórea encuentran los estoicos tanto la superación del modelo dualista platónico, como el paradójico encaje de los cuerpos que conviene a nuestra exposición.

Según dicha teoría, el movimiento de los cuerpos supone una generación espontánea refrendada por la conjunción de los ejes mayores de su esencia (fuerza interior/extensionalidad material), que generan fecundos procesos de contacto e interpenetrabilidad de forma sostenida y necesariamente heterogénea. Esta interrelación continuada de los cuerpos en los que unos afectan a otros no hace variar en absoluto esa esencia o causa propia de cada cuerpo, sino que posibilita una suerte de nueva dehiscencia del mismo situada en el plano de los acontecimientos. Así, *cuando el fuego calienta al hierro hasta por ejemplo enrojecerlo, no debe decirse que el fuego ha dado al hierro una nueva cualidad, sino que el fuego ha penetrado en el hierro para coexistir con él en todas sus partes.*<sup>97</sup> La aleación de los cuerpos materiales no pone en riesgo, pues, la causa generatriz de su esencia en tanto que provoca un cambio, llamémosle inalterante respecto a esa misma esencia. Un cambio que pone en relación la permanencia de la fuerza interior del cuerpo, y por ello, de su propia identidad con la transformación del mismo en un sentido estrictamente positivo. La transformación que se da desde la inalterabilidad esencial y propicia la segregación de una nueva dimensión existencial se consolida así como un factor tan esencialmente determinante como el de la causa interior, puesto que pone en evidencia la mutabilidad incontenible de los cuerpos y del ser. Dicho en términos estoicos, la interpenetrabilidad de los cuerpos no

---

<sup>94</sup>BRÉHIER, É. *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*. Paris: Vrin, 1997, p. 6.

<sup>95</sup>La paradójica definición de los cuerpos estoicos participa sin embargo, de la idea de mismidad o identidad platónica basada en ese principio inherente a cada cuerpo que asume toda la carga ontológica, abriéndola y preservándola de todo aquello que no sea cuerpo.

<sup>96</sup>Cleantes justifica, para escándalo de Platón, la corporalización del alma con base en la imposibilidad de una conceptualización incorporeal: *Ningún incorporeal sufre con un cuerpo, ni un cuerpo con un incorporeal, ahora bien, el alma sufre con el cuerpo cuando éste enferma o se hiere, y el cuerpo con el alma, en el rubor de la vergüenza o la palidez del temor*. Crisipo sobre el mismo argumento: *La muerte es la separación del alma y del cuerpo; pero ningún incorporeal está separado de un cuerpo, puesto que el incorporeal no toca jamás el cuerpo*.

BRÉHIER, É. *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*. Paris: Vrin, 1997, p. 7.

<sup>97</sup>BRÉHIER, É. *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*. Paris: Vrin, 1997, p. 11.

provoca en éstos el nacimiento de distintas propiedades, pero sí el de nuevos atributos: *Cuando el escalpelo corta la carne, el primer cuerpo produce sobre el segundo no una nueva propiedad sino un nuevo atributo, el de ser cortado.*<sup>98</sup> De este modo, los atributos se alejan de la esencia primera, y por tanto, del conjunto de cualidades inherentes al cuerpo para expresarse a través de un verbo, y referir así no a una entidad sustantivada como a algo que simplemente ocurre, es decir, a un acontecimiento. Los atributos no mantienen así un contacto directo con el cuerpo sino que se habitan en esa superficie incorporeal, que no es otra que la de los acontecimientos que rodean pero que no se confunden con el ser.

El acontecimiento, por lo tanto, tiene lugar en el límite exterior de los cuerpos, y se expresa atributivamente como aquello que es afirmado de ese ser-cuerpo. Es de algún modo la particular apertura hacia el afuera de ese cuerpo y la valencia o el índice de sus capacidades de afectar y ser afectado por otros. De esta forma, *todo cuerpo deviene causa para otro cuerpo (en tanto que actúa sobre él) un/algo incorporeal* con el que de hecho, paradójicamente, no está en contacto directo. Hablamos pues aquí de un halo, una atmósfera que rodea al ser-cuerpo sin tocarlo, y que a su vez atesta su contingencia y su facticidad intrínseca. Un halo que acontece más allá del ser-cuerpo y que le hace irremediamente partícipe instituyéndolo como lugar, como momento, como verbo, Deleuze añadirá, como verbo infinitivo y por lo tanto, como Aión ilimitado. *Así no hay que decir que la hipocondría es causa de la fiebre sino causa del hecho de que la fiebre “surja”.*<sup>99</sup>

Efectivamente, la interpenetrabilidad de los cuerpos se desarrolla, decíamos, sin alterar causas interiores, creando nuevas dimensiones o atributos del mismo y revelándose como los testimonios de esa exteriorización ineludible que todo ser experimenta por el mero hecho de existir.<sup>100</sup> En ella los hechos se suceden y sobreponen tal y como en el *empiétement* merleau-pontiano, concomitante, coetáneamente. El residuo de sus relaciones permanece en el ámbito espacial que en su misterio expansivo enfrenta al ser dándole sendos nuevos perfiles sin por ello modificar su causa interior. El ser-cuerpo deviene de este modo en un actor activo en su paradójica esencia inalterable pero inconteniblemente dehiscente, además de pasivo en la adquisición de sendos perfiles como reflejo de su situación en el mundo. Lo que reafirma al ser-cuerpo como expresión pura de los distintos singulares absolutos, esto es, de los acontecimientos. Esta nueva acepción del ser dividido —como nos explica Bréhier— en dos planos coetáneos, el unitario y el múltiple, el identitario y el voluble, tiene como una de sus características mayores la traslación de parte de su carga existencial, y de

---

<sup>98</sup>DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 31.

BRÉHIER, É. *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*. Paris: Vrin, 1997, p. 11.

<sup>99</sup>BRÉHIER, É. *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*. Paris: Vrin, 1997, p. 13.

<sup>100</sup>Hay que señalar sin embargo que esta inter-penetrabilidad de los cuerpos tiene en los estoicos un carácter muy particular en el sentido que el rechazo de la noción de vacío exterior que a diferencia de los estoicos, les impide a su vez, el juego lleno-vacío mediante el cual generar un espacio de identidad. Es por ello mismo que su física pasa por la corporalización de todo lo real y en ese proceso, rechazan inicialmente la inter-penetración de los cuerpos. No será hasta Crisipo y su teoría de las mezclas que podremos hablar de las mismas.

BRÉHIER, É. *La physique* en CLÉANTHES, DIOGÈNE LAËRCE, PLUTARQUE. *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade- Gallimard, 1962.

BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie, I. L'Antiquité et le Moyen âge*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1928, pp 213- 219.

hecho también ontológica, hacia todo aquello que no es estrictamente él mismo. Es decir, el ser-cuerpo no es una entidad cerrada, autosuficiente y autónoma, ni tampoco pura exterioridad material y positiva, alejándose así tanto de las corrientes intelectualistas como de las visiones empiristas más radicales, del mecanicismo como del vitalismo, de la trascendencia y la inmanencia en esa redistribución novedosa que posibilita una concepción del ser cercana a la de Merleau-Ponty.

Se trata de una noción dinamista del cuerpo que incorpora y compagina esa esencia propia del ser-en-el-mundo con una forma privilegiada de contacto con el mismo en función de su especificidad, y de la interrelación a la que está naturalmente abocado.<sup>101</sup> Sin embargo, Merleau-Ponty es consciente de que el conocimiento del mundo no puede ser tampoco y a riesgo de caer en la ingenuidad o en una visión idealizada y abstracta del tejido experiencial, un saber innato, gnoseológico propio de esa inherencia al mundo de todo ser. De ser así, toda acción resultaría inconsecuente, el mundo sería un lugar idealmente establecido y su apuesta primigenia por constituir la forma como acontecimiento resultaría invalidada.<sup>102</sup> De ahí viene precisamente el rechazo al pensamiento estoico y concretamente a su noción de causa interior que nuestro autor señala como promotora de una visión finalista, en una suerte de presunta simpatía que magnetiza los cuerpos hacia una senda predeterminada y por lo tanto anterior, a la existencia y experiencia del ser.<sup>103</sup> Es bajo el influjo de esa identificación

---

<sup>101</sup> Recuérdese que por el momento nos referimos a los trabajos de su primera época compuestos por las conferencias que hoy se conocen bajo el título de *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, *La structure du comportement*, *Phénoménologie de la perception* y en menor medida, a *Humanisme et terreur* o *Sens et non-sens*. Y por otro lado, permítasenos usar el término de forma sin introducir los conceptos de la Gestalt que tanto se han estudiado ya en relación con nuestro autor. Lo cual no impide que hagamos una aclaración suplementaria para reforzar el sentido de nuestra argumentación en un tema tan espinoso como este. Tal y como apunta Barbaras, las primeras y últimas reflexiones, pero no así las que conectan estas dos, esto es no para el caso de *La Nature notes de cours au Collège de France 1952-1960*, coinciden en identificar la forma como objeto de percepción y no en su sentido lato, como perfil del objeto. Esta afirmación de Goldstein que nuestro autor recupera refiere a la concepción del organismo como un todo que se vierte y remite a lo vivido. Sin embargo, esta conexión no puede reconstruirse mediante el mecanicismo, ni tampoco por el vitalismo sino que debe entenderse como la definición misma del organismo y *su natural capacidad de captar la significación bajo la cual los hechos biológicos son organizados*. Este estatuto del cuerpo o del organismo pone en relación la esencia del ser con una cierta capacidad de comprensión o aprehensión del objeto que en cualquier caso implica también un ser en transformación y movimiento, un ser como acontecimiento.

*Si je suis capable de la reconnaître –una cosa cualquiera–, c'est que le contact effectif de la chose réveille en moi une science primordiale de toutes choses et que mes perceptions finies et déterminées sont les manifestations partielles d'un pouvoir de connaissance qui est coextensif au monde et qui le déploie de part en part.* (PHP)

BARBARAS, R. *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris: Vrin, 2008, pp. 27-28.

MERLEAU-PONTY, PHP, p. 424.

<sup>102</sup> *J'ai commencé de réfléchir, ma réflexion est réflexion sur un irréfléchi, elle ne peut pas s'ignorer elle-même comme événement, dès lors elle s'apparaît comme une véritable création, comme un changement de structure de la conscience, et il lui appartient de reconnaître en deçà de ses propres opérations le monde qui est donné au sujet parce que le sujet est donné à lui-même. Le réel est à décrire, et non pas à construire ou à constituer.*

MERLEAU-PONTY, PHP, Avant-propos, IV.

<sup>103</sup> *Le sens stoïcien du mot «nature» est assez proche: c'est l'idée d'une sympathie, d'une action a distance entre les parties du monde, l'idée du Destin, d'une liaison (et non d'une connexion des causes). Mais il n'y a pas d'étude de ces éléments car, pour les réintroduire, il faut les transformer. Le retour au dynamisme ne peut être un retour au stoïcisme.* (NAT) La noción finalista o determinista es objeto de crítica por parte de nuestro autor en otras ocasiones, como por ejemplo a propósito de Descartes, en la que se señala igualmente su acercamiento a la causalidad, el mecanicismo y su inoperancia cognoscitiva dada



de la fuerza o esencia interior como hado determinista que nuestro autor se aleja del estoicismo para buscar otro tipo de dinamismo, tal vez sin ser demasiado consciente de su afinidad teórica.<sup>104</sup>

Si aplicáramos el modelo estoico al ámbito perceptivo y habláramos, por ejemplo, de la visión de un cuerpo por otro cuerpo, podríamos considerar que el hecho de la interpenetración del primero por el segundo surgiría bajo la inauguración de una existencia común. De ese modo, ni hombre, ni objeto percibido, fuere cual fuere la naturaleza específica de ambos, habrían variado en nada su propia esencia, pero por la misma razón, —y ahí encontraríamos la paradoja fundante de la percepción— ambos se verían confrontados a una existencia inédita: el hombre conocería algo que no había visto antes abriéndose un nuevo atributo en él relacionado con el nuevo perfil del objeto, perfil respecto al cual el objeto mismo sería ajeno a esta, su visibilidad desprendida. Se trataría aquí de una segregación dehiscente de una nueva forma de ser inherente a sí mismo en tanto que el hombre no puede abandonar su condición de ser un *être-au-monde* que a la vez otorga una nueva existencia a aquello que, de hecho, no necesita de nosotros para existir, el mundo. Y de ser es así, no podríamos hablar de un ser en términos absolutos, de identidad cerrada e independiente, sino de un hombre que existe en la medida que pertenece al tejido sensible y a una materialidad del mundo desde la cual brotan continuamente esos nuevos perfiles tanto de los objetos, como del ser. Resulta evidente que a pesar de los prejuicios de nuestro autor no nos encontramos muy lejos de sus ideas. En ambos encontramos un posicionamiento alejado de las visiones mecanicistas o finalistas de la naturaleza que para los estoicos se concreta en la unidad de la causa y finalidad del ser viviente, un desdoblamiento de la causa a través del cual el hombre se libera de ésta estableciendo un modelo de comprensión que media entre las dualidades bajo las cuales hemos seguido comprendiendo la naturaleza hasta hoy. Para el caso de nuestro autor, la causalidad queda excluida de la vivencia que el hombre atesora de la naturaleza para incorporarse como un sistema por si fuera poco, erróneo de

---

la idealización objetivadora de la que es fruto. Todo ello debido al miedo que un tal determinismo pudiera afectar al libre desarrollo del ser y asimismo, del pensamiento provocando una suerte de inmovilismo o de pre-determinación del mismo. Sin embargo, como señala Hadot esta concepción de la filosofía antigua como evasión constituye la idea o el prejuicio más profundamente arraigado entre los historiadores modernos cuando estudian la antigüedad. *En realidad esta manera de ver las cosas es falsa por partida doble. En primer lugar, en un primer nivel, la filosofía antigua tiene siempre algo de práctica colectiva, ya se trate de comunidades pitagóricas, del amor platónico, de la amistad epicúrea o de la guía espiritual estoica. La filosofía antigua implica un esfuerzo conjunto y supone un apoyo, una ayuda espiritual, una búsqueda en comunidad. Pero además los filósofos, incluso finalmente los epicúreos, no renunciarían nunca a ejercer su influencia sobre la ciudad, a intentar transformar la sociedad, a servir a unos ciudadanos que a menudo les colmarían de elogios, tal como atestiguan algunas inscripciones.* Más allá de la idiosincrasia de sus acciones y de la innegable tradición estoica sobre el hado y la necesidad de su resignada aceptación, Hadot reivindica el carácter activo, fáctico y específicamente crítico-revisionista, la atención vigilante, del pensamiento estoico. *En esto consiste la lección de la filosofía antigua: invitar al hombre a transformarse a sí mismo. La filosofía implica conversión, transformación del modo de ser y de vivir, búsqueda de la sabiduría.*

HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela, 2006, pp. 247-248.

MERLEAU-PONTY, NAT, pp. 23, 25-28.

<sup>104</sup> *Le sujet de la sensation n'est ni un penseur qui note une qualité, ni un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle, il est une puissance qui connaît à un certain milieu d'existence ou se synchronise avec lui.* Es verdad que esa afinidad no se mantiene a lo largo de toda su obra. Así resulta patente en la *Phénoménologie de la perception* así como en sus últimas obras, pero lo es menos en sus cursos sobre la naturaleza.

MERLEAU-PONTY, PHP, p. 245.

su comprensión de la misma.

La prevalencia de la existencia sobre la esencia de origen schegelliano y su *Sur-être/Übersein* justifican ese rechazo de la causa interior que tanto le molesta a Merleau-Ponty de los estoicos.<sup>105</sup> Y es que esa existencia previa escapa a los límites de la positividad y fuerza una noción más abierta y dinámica de la naturaleza en la que la materialidad no se opone al sujeto.<sup>106</sup> Hasta sus últimos trabajos el hombre no deja de situarse en el intersticio de lo material y lo inmaterial, entre lo visible y lo invisible ajustando su existencia y su conocimiento a ese espacio intersticial que tan difícil resulta nombrar o estudiar desde el corpus filosófico tradicional.<sup>107</sup> Una posición que se alinea con la de los estoicos en esa interrogación de la superficie, del lugar o del instante en el que ocurre lo que ocurre y que se sitúa en el pasar del presente. Pero si bien la opción de Merleau-Ponty no puede explicarse por una concepción cercana al materialismo dinámico de los estoicos sí que puede sin embargo, comprenderse o aclararse bajo la noción de Bataille al respecto.<sup>108</sup>

### La materia como discurso de la imposibilidad en Bataille

El adjetivo que utiliza Bataille en su artículo *Le bas matérialisme et la gnose* señala muy claramente la dirección y el alcance hacia lo que todo materialismo debe buscar su improbable fundamentación ontológica. Es decir, que para Bataille el objeto o la cosa ya no puede definirse mediante la identificación platónica como aquello igual a sí mismo, como un en sí absoluto, ni mucho menos a través del préstamo, usurpación o dación de sentido y/o esencialidad que pudiera proporcionarle una realidad ajena a ella misma.<sup>109</sup> La materia debe ser nombrada, que no tanto definida, sencillamente como

---

<sup>105</sup> En todo caso, es cierto que gran parte de sus estudios sobre la naturaleza buscan aclarar el enigma de la vida desde esa prevalencia del organismo respecto a su intelección y que en esta investigación los límites y las relaciones de unos y otros tienden a auto-remitirse. Recordemos en ese sentido, el modelo del lagarto axolotl como ejemplo de lap reeminencia del organismo frente a su sistema nervioso que se desarrolla indisolublemente del comportamiento vital del animal: *D'une part, il y a expansion de la conduite totale à travers le corps. Au départ, l'animal n'habite pas tout son corps, et ce n'est que peu à peu que la conduite se développe à travers tout le corps. Mais, d'autre part, en même temps que le pattern total se répand à travers tout l'organisme, les parties de l'organisme acquièrent une existence qui leur est propre et cela dans l'ordre même dans lequel elles sont envahies par le «pattern» total.*

MERLEAU-PONTY, *NAT*, pp. 181-182, 193.

<sup>106</sup> *A ce niveau, la lumière et l'air ne sont pas encore, comme chez Fichte, le milieu de la vision et de l'ouïe, le moyen pour des êtres raisonnables de communiquer, mais «les symboles du savoir originel (Urwissen) et éternel inscrit dans la Nature». Savoir lié et muet qui n'est délivré que par l'homme, mais qui oblige à dire que l'homme est le devenir conscient de la productivité naturelle, et devient Nature en éloignant la Nature pour connaître.*

MERLEAU-PONTY, *NAT*, pp. 181-182.

<sup>107</sup> De ahí que se cite a nuestro autor como un representante más de un movimiento a-filosófico, esto es, de una tendencia a incluir objetos no estrictamente filosóficos en su reflexión alejándose de la metafísica tradicional.

CARBONE, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris: Vrin, 2011, pp.150-151.

<sup>108</sup> BATAILLE, G. *Le bas matérialisme et la gnose en Œuvres complètes I*, Paris: Gallimard, pp. 220- 226.

<sup>109</sup> Recordemos el *Fedón* (74, a-b): *Examina ya -dijo él- si esto es de este modo. Decimos que existe algo igual. No me refiere a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa*

aquello que existe más allá de yo mismo, de toda idealización posible, e incluso más allá de la propia naturaleza identitaria.<sup>110</sup>

Paralelamente, el ser no puede tomar prestada su esencia ontológica al valor límite que le ofrece el objeto, la cosa o el mundo, porque en ese préstamo se erigirá a estos últimos como una suerte de principio sustanciador. De este modo, el ser no debe dejarse seducir por cualquier tentativa, ni etérea ni mucho menos enraizante, sino reducir esa tendencia ontológica hacia terrenos que sin ser más profundos son, por lo menos, más horizontales; es decir, más terrenales e inferiores, dado que de ellos no podrá extraer jamás justificación esencial alguna.

Sin duda, la posición de Bataille retoma el modelo horizontal que Nietzsche rescató en su momento del saber estoico derivado de la teoría de los Incorporales, desde la que se difumina la cuestión de la esencia del hombre, de los objetos del mundo para centrarse en la superficialidad de los mismos, allá en donde se constata o percibe todo roce y movimiento, que también interesa a nuestro autor.<sup>111</sup> En cualquier caso, dicho modelo otorga, como en la teoría estoica, la pujanza de toda fuerza del objeto a la anónima sincronía de los acontecimientos que, en su inmutable materialidad por ese principio interior y desconocido que les instituye, se sitúa en el borde mismo de sus contornos, lejos —decíamos— de todo movimiento vertical, desarrollándose con total independencia del hombre y de su conocimiento. La radicalización de semejante postura tiene como efecto la detonación no sólo de todo dualismo ontológico, sino en general, de un presunto y simplificado materialismo en el que dicha materia se postulase como principio esencial de sí mismo.<sup>112</sup>

---

*de esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo. ¿Decimos que eso es algo, o nada?*

PLATÓN. *Fedón*, 74, a-b.

<sup>110</sup> Merleau-Ponty suele asociar esa suerte de certitud natural de lo existente o del ser con el llamado cogito. Como nos recuerda Dupond en la *Phénoménologie de la perception* el cogito hablado o mediatizado de Descartes remite al cogito tácito como *presencia de sí mismo a sí mismo*, dando lugar a una relación de fundado—fundante. Posteriormente, ya en *Le visible et l'invisible*, esa distinción será recusada y *el mundo interior no será una conciencia confusa de yo mismo y el mundo, sino el logos interior (endiathetos) del ser bruto o vertical*.

DUPOND, Pascal. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses Éd., 2001, p. 8.

<sup>111</sup> En esa misma tradición, Deleuze expone los rasgos principales tal horizontalidad: *La superficie, la cortina, la alfombra, el manto, ahí es donde el cínico y el estoico se instalan y con lo que se envuelven. El doble sentido de la superficie, la continuidad del derecho y el revés, sustituyen a la altura y la profundidad. Nada tras la cortina, sino mezclas innombrables. Nada sobre la alfombra, sino el cielo vacío. El sentido aparece y se juega en la superficie, por lo menos si se sabe batirla convenientemente, de modo que forme letras de polvo, o como un vapor sobre el cristal sobre el que el dedo pueda escribir*.

DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2005, pp. 166- 167.

<sup>112</sup> Encontramos numerosos ejemplos del sostenido rechazo merleau-pontiano a posicionarse en uno u otro, de los polos que constituyen la inmanencia y la trascendencia o el idealismo con el materialismo, etc. En todo caso, lo que es relevante es su intento de situarse, de este modo, en un espacio nuevo que —como en el caso de Bataille o los estoicos— acompañe esta nueva ontología. Con ello no quiere, sin embargo, negarse la existencia de otro tipo de dualismo, sino simplemente apuntar que esas fuerzas polarizadas que recorren su obra no se dejan explicar bajo tales modelos dualistas. Tal vez porque su propia trayectoria resulte la materialización de esa ambigua característica de la superficie que lleva por nombre la *chair*, o su virtud como quiasmo en Merleau-Ponty, y que en Bataille se relaciona más bien con la materia.

*La Nature, disait Lucien Herr commentant Hegel, «est au premier jour». Elle se donne toujours comme déjà là avant nous, et cependant comme neuve sous notre regard.*

En este punto establece Bataille la relación con la gnosis en la que su dualismo dinámico y dramático, fruto de la alternancia y de la lucha de los principios que comparten con el maniqueísmo, es decir, con el dios revelado (bueno) y el demiurgo (dios malo), se circunscribe posteriormente a otro principio anterior, en su caso, la materia como principio activo.<sup>113</sup> La reivindicación de esta misma materia para Bataille, no muy lejos del espacio-naturaleza —sobre todo de su tardío concepto de *chair* de Merleau-Ponty—, resulta el antídoto contra la coacción del idealismo, evidenciando de una vez la impotencia de todo principio superior stricto sensu, así como el valor negativo de algo como la materia, que no es ni siquiera un en sí nouménico.<sup>114</sup> Negativo porque en Bataille la experiencia frente a la realidad inaprensible, permanente y previa que es la materia revierte en la disolución de todo conocimiento posible o positivo. Entiéndase aquí por semejante ignorancia la imposibilidad de todo conocimiento que no se apoye sobre el acto mismo de pensar, ya sea como efecto de sí mismo o directamente como interpretación (Nietzsche), siendo por ello cualidades esencialmente humanas de las que Bataille ha sabido o pretendido establecer como arte, salvaguardando el carácter fenoménico de lo sensible o de la materia mediante la figura de la *brèche béante* (brecha abierta).<sup>115</sup> Es decir, que la disolución de todo conocimiento que reivindica Bataille refracta en la afirmación de una comunicación imposible, la propia del discurso en la que *veo aquello que el discurso nunca alcanza*.<sup>116</sup> Un gesto que de hecho supone una versión de otro tan profundamente filosófico como el de dar expresión a la experiencia o al acontecimiento puro y que se ha visto, por lo menos desde la vía de la filia platónica, embargado por la conciencia de semejante dificultad, por no decir, imposibilidad.

---

MERLEAU-PONTY, *RC*, p. 94.

<sup>113</sup>Bataille se refiere con la oposición maniquea de los dioses al Nuevo y al Antiguo Testamento respectivamente.

<sup>114</sup>*Il est essentiel à l'espace d'être toujours «déjà constitué» et nous ne le comprendrons jamais en nous retirant dans une perception sans monde.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 291.

También la naturaleza, sin ser nunca directamente asimilada por Merleau-Ponty con el espacio, se fundamenta —como decíamos— en esa constitución continuista e intempestiva. Cabe aclarar aquí que la presentación del *bas materialisme* no pretende materializar, en ese sentido, la visión merleau-pontiana, pero sí señalar la existencia de un origen común. De hecho, Merleau-Ponty sitúa el rechazo al materialismo o el mentalismo como consecuencia natural del avance y desarrollo de la física moderna.

MERLEAU-PONTY, *RC*, p. 130.

<sup>115</sup>*Je suis ouvert, brèche béante, à l'inintelligible ciel et tout en moi se précipite, s'accorde dans un désaccord dernier, rupture de tout possible, baiser violent, rapt, perte dans l'entière absence du possible (...).*

En el artículo de Avarguès se exponen las condiciones de posibilidad del desnudo, la *nudité* total de Bataille, entendida de forma no-directa, como el desvelamiento de todo conocimiento del que es capaz de desarrollar la experiencia interior, de un lado, mediante una dinámica de vaciado (*dénuement*), dinámica que —siguiendo a Nietzsche— denuncia la cultura, el lenguaje o la moral como productos ficcionales del intelecto. Y por otro, la experimentación extática de lo sensible. Todo ello para llegar al límite posible de lo humano en el que la desnudez de todo saber consienta en aceptar su incapacidad para la totalidad y, además, la necesidad de la muerte.

AVARGUÈS, M. *La nudité totale chez Georges Bataille*, Klesis, Revue philosophique, 2012, n° 22. p. 60.

BATAILLE, G. *L'expérience intérieure*, Paris: Gallimard, 1954, p. 74.

<sup>116</sup>*Dépassement infini dans l'oubli, l'extase, l'indifférence à moi même, à ce livre: je vois, ce que jamais le discours n'atteignit.*

BATAILLE, G. *L'expérience intérieure*, Paris: Gallimard, 1954, p. 74.

No en vano la reivindicación de Bataille acerca de la incontestable incomunicación y la ignorancia constituyente en el hombre atestan igualmente y aún en el dominio de lo fáctico, la aneconomía de muchos de los actos humanos, así como la des-jerarquización verdaderamente efectiva de todo discurso. Es decir, que en su apuesta clara y opuesta a la fenomenología, en su anti-fenomenología por la que se pone en evidencia la ingenuidad de todo principio explicativo, Bataille dibuja y concibe al hombre como un ser desnudo, despojado incluso de la capacidad de realizar todo acto positivo. El hombre, y por lo tanto también sus acciones, no está refrendado por la existencia de lo fáctico o de la materia, porque de hecho el estudio de esta última no le conduce, como en el caso de los fenomenólogos, hacia ontología alguna.

Es bajo esa perspectiva que Bataille señala al amor como la única posibilidad real de contacto entre sujeto y objeto, en cuanto se da una relación por la que el sujeto puede acceder al misterio de lo sensible. En todo caso, tanto el motor como el trayecto que nutre la relación romántica brotan en el hombre desde su supuesta necesidad de conocer y experimentar lo sagrado de la mano de la posesión amorosa del amado en su versión más —literalmente— objetivada, pero no se constituye en ningún caso como materialización del universal deseo de conocer de tipo aristotélico. Se trata no tanto de descubrir un principio idealmente universal en lo humano, sino de refrendar la tendencia que le acerca al misterio de lo absoluto, de lo sensible, la materia, el objeto, dada la radical ignorancia en la que se encuentra sumido.<sup>117</sup> En esa relación con el saber, que tal vez trabaje interiormente al hombre pero que tiene en el filósofo su figura más paradigmática, Merleau-Ponty sitúa el rol del pensador en la comprensión e interpretación del reflejo y movimiento que ese saber total produce en el ser. No tanto como una suerte de versión del universal aristotélico, sino como el desarrollo de su *devenir en nosotros, como nuestra relación absoluta con él*.<sup>118</sup> Es al filósofo, pues, a quien corresponde el reconocimiento de esa ignorancia radical unida a su perpetua resistencia; siempre al acecho de un pedazo de certitud, de una improbable solidez en el vaivén de esa relación imposible con la materia del mundo.

---

<sup>117</sup> Notemos aquí también la cercanía con Schelling que Merleau-Ponty rescata a propósito de lo absoluto como aquello que existe sin justificación, como una imposibilidad discursiva y por mucho que se refiera a la producción natural, es decir, al ser o al organismo, y no a la materia en sí. Volveremos a ello más adelante.

*Schelling considère comme une réalité ultime l'«abîme» lui-même, définit l'absolu comme ce qui existe sans raison (grundlos), comme le «sur-être» qui soutient le «grand fait du monde». De même que l'absolu n'est plus l'être cause de soi, antithèse absolue du néant, de même la Nature n'a plus l'absolue positivité du «seul monde possible»: la erste Natur est un principe ambigu, «barbare» comme il le dit, qui peut être dépassé mais ne sera jamais comme s'il n'avait pas été, et ne pourra jamais être considéré comme second par rapport à Dieu même. À plus forte raison ne peut-il être question d'expliquer par notre faculté de juger et nos réflexions humaines l'énigme de la production naturelle.*

MERLEAU-PONTY, *NAT*, p. 362.

<sup>118</sup>MERLEAU-PONTY, *EP*, p. 11-12.

## La Chóra o el espacio fisura<sup>119</sup>

*Examinemos, pues, esto: si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario. Por ejemplo, cuando se origina algo mayor, ¿es necesario, sin duda, que nazca de algo que era antes menor y luego se hace mayor?*<sup>120</sup>

La instalación del yo en esa relación cambiante y absoluta para con el saber provoca necesariamente un cambio igualmente indetenible en el hombre. Por extraño que pueda parecer Platón se acercó también a la idea del movimiento como elemento fundador de la esencialidad del ser, dado que a través de él se genera el cambio inherente y solidario a la identidad de todo ente; por mucho que eso remita ulteriormente a la distinción entre el mundo inteligible y las realidades sensibles que refuerza ese principio unitario. En todo caso, el índice proporcional y matemático de participación en una idea que lo conduce a la perfección —su vínculo dirá Platón— empieza a cobrar relevancia si no en el *Fedón*, claramente en el *Timeo*. Ese vínculo o tercer aspecto, cuarto cuando Platón habla de elementos —siendo los intermediarios, el aire y el agua (*Timeo*, 31c)—, se sitúa intersticialmente entre lo inteligible y lo sensible, como espacio dual separado por un intermedio neutro y paradójico, a través del cual se pierde o se gana esa identidad esencial. Un espacio-fisura de difícil determinación, la *chóra*, (*Timeo*, 48e, 49a, 50d), cuya principal característica —apunta Platón— se concentra en su capacidad como continente-nodriz. Es un receptor continuo y neutro de una matriz pasiva e indiferente en la que tiene lugar precisamente no tanto la génesis sino la aparición misma de las dos especies. Sea como fuere, lo que ocurre entremedio es, de algún modo, el abandono esencial de las cosas de ese espacio limitado y unitario para adentrarse en terreno del puro devenir, en un ámbito neutro en el que los opuestos se consolidan a partir de aquello que precisamente los fuerza a transformarse.

Deleuze, para retomar otro ejemplo, invoca con el caso de la Alicia de Carroll el carácter paradójico de este devenir que Platón sitúa en medio de las esencias ideales, las formas y las realidades sensibles, estableciendo con ello otro tipo de dualidad.<sup>121</sup> En tal ejemplo, Alicia crece haciéndose por ello cada vez más grande y siendo a su vez, en consecuencia, más pequeña de lo que será. En el filo mismo de este devenir procesual existe el doble movimiento de un cuerpo, que si bien no crece y decrece simultáneamente, sí que experimenta una dualidad en la que el hecho de engrandecerse surge al mismo tiempo que el de su propio empequeñecimiento. Ese espacio creador y paradójico que corresponde al transcurrir del presente o al mismo devenir, es de algún modo también el espacio intersticial que Platón señala como el intermediario de su mundo eidético y aquél que poco a poco irá emergiendo en la obra merleau-pontiana

---

<sup>119</sup> Una reflexión cercana a la nuestra en la consideración de la *chóra* como elemento o espacio amorfo y neutral emparentado con la *chair* que marca una cierta continuidad entre Platón y Merleau-Ponty puede encontrarse en:

CARBONE, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris: Vrin, 2011, pp.141-146.

<sup>120</sup> PLATÓN, *Fedón*, 70e.

<sup>121</sup> DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 27.

como un elemento, percepción, naturaleza, *chair*, etc capaz de suscitar de su amorfismo todas aquellas diferencias y características a partir de las cuales se creará la identidad.<sup>122</sup>

*Le monde perceptif « amorphe » dont je parlais à propos de la peinture,- ressource perpétuelle pour refaire de la peinture,- qui ne content aucun mode d'expression et qui pourtant les appelle et les exige tous et ressuscite avec chaque peintre un nouvel effort d'expression, — ce monde perceptif est au fond l'Être au sens de Heidegger qui est plus que toute peinture, que toute parole, que toute « attitude », et qui, saisi par la philosophie dans son universalité, apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le créer (Proust): c'est le λόγος ενδιάθετος (lógos endiathetos) qui appelle le λόγος προφορικός (lógos prophorikos) —.*<sup>123</sup>

## El contraste como forma prístina del saber

Centrémonos de momento en el reconocimiento del movimiento en la obra platónica que destaca Merleau-Ponty (que coincide, por otro lado, con otra determinación paralela), como es la del contraste en tanto que factor inherente a cualquier proceso identitario y, en *un* sentido, anterior al mismo factor móvil.<sup>124</sup> Platón utiliza las figuras paradigmáticas de Endimión o la de Anaxágoras (*Fedón*, 72c) para evocar la heterogeneidad que, en términos de capacidad distintiva, constituye a su vez la base mediante la cual se instituye simultáneamente toda identidad individual. Esto es, que tanto Platón como Merleau-Ponty reconocen el modo paradójicamente coetáneo — y en ese sentido fundante— del papel activo del contraste y la diferenciación para la conformación de la identidad propia de las cosas.<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup>No es nuestra intención aquí retomar la dualidad platónica como elemento esencial del pensamiento del filósofo, pero sí usar su disposición dual para situar desde ella, la posición merleau-pontiana. Deleuze destaca en *Simulacro y Filosofía Antigua* la creación de diferencia y la división como elementos centrales de la teoría platónica que busca, antes que nada, un criterio válido que permita la selección de imágenes que, mediante la semejanza, puedan dar fe de su concordancia con la idea. Visto que pretendemos alejarnos aquí de todo modelo ideal, no vamos a entrar en discusiones ulteriores al respecto.

DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 295.

<sup>123</sup> Por cierto que la distinción de los logos endiathetos y prophorikos que utiliza nuestro autor en *Le visible et l'invisible* es otra aportación estoica que revisaremos más adelante.

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 221-222.

<sup>124</sup> *Vous disiez que Platon a cherché à quitter la perception pour les idées. On pourrait dire aussi qu'il a mis le mouvement et la vie dans les idées. Comme ils sont dans le monde —et il l'a fait en brisant la logique d'identité, en montrant que les idées se transforment en leur contraire.*

MERLEAU-PONTY, PP, p. 76.

<sup>125</sup> En este sentido, la puntualización que Sócrates realiza más adelante (103b) respecto de los contrarios en sí que son, según el modelo eidético, causas de sí mismos oponiéndolos a las cosas que necesitan de sus contrarios, no hace sino ratificar la compleja relación de la esencialidad de los seres. Cabe señalar que

Si para Platón este par resulta la unidad mínima de los contrarios, en la que se consolida la identidad de los componentes, Merleau-Ponty abre y amplía infinitamente el índice de comparabilidad de cada ser, de cada componente a la integralidad extensiva del mundo sensible, perceptible en la figura del *empiétement*. Ese proceso de contraste dilatado podría hacernos pensar que en esa ampliación de la gama de seres, y por lo tanto de sus diferencias, el contraste muestra ahí un perfil más bajo o, al menos, que sus efectos se presentan de un modo más pálido o moderado. Pero el *empiétement* es una forma de recorrer el tramo de lo universal a lo particular y de algún modo, no hace sino invocar la propia noción de percepción. Recordemos que esa definición primigenia de percepción que encontramos en la *Phénoménologie de la perception* deriva de una forma visual y se apoya ontológicamente en el contraste:

*Cuando la Gestalt afirma que una figura sobre un fondo es el dato sensible más sencillo que podemos obtener, no será en este caso un carácter contingente de la percepción de un hecho, que nos será dado en un análisis ideal. Sino la definición misma del fenómeno perceptivo, aquello sin lo cual un fenómeno no puede llamarse perceptivo. La cosa percibida debe estar siempre en medio de otra, como parte de un campo.*

Vista desde esta perspectiva, la percepción basada en el contraste puede distribuirse en un modo dual, desde la base de un fondo y una figura como elementos básicos, a partir de los cuales uno empieza a percibir. Así, la dualidad representa la unidad mínima desde la cual la percepción tiene lugar como fenómeno y, al mismo tiempo, la expresión básica del entramado de objetos y sujetos que forman tanto el *empiétement* como la visión general del hombre.

Si ahora tentamos la definición de contraste en su expresión más elemental, esto es, como la atestación de una diferencia en la homogeneidad de una superficie cualquiera, podemos afirmar que dicha diferencia se constituye además como un proceso disruptivo que aparece, única y exclusivamente, gracias a otro elemento con el que se establece un juego alternante o remitente. Este segundo elemento, sin embargo, puede en muchos casos pasar inadvertido si se concibe acriticamente como neutro, como una uniformidad extendida a nivel perceptivo que acompaña tal proceso. Por ejemplo, cuando Merleau-Ponty refiere a ese fondo sobre el que resalta una figura considera una disposición jerarquizada que desvirtúa parcialmente la noción de contraste como simple diferencia que sin embargo, sí aplica para el caso del *empiétement*. Sea como fuere, la diferencia y por lo tanto la identidad no puede brotar desde la armonía de una única sustancia. Esa es la idea que subyace al hecho perceptivo en su formulación fenomenológica y en dicha versión primigenia a la que referíamos más arriba: *la percepción sólo puede ser percepción de algo*, y ese algo sólo puede concebirse como un hecho perceptivo en contraste con otros pasados, presentes o futuros. En la aparición de un elemento disruptivo, cualquier par coincide en el límite que los une y los separa sin ser por ello una y la misma cosa, y aun a pesar de ello, forman un conjunto indisociable. Ese conjunto identitario que permite la distinción con

---

más allá del mundo eidético, Platón reconoce la importancia del contraste y la diferenciación en esa conformación identitaria de lo existente.



base en el reconocimiento de cada uno de los elementos componentes, revierte igualmente en la noción del todo merleau-pontiano, anterior a las partes, en el que los distintos elementos encuentran paradójicamente su unidad fundante. En cualquier caso resulta innegable que la identidad de un elemento cualquiera se fundamenta en una diferencia pero nos es menos evidente el hecho que en ella reside también una cierta movilidad. Un tránsito de aquello que es hacia aquello que no es, el movimiento del ser hacia el no ser y por lo tanto, la designación de la esencia como derivación de la contingencia.<sup>126</sup>

## Hecho y esencia versus objeto y sujeto

¿Por qué decir entonces que los objetos, y por lo tanto también la percepción, se realizan con base en una unidad dual, y que a pesar de ello no puede explicarse ni reducirse a ella? ¿Cómo explicar la aparente paradoja de la percepción según la cual se percibe desde la diferencia para encontrar la unidad? ¿Se trata de una (doble) unidad que, sin embargo, debe tomarse solamente como una parte de un todo? ¿O más bien debe hablarse de un todo que se escinde unitariamente? ¿Cómo se conjuga esta unidad mínima perceptiva con el *empiétement* merleau-pontiano? ¿Cómo operan finalmente lo unitario y lo múltiple, lo contingente y lo universal en la percepción, en el ser, en lo real?

En el concepto de naturaleza de los últimos cursos en el Collège de France de Merleau-Ponty encontramos una buena aproximación para comprender el encaje real de tales concepciones que, a primera vista, se nos presentan como hartamente incompatibles. A través de él podrá desplegarse una reformulación del ser y su relación con el mundo, con la naturaleza desde la revisión arqueológica de esta última noción.<sup>127</sup> De este modo, además, la pregunta por la naturaleza surge —como bien apunta Barbaras— como consecuencia, por un lado, de la necesidad de explicar la unidad originaria del hecho y, por otro, la del sentido que deja traslucir naturalmente la percepción.<sup>128</sup> Es decir, como una nueva reformulación de los aspectos esenciales de la materia así como, de su relación para con el ser y su capacidad perceptiva definitivamente alejada de la idea de la oposición sujeto/objeto y de la idea del reflejo de lo exterior en lo interior. En otras palabras de lo que se trata es de romper con una duplicidad de corte cartesiano pero igualmente, husserliano —recordemos la reducción eidética— por la que la aparición fenoménica resulta en la manifestación de dos realidades opuestas: el noema y la cosa

---

<sup>126</sup>Recordemos la definición de Diderot de la noción de contraste que apunta igualmente al aspecto importancia dinámico del mismo.

*Le contraste mal entendu est un des plus funestes causes de manière. Il n'y a de véritable contraste que celui qui naît du fond de l'action, ou de la diversité, soit des organes, soit de l'intérêt.*

DIDEROT, D. *Œuvres esthétiques*, Paris: Garnier Frères, 1959, p. 672.

<sup>127</sup>De hecho, Merleau-Ponty caracteriza la restitución del mundo de la vida al orden epistemológico que él quiere llevar a cabo, como una empresa arqueológica. Dicha tarea, que tiene como origen *La Crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental* de Husserl, se mantiene como la dirección invariable de toda su trayectoria filosófica.

MERLEAU-PONTY, M. *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, P2.

<sup>128</sup>BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la nature*, URL:

<http://pedagogie.actoulouse.fr/philosophie/forma/barbaras.htm> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 1, 2.

en sí. Este operación no hace sino intensificar la distancia entre el ser y la naturaleza, idealizando sus posiciones y privilegiando sus presuntos aspectos esenciales —se entiende aquellos relativos a la esencia— que los encierran en un inmovilismo y una cerrazón alejada de aquello que Merleau-Ponty encuentra en ellos.<sup>129</sup> Todo ello mantiene a nuestro autor en los límites de la ontología sin alejarse pues de esa tendencia natural de la fenomenología hacia los terrenos de esa misma ontología. Sin embargo, como apunta Ménasé, la ruptura de esa dualidad y por lo tanto, del ser como pura positividad y auto-transparencia provoca una transmutación del valor de trascendencia por la que el ser se comprende ahora como cristalización.<sup>130</sup> De un ser atravesado por la vida y constituido no ya como una invariante sino como una dispersión. De hecho, en sus cursos sobre la naturaleza, definirá específicamente la tarea filosófica como aquella que tiene por misión la descripción o elaboración de una noción de ser que pueda albergar todas las contradicciones que le son propias, asumiendo como cualidad principal el movimiento o la noción de *porte-à-faux*.<sup>131</sup>

Es decir que, como en Kant, el recorrido implica una revisión previa y permanente acerca de qué es conocer, o qué es la razón, que culmina en el caso merleau-pontiano no tanto en una delimitación de los contornos del pensamiento sino en la conciencia de la necesidad de un estudio de la entidad del ser, así como de los objetos del mundo por vía indirecta. Y es que semejante deriva surge del hecho que el estudio de la experiencia perceptiva concluye a su vez en un análisis del ser, esto es, de su ontología que no consiente un enfoque frontal u objetivo. Siguiendo ahora sí, al Husserl de *Krisis*, el origen de la pregunta ontológica se trasladará ahora del lado material y

---

<sup>129</sup> Ménasé retoma una cita de nuestro autor y de su proyecto fallido *Être et Monde* que reza: *Critiquer la notion d'anticipation : il faut enjambement contre la méthode eidétique : elle transforme l'Offenheit-apertura, franqueza- en idéalité, elle masque la transcendance , c'est-à-dire la cristallisation de l'indéfini en quelque chose.*

MÉNASÉ, S. *Présentation* en MERLEAU-PONTY, M. *Notes de lectures et commentaires sur Théorie du champ de la conscience de Aron Gurwitsch en Mémoire, histoire*, Revue de Métaphysique et de Morale n° 3, PUF, 1997, pp. 321-327.

<sup>130</sup> *La transcendance : l'idée que je suis creusement de l'horizon, l'être venant à lui-même à partir de sa dispersion,-au lieu de dire comme Husserl : le monde est mon ek-stase, est ma Sinngebung, centrifuge.*

Aunque no se explicita, el párrafo que utiliza Ménasé dice exactamente: (...) *dès la préface de « Sein und Zeit », le but déclaré de sa réflexion : non pas décrire l'existence, l'Être-là (la « réalité humaine », a-t-on, bien à tort, traduit en français) comme une sphère autonome et fondamentale - mais, à travers le Da-sein, accéder à l'Être, l'analytique de certaines attitudes humaines n'étant prise pour thème que parce que l'homme est interrogation de l'Être. Aussitôt après « Sein und Zeit », l'analyse de la vérité et de notre ouverture à la vérité prend le pas sur les descriptions trop célébrées de l'angoisse, de la liberté ou du souci. Heidegger parle de moins en moins, entre nous et l'être, d'un rapport « d'ex-tase » qui sous-entend la priorité du soi, et un mouvement centrifuge du soi vers l'Être. (...) L'existence, par opposition aux êtres, ou aux « étants » intérieurs au monde, peut bien, si l'on veut, être traitée comme non-être, mais elle n'est pas néant ou néantisiation. C'est au-delà de ces corrélatifs - l'objet et le néant « nul » - que la philosophie prend son départ, dans un « il y a », dans une « ouverture » à « quelque chose », à « ce qui n'est pas rien ». C'est cet Être préobjectif, entre l'essence inerte ou la quiddité et l'individu localisé en un point de l'espace-temps, qui est le thème propre de la philosophie. (RC)* Y en ella se ve reflejada toda la movilización de las ideas de nuestro autor en relación al fenómeno de la esencia del ser que poco a poco va abriéndose a la facticidad, al fenómeno, a la diferencia y por lo tanto también, al movimiento.

*Ibid.* p. 322.

MERLEAU-PONTY, RC, p. 154.

<sup>131</sup> Como podemos observar ésta no es la única definición de ser ni de la filosofía que nos ofrece Merleau-Ponty, sin embargo, en ella se pone de manifiesto la necesidad de recoger ese ser voladizo (*porte-à-faux*), es decir, cambiante y carente de toda base inamovible, invariable o permanente.

MERLEAU-PONTY, RC, p. 128.

sensible de lo real, por esa necesidad de volver a las cosas mismas. Esa vuelta nada tiene que ver *con un retorno idealista a la conciencia, no busca la esencia fuera del mundo, sino que reza siempre por y desde una visión o experiencia concreta del mundo.*<sup>132</sup> Significa esto que ese retorno se enmarca al contrario, en la comprensión del misterio que supone ese ser pre-objetivo en el cual no se refleja sino que habita la facticidad del mundo. Es decir, se trata de la búsqueda y el reconocimiento de lo sensible, lo tangible y lo fáctico en el fuero interno del hombre rompiendo con la idea de la ciencia del *primo ens* desde el que todos los otros seres pueden derivarse.

Hecho y esencia, añade Merleau-Ponty, *ne peuvent plus être distingués*, y puntualiza más adelante, *ils soient dans leur pureté inaccessibles et subsistent comme idées-limites au-delà d'elle, mais parce que l'Être n'étant plus devant moi, mais m'entourant.*<sup>133</sup> El hecho que la esencia no puede disociarse de lo tangible representa la principal característica del ente merleau-pontiano, pues le acuerda el derecho de ser asumiendo, además, su inagotable capacidad de valencia. En esa redefinición suya no sólo se obstruye la vía ontológica que pretende encontrar un elemento común que sea inherentemente irreductible y sempiterno. También se sitúa al ser en lo existente, y no como origen del que se abastece lo que existe sino, de nuevo como en el *empiétement*, en el centro mismo de todos los entes, como figura de esa universalidad que se encuentra y persiste en el hombre. Un ser que es siendo y que por lo tanto de define o mantiene gracias a su capacidad de cambio.

En cualquier caso, semejante posición responde a la voluntad enraizada del autor por permanecer al ras de lo sensible, evitando así todo pensamiento de sobrevuelo, toda idealización y creando con ello una situación de nuevo, paradójica. La distinción entre una ontología metafísica y una formal, una dedicada al estudio del ser en términos estrictos, y la otra, más dirigida hacia la tematización de los objetos, encuentran aquí una dirección convergente y una expresión única a partir de la particular concepción de naturaleza y, por ende, de la del ser natural.<sup>134</sup> El fondo natural, esa fuerza centrífuga e impalpable que somos, resulta ser no tanto la comunión sino el vaso comunicante entre sujeto-objeto, en cuanto a que es aquello que permite la institución de un exterior.<sup>135</sup> Lo

---

<sup>132</sup>MONTESÓ, J. "Fenomenología de la existencia, de Husserl a Merleau-Ponty" en *La percepción como posibilidad de "être au monde"*, versión en línea.

<sup>133</sup>MERLEAU-PONTY, VI, p. 151.

<sup>134</sup> Según la distinción que se establece en un primer momento, y desde la metafísica aristotélica recogida por el Diccionario Ferrater y Mora: *Desde el momento en que Aristóteles habló de una "filosofía primera" e incluyó en ella tanto el estudio del ente en cuanto ente como el estudio de un ente principal al cual se subordinan los demás entes, se abrió la posibilidad de distinguir entre lo que luego se llamó "ontología" y lo que con mayor frecuencia se entendió por "metafísica"*.

<sup>135</sup>No confundamos aquí la institución de un exterior con la constitución del mismo. Es decir la independencia de la naturaleza del mundo no impide a Merleau-Ponty hablar de una institución del exterior sobre el que volveremos más adelante.

En todo caso, Lefort insiste en la idea de la no fusión del sujeto con el objeto quizás de evitar con ello todo proceso de mistificación del fenómeno perceptivo merleau-pontiano, que pretenda ver en su obra precisamente una suerte de ascetismo o misticismo fenomenológico. Como bien señala Jay, *la percepción* —se entiende la percepción merleau-pontiana— *no es el reino de la redención en un sentido de reconciliación mística*, que algunos han querido ver en el apasionado estilo de su autor. *Aunque trató de redimir la primacía de la visión y habló de un sensorio primordial, anterior a la diferenciación de los sentidos, nunca creyó que la percepción fuese el ámbito de la redención, en el sentido místico de la reconciliación perfecta.* (Jay)

No obstante, hay dos sentidos en los que cabe discernir ciertos residuos

anterior no implica tampoco en ese sentido una subjetivación de lo real, sino solamente el reconocimiento del origen de toda percepción, de toda experiencia como aquella capacidad o acontecimiento mediante el cual el ser se abre al mundo y lo significa como expresión de una forma, de una presencia.

## Mauss y las estructuras

*Esa voluntad por incluir lo sensible, lo tangible o la experiencia en la esencia ontológica del ser como consumación o culminación de la metodología fenomenológica parece encontrar un claro referente —y precedente— en el modelo sincrético de Marcel Mauss. En concreto, del Mauss más célebre, es decir, el de Essai sur le don, que encarna el abandono de la observación pasiva de los fenómenos sociales para abrazar un nuevo proceder que transformará, de paso, a la sociología francesa de la época.<sup>136</sup> De hecho, Merleau-Ponty en su intento de integrar —aunque sea sesgada o parcialmente— el modelo estructural, estudiará la obra de Mauss distinguiéndose con ello ideas de rasgo eminentemente metodológico que parecen, a la vez, repercutir y recoger el testimonio de su propio trabajo.*

El primero de ellos apunta precisamente a la incoación de un modo de acceder a los datos sensibles, atenta a la globalidad de los mismos asiéndolos a una perspectiva total o estructural que permita mantener dicha riqueza y heterogeneidad. En dicho proceso no sólo se acogen diversas variables —que hasta entonces cotizaban a la baja en el mercado del conocimiento—, sino que además éstas son consideradas ahora como totalidades o *faits sociaux totaux*.<sup>137</sup> Lo individual debe comprenderse tanto bajo el prisma del contexto material y social como de su incidencia espacio-temporal, lo cual impone un análisis atento a algunos aspectos marginales que desfasa toda atomización de los datos sensibles. Tal como señalaba Jakobson a Lévi-Strauss, *se trata de intentar comprender las relaciones entre variables más que tratarlas como problemas separados*.<sup>138</sup> Y es que, de forma paralela, tampoco la existencia individual del hombre aislado del grupo propicia ese intercambio que Mauss señala como un sistema de prestaciones totales (*système des prestations totales*).<sup>139</sup> Dicho sistema, basado en el

---

LEFORT, C. *Sur une colonne absente*, Paris: Gallimard, 1978, p. 26.

JAY, M. *Ojos abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Madrid: Akal, 2007, p. 235.

<sup>136</sup>MAUSS, M. “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques” en la revista *L’Année Sociologique*, 1925. Recogido en *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France, 2010.

MERLEAU-PONTY, M. *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*. Primera publicación en *La Nouvelle revue française*, nº 82, octubre 1959. Posterior publicación en *Signes*, 1960, pp. 143- 157.

<sup>137</sup>También conocidos como *phénomènes sociaux «totaux»*.

MAUSS, M. *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques* en *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France, 2010. p. 147.

<sup>138</sup>Según expuso Lévi-Strauss, el encuentro con Roman Jakobson tuvo lugar en el Nueva York de los años 1940 y marcó de manera definitiva los estudios del antropólogo francés.

<sup>139</sup>*D’abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s’obligent mutuellement, échangent et contractent les personnes présentes au contrat sont des personnes morales clans, tribus, familles, qui s’affrontent et s’opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l’intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois.*

efecto pignorativo de todo préstamo, no procede como un conjunto de actos potestativos por los que pudieran determinarse series de acciones, de dones o de desinteresadas dádivas.<sup>140</sup> Por el contrario, se trata del hecho de que la propia inclusión en el grupo hace brotar espontáneamente, fomenta y estimula la necesidad de intercambio de dones entre sus miembros. Un proceso en el que —como en la percepción— se desdibujan y confunden origen y término, causa y efecto, porque lo verdaderamente relevante en ambos se sitúa del lado del asentamiento de las condiciones para su natural desarrollo, así como de su devenir inherentemente participativo. Es así que el proceso de intercambio de dones se torna finalmente, tal y como señala Merleau-Ponty, sinónimo de la sociedad misma, y recíprocamente ésta se fusiona y consolida a partir de ese trueque continuo y dirigido de la que es sede impulsora.<sup>141</sup> En esa consolidación de los procesos de intercambio de dones por los que se construye la sociedad, así como el hecho del canje entendido como base primaria de lo social, lo que queda claro es la manifestación positiva de tales datos que pueden recogerse distintamente, traspasando así los contornos de los estudios sociológicos de la época encabezados por Durkheim. Se puede seguir estudiando un concepto estrictamente simbólico como el *hau* maorí, sin por ello operar una objetivación del sujeto de estudio, ni en consonancia con esto mismo aislarlo jerárquicamente del resto de elementos. Muy al contrario, la operación de Mauss por la que todo dato sensible pasa por su comprensión sistémica, consolida un modelo tan global como dinámico que sitúa la experiencia en un marco jerárquicamente superior.

Y es que se busca comprender y expresar la vida social en el sentido más pleno posible, es decir, de lo que hay de verdaderamente viviente en ella, se refuerza igualmente la idea de totalidad, de conjunto (*ensemble*) estructural, franqueando así los límites de lo estrictamente epistemológico.<sup>142</sup> Un tanto como si quisiera reivindicarse la sentencia nietzscheana por la cual la narración de lo abstracto debe hacerse desde la concentración y el impulso de las fuerzas sensibles.<sup>143</sup> De hecho la inclusión epistemológica de la vida en su aspecto —digamos— global y el modo en que se

---

MAUSS, M. “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques” en *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France, 2010, p. 150.

<sup>140</sup>A pesar de no ser éste el sujeto principal de nuestro debate, veremos más adelante que, de hecho, en las prácticas de intercambio de dichas sociedades se dan simultáneamente necesidad y desinterés.

*La vie matérielle et morale, l’échange, y fonctionnent sous une forme désintéressée et obligatoire en même temps.*

MAUSS, M. “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques” en *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France, 2010, p. 194.

<sup>141</sup>*L’échange ne serait pas alors un effet de la société, ce serait la société même en acte.*

MERLEAU-PONTY, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, S, p. 146.

<sup>142</sup>*Nous ne les avons pas étudiées comme si elles étaient figées, dans un état statique ou plutôt cadavérique, et encore moins les avons-nous décomposées et disséquées en règles de droit, en mythes, en valeurs et en prix. C’est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l’essentiel, le mouvement du tout, l’aspect vivant, l’instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d’eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d’autrui. Il y a, dans cette observation concrète de la vie sociale, le moyen de trouver des faits nouveaux que nous commençons seulement à entrevoir.*

MAUSS, M. *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques* en *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France, 2010, p. 275.

<sup>143</sup>Del decálogo de Nietzsche sobre la escritura: *Cuanto más abstracta es la verdad que se quiere enseñar, más importante es hacer converger hacia ella todos los sentidos del lector.*

produce su acercamiento desde una perspectiva, esta vez sí, lo más objetiva posible corresponde —según Merleau-Ponty—, a la tarea antropológica en sí misma.<sup>144</sup>

Sin duda, la reivindicación de un modelo susceptible a una experiencia no fragmentaria de lo sensible resulta ser una de las ideas principales de *La Phénoménologie de la perception*, ya sea en el específico tratamiento de los datos, esto es, desde la conciencia de nuestra pertenencia a ese magma existencial que invalida toda distinción radical objeto-sujeto, en un movimiento de continua reflexividad. O bien, como procede aquí, en una comprensión de los sentidos en el caso merleau-pontiano, de los *faits sociaux* para Mauss, que ofrece una unidad de valor conforme a una organización global, atmosférica y multi-vinculante, constituyendo así un segundo aspecto del estructuralismo que impulsa su propio trabajo. En ningún caso se trata de galvanizar de inteligibilidad al mundo sensible, como tampoco puede decirse que la metodología estructuralista se consolide mediante la aplicación de redes de significados a sus respectivos campos de estudio. En ambas opciones estaríamos hablando de una imposición intelectual, de una antropologización de lo real, o de un acto de psicologismo que es denunciada y rechazada reiteradamente por Merleau-Ponty.<sup>145</sup> Como señala Foucault, es en su tentativa formal, la de encontrar o establecer el asiento fundamental de la experiencia del hombre en el mundo, en donde se manifiesta más claramente el espacio común que comparten la fenomenología y el estructuralismo.<sup>146</sup> La metodología estructural de Mauss o la fenomenología de Merleau-Ponty buscarán de ese modo la universalidad de —y en lo particular o recíprocamente— la forma singular que presenta lo general para el hombre. Y es que ambas disciplinas convergen en la búsqueda del sentido y en el desarrollo de los procesos de intercambio o alteridad que revierten cristalizando, finalmente, en un estudio del contacto de lo propio y lo ajeno, de la intimidad de lo interior y lo exterior sin recurrir a la síntesis de tal oposición.

Esa tensión dinámica que se crea entre ambas, en el caso que nos ocupa, en el par individuo-comunidad, no garantiza la existencia positiva de arquetipos universales ni en las sociedades, ni mucho menos en su estudio, pero avala por lo menos la determinación de unos vínculos indispensables a partir de los que puede empezar a pensarse en una noción dinámica y dialéctica del concepto de hombre.<sup>147</sup> El estudio de

---

<sup>144</sup>*Ce raccordement de l'analyse objective au vécu est peut-être la tâche la plus propre à l'anthropologie.* MERLEAU-PONTY, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, S, pp. 149-150.

<sup>145</sup>Encontramos numerosos ejemplos del rechazo sistematizado a toda antropomorfización o psicologismo de lo real en la obra merleau-pontiana para citar uno de ellos en el texto del que nos ocupamos en este párrafo. *Par principe, la structure n'est pas une idée platonicienne.* (Merleau-Ponty).

LEFORT, C. En el prefacio de *Maurice Merleau-Ponty. Œuvres*, Paris: Quarto Gallimard, 2010, p. 20.

MERLEAU-PONTY, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, S, p. 147.

<sup>146</sup>*Ce qui explique bien la double marche du XIXe siècle vers le formalisme de la pensée et vers la découverte de l'inconscient- vers Russel et vers Freud. Et ce qui explique aussi les tentations pour infléchir l'une vers l'autre et entrecroiser ces deux directions: tentative pour mettre au jour par exemple les formes pures, qui avant tout contenu s'imposent à notre inconscient; ou encore effort pour faire venir jusqu'à notre discours le sol d'expérience, le sens d'être, l'horizon vécu de toutes nos connaissances. Le Structuralisme et la phénoménologie trouvent ici, avec leur disposition propre, l'espace général qui définit leur lieu commun.*

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966, p. 312.

<sup>147</sup>*Imaginer des archétypes impérissables qui domineraient la vie de toutes les sociétés possibles, ce serait l'erreur même de la vieille linguistique, quand elle supposait dans un certain matériel sonore une affinité naturelle pour tel sens.*

esas líneas de fuerza, que en Mauss toman forma bajo el trueque de bienes y presentes, encarna el valor más universal o universalizante de un trabajo de tales características. Ellos suponen, de hecho, los *elementos más invariables de entre las diferencias superficiales* que cita Lévi-Strauss a propósito del método estructuralista, del que además señala su carácter inactual común al método científico.<sup>148</sup> *Elementos que — prosigue— deben ser de algún modo traducidos a una u otra esfera, a éste o aquel dominio, lenguaje.*<sup>149</sup> Si Lévi-Strauss habla en términos de traducción es porque sobre ella supone y argumenta una posible estructuración que establezca mediante la comprensión de su orden interno o significado, el desarrollo o la transmutación a otros dominios. Tal vez sea ese conjunto de datos positivos y fenomenológicos susceptibles de traducción que sirve para constituir su *lógica o pensamiento de lo concreto*, aquello que sirve de elemento diferencial respecto de la tarea merleau-pontiana.<sup>150</sup> Y no tanto en los datos en sí mismos, pues ambos saben franquear el prejuicio naif por el que su objeto de estudio se centra en los aspectos más immanentes de la vida, los sentidos, o por poner un ejemplo, de las sociedades ágrafas.<sup>151</sup> Se aborda más bien aquí la posición frente a los mismos, en lo que puede ser un tratamiento de igual dirección pero diferente sentido. Si para los etnólogos se trata, como apuntábamos, de resaltar entre los datos disponibles los elementos invariables mediante los que puede derivarse una descripción

---

MERLEAU-PONTY, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, S, p. 147.

<sup>148</sup>Célebre es, por otro lado, la apreciación del antropólogo que tildó el estructuralismo de simple moda, o en todo caso de término excesivamente reduccionista, al que él «*a introduit un peu plus de rigueur qu'il n'y en avait auparavant*». En la misma línea, esto es, a propósito del carácter no innovador del estructuralismo, encontramos también el comentario de Foucault: *Le structuralisme n'est pas une méthode nouvelle; il est la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne.*

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito y significado*, Madrid: Alianza, 1978, p. 26-29.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966, p. 221.

<sup>149</sup>LÉVI-STRAUSS, C. *Mito y significado*, Madrid: Alianza, 1978, p. 30-31.

<sup>150</sup>Si en Merleau-Ponty la *tentativa de una filosofía concreta debe conjugar todas las dimensiones de la vida del hombre explorando la dificultad intrínseca a ello, esa fragilidad constitutiva que no puede ser subsumida a ningún mito supralapsario, ni a ninguna parusia hegeliana, por ninguna armonía preestablecida, ni ningún fin de la historia.* (De Saint-Aubert)

Para Lévi-Strauss *es claro que un saber, aquél que custodian los indígenas acerca del mundo vegetal y animal en el que viven, desarrollado tan sistemáticamente no puede ser función tan sólo de la utilidad práctica.* Es decir, que esa ciencia de lo concreto —distinguiéndose del saber científico por la creencia en un determinismo integrativo del primero— retoma, ordena y sistematiza los datos sensibles, revelando una capacidad intuitiva propia de la ciencia taxonómica que responde, a su vez, a una necesidad organizativa común al arte y a la ciencia (Simpson). Y no porque ese saber concreto y mágico intuya algo que luego la ciencia confirmará como una aproximación iniciática o previa a lo real, sino que al contrario, son dos ciencias paralelas, una de las cuales, la mágica, se ha construido incardinando el saber perceptivo y la intuición sensible, sin que esa ciencia de lo sensible pueda verificar o universalizar la asociación de dichas cualidades y sus propiedades, Lévi-Strauss reconocerá la ventaja que supone dicha tarea taxonómica, puesto que tiene más valor que *la indiferencia a toda conexión* dado que (...) *salvaguarda la riqueza y la diversidad (...) facilitando la constitución de una "memoria"*. En cualquier caso, esa ciencia concreta ofrece una visión del mundo desde un ángulo distinto al saber científico que *constituye el sustrato de nuestra civilización.* Merleau-Ponty expresa, pues, a lo largo y ancho de su obra, el anhelo por la inclusión de esas miradas no directamente etnológicas o antropológicas, sino como es obvio, perceptivas e intuitivas desde un acercamiento más ontológico que taxonómico.

DE SAINT AUBERT, E. *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2005, p. 74.

LÉVI-STRAUSS, C. "La ciencia de lo concreto" en *El pensamiento salvaje*, Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 22- 35.

<sup>151</sup>En este sentido, Lévi-Strauss afirma que después del divorcio necesario entre pensamiento mitológico y científico ocurrido entre los siglos XVII y XVIII, *la ciencia adoptará y reintegrará a los sentidos como algo que posee significado, que tiene una verdad y que puede ser explicado.*

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito y significado*, Madrid: Alianza, 1978, pp. 24- 27.

de orden formal, para Merleau-Ponty esa misma base fenoménica es a la vez tan problemática como expresiva y significante.<sup>152</sup> En ese sentido, la deriva fenomenológica hacia la ontología se opone, si no frontal, por lo menos de manera oblicua a esa suerte de *kantismo sin sujeto trascendental* que opera el estructuralismo.<sup>153</sup> Oblicua es pues la posición merleau-pontiana respecto al estructuralismo que (él) considera efectivamente como una nueva manera de ver el ser, y así como una posibilidad, una vía metodológica que le permite superar una rigidez teórica, por lo menos en su época más temprana, al respecto de su ontología del ser.<sup>154</sup>

No muy lejos de lo anterior encontramos un tercer aspecto, que refiere a una ampliación de los límites de lo epistemológico hacia lo específicamente simbólico que, en el caso de la antropología estructural de Mauss, se materializará en un hecho como el del *hau*. Es decir, que la existencia y reconocimiento social del *hau* o del *Maná* pondrá de relevancia el conjunto de relaciones y equivalencias que se establecen a partir de ellos, por las que incorporan elementos de carácter vital a la teoría antropológica. De hecho, la integración de los fenómenos simbólicos aporta inherentemente la revisión del contexto y de las condiciones bajo las cuales tiene lugar el fenómeno en cuestión.<sup>155</sup> A través del estudio del *hau* o del *Maná* podrán de ese modo estudiarse situaciones de amistad o de rivalidad, de unión o de divergencia, de continuidad o discontinuidad, sin por ello eclipsar lo individual en lo grupal, ofreciendo una visión de conjunto en el que se recogen elementos de muy distinta naturaleza, decíamos: la introducción de elementos de la vida privada o la relevancia del contexto espacio-temporal. Lo simbólico aporta en este sentido y precisamente todo aquello a lo que etimológicamente nos remite el *sym-balein*, esto es, al objeto escindido que se lanza de manera conjunta y que alude tanto a un pasado común en el que ese objeto formaba una sola pieza, como a la descripción del acontecimiento mismo de esa reunificación. En todo caso, el símbolo trae consigo no una uniformización, sino una unificación de distintos elementos, afectos o circunstancias.<sup>156</sup> Es decir, que en el intercambio, o el don en nuestro caso, resulta ser base sobre la cual se erige la mayor parte de las relaciones melanésicas, como un espacio concreto que permite el desarrollo de una matriz de actitudes, deseos,

---

<sup>152</sup>*Ce qui, pour Merleau-Ponty, explique, ne fait en somme pour moi qu'énoncer les donnés du problème, et délimiter le plan phénoménal à partir duquel il deviendra possible —et il s'agira— d'expliquer.* (Lévi-Strauss)

LÉVI-STRAUSS, C. “De quelques rencontres” en BLANCHOT, M. [y otros]. *Merleau-Ponty*, Paris, Duponchelle/ L'Arc, 1990, p. 45.

MERLEAU-PONTY, *AD*, pp. 460- 461, *EP*, p. 36.

<sup>153</sup>RICŒUR, P. *Structure et Hermeneutique* en *Esprit*, noviembre 1963.

<sup>154</sup>(...) *il consentait de voir en elle*, en la empresa estructuralista, «*une nouvelle manière de voir l'être*».

LÉVI-STRAUSS, C. “De quelques rencontres” en BLANCHOT, M. [y otros]. *Merleau-Ponty*, Paris: Duponchelle/L'Arc, 1990, p. 44.

<sup>155</sup>Según la célebre cita de Mauss: *On voit que nous ne définissons pas la magie par la forme de ses rites, mais par les conditions dans lesquelles ils se produisent et qui marquent la place qu'ils occupent dans l'ensemble des habitudes sociales.*

MAUSS, M. “Esquisse d'une théorie générale de la magie” en *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France, 2010, p. 16.

<sup>156</sup>*Mais ce qui est remarquable dans ces tribus, c'est le principe de la rivalité et de l'antagonisme qui domine toutes ces pratiques. On y va jusqu'à la bataille, jusqu'à la mise à mort des chefs et nobles qui s'affrontent ainsi. On y va d'autre part jusqu'à la destruction purement somptuairedes richesses accumulées pour éclipser le chef rival en même temps qu'associé (d'ordinaire grand-père, beau-père ou gendre).*

MAUSS, M. “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques” en *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France, 2010, p. 152.



expresiones, afectos etc., de todo tipo y con independencia de su presunta relevancia teórica. Actitudes concretas como podrían ser la destrucción de los dones recibidos o la enemistad misma de aquéllos entre los que sin embargo se produce un intercambio de dádivas, permiten la incorporación teórica de elementos hasta ahora considerados irrelevantes, insignificantes o intrascendentes.<sup>157</sup>

Las relaciones simbólicas permiten así una superación de esa presunción de insignificancia y por lo tanto, de igual modo, una difuminación de aquello que se consideraba relevante por parte de los saberes del momento. Es un mecanismo epistemológico con el que superar, o al menos apaciguar, toda la jerarquización del saber que produce naturalmente su despliegue en la historia, en un contexto espacio-temporal tan determinado como inevitable, un *air du temps*. Lo simbólico, pues, como aquello que permite no sólo una aminoración y reconsideración de las tendencias gnoseológicas generales, como además una revisión de lo real en función de su disposición total, panorámica e indisoluble. Lo simbólico como un intercambiador de realidades diversas por la que mezclamos la vida y las cosas, las cosas y las almas, arguyendo de ese modo una posibilidad más rica de comprensión ajena a todo reduccionismo, síntesis o idealización.<sup>158</sup> La ontología reservada hasta entonces a un estudio de las esencias incorpora ahora un índice de apertura, el de la experiencia constituida como entidad, que propicia una versión menos hierática y rígida de un ser, a la fuga de sí mismo. Queda por ver ahora cómo y hacia dónde dirige sus pasos.

---

<sup>157</sup>*Dans un certain nombre de cas, il ne s'agit même pas de donner et de rendre, mais de détruire, afin de ne pas vouloir même avoir l'air de désirer qu'on vous rende. On brûle des boîtes entières d'huile d'olachen (candle-fisch, poisson-chandelle) ou d'huile de baleine, on brûle les maisons et des milliers de couvertures; on brise les cuivres les plus chers, on les jette à l'eau, pour écraser, pour «aplatir» son rival.* MAUSS, M. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" en *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France, 2010, p. 201.

<sup>158</sup>*M. Brown nous signale encore les rites de la rencontre après des longues séparations, l'embrassade, le salut par les larmes, et montre comment les échanges de présents en sont les équivalents et comment on y mêlange et les sentiments et les personnes.*

*Au fond, ce sont des mélanges. On mêle les vies et les choses; on mêle les choses dans les âmes. On mêle les vies et voilà comment les personnes et les choses mêlées sortent chacune de sa sphère et se mêlent: ce qui est précisément le contrat et l'échange.*

MAUSS, M. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" en *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France, 2010, pp. 172- 173.

## La resignificación del espacio y de la naturaleza

*¿Qué ha contribuido más a la felicidad humana, las cosas reales o las cosas imaginadas? Lo cierto es que la “dimensión del espacio” entre la máxima dicha y la más profunda desdicha sólo ha podido establecerse con la ayuda de cosas imaginadas. “Esta” clase de sentimiento del espacio, en consecuencia, se empequeñece siempre bajo la influencia de la ciencia: del mismo modo que hemos aprendido de ella, y aún aprendemos, a sentir la tierra como pequeña, e incluso el sistema solar como un punto.*<sup>159</sup>

El método fenomenológico por el cual se practica el desbrozo de todo valor o construcción cultural dejando legitimación plena a la experiencia constituye solamente el punto de partida del estudio merleau-pontiano del espacio. En ese sentido, su concepción del mundo, o en general la de la naturaleza, aglomeran una ingente cantidad de sedimentos históricos y epistemológicos que dificultan una comprensión del problema en la dirección señalada.<sup>160</sup> En primer lugar, su definición canónica nos emplaza a una descripción con base en una disposición distributiva en la que invariablemente nos encontramos en una referencia bipolar asida entre el contenido y el continente. Desde esa concepción, el espacio es simple y necesariamente un elemento englobante en el que el hombre se mueve y orienta con base en sus sentidos, brotando desde ahí una retahíla de configuraciones perspectivistas que moldean, a su vez, nuestras experiencias a-perceptivas. Visto así, el espacio (continente) del hombre (contenido) es un lugar en el que se vive y se experimenta todo tipo de fenómenos a modo de escenario teatral. Y esa disposición teatral y objetivada en la que el espacio es entendido, como extensión (*spatium*) organizada, como aquello hacia lo cual puede lanzarse un objeto (*spaô*), es la que invade y embebe las distintas filosofías de la naturaleza que nuestro autor busca impugnar.

Merleau-Ponty parte pues de una concepción tradicional de la naturaleza como una multiplicidad de acontecimientos exteriores ligados por relaciones de causalidad sobre la que contrapone la noción de estructura para poner precisamente en evidencia, esa objetivación de lo natural.<sup>161</sup> Dichas filosofías tienen marcadas influencias cartesianas pero también kantianas, en ellas, el espacio o la naturaleza son concebidos

---

<sup>159</sup> NIETZSCHE, F. “Reaprender el sentido del espacio” en *Aurora*, Barcelona: Random House Mondadori, 2009, p. 21.

<sup>160</sup> De hecho, el desarrollo de los últimos cursos de Merleau-Ponty en el Collège de France (1956-1960) se abordan desde una revisión epistemológica de la noción de naturaleza en clave histórica, filosófica y ontológica desde la que desarrollará su propia idea de naturaleza.

<sup>161</sup> Deleuze, en su célebre texto sobre el Estructuralismo, define al mismo como una suerte resorte que, ni extrínseco ni intrínseco, hace emerger el valor relacional de sus elementos. *Il ne s’agit pas d’une place dans une étendue réelle, ni de lieux dans des extensions imaginaires, mais de places et de lieux dans un espace proprement structural, c’est-à-dire topologique. Ce qui est structural, c’est l’espace, mais un espace inétendu, pré-extensif, pur spatium constitué de proche en proche comme ordre de voisinage.*

DELEUZE, G. “A quoi reconnaît-on le structuralisme?” en CHÂTELET, F. *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Paris: Hachette.

*On entend ici par nature une multiplicité d’événements extérieurs les uns aux autres et liés par un rapport de causalité.*

DUPOND, P. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses Éd., 2001, pp. 44- 45.

MERLEAU-PONTY, SC, p. 1.

aún como elementos exteriores y vacíos (*naturé*), creados en este sentido por Dios (*pura naturans*) o por el hombre como la suma de objetos de sentido, en el caso de Kant. En dichas concepciones de corte mecanicista, naturalista o positivista encontramos que tal objetivación de la naturaleza propiciadas por la dependencia a un principio exterior, sea divino o epistemológico —esto es, humano—, tienen como consecuencia directa una misma idealización antropológica, manteniéndola así bajo un yugo tan ficticio como estéril.<sup>162</sup> Ficticio, por la necesidad que supone de establecerse más allá, independientemente de sí misma, antropologizándola. Estéril, porque en dicha creación se aboga por el repliegue de todas sus fuerzas, en el que deja entreverse una ontología rala polarizada entre el ser y el no ser que embebe por completo la trayectoria entera del pensamiento filosófico sobre la naturaleza. Sea como fuere, es en esa tensión creada entre el ser y la nada desde la que se deriva una naturaleza positiva que no admite en su seno forma negativa alguna.

Frente a todo ello, Merleau-Ponty opone, al menos en un primer momento, la visión romántica de la *Naturphilosophie* de Schelling, en el que la experiencia del yo rige jerárquicamente la comprensión de su ontología por entero.<sup>163</sup> Desde lo absoluto del mismo, esto es, desde un yo previo a toda reflexión —siendo por ello un modelo óptimo para el trabajo merleau-pontiano—, se accede al sentido velado de la naturaleza. Superada, por otro lado, la necesidad del ser igualmente cartesiana y kantiana como límite infranqueable de lo que se puede pensar, Schelling aboga por la inclusión de lo no-cognoscible (del no-yo), del abismo como forma no activa pero sí positiva de esa naturaleza originada en el yo, que queda así completada en un absoluto o irreductible. Él es el garante para la superación de todo dualismo, pero también —y como apuntaba Fichte— la contradicción epistemológica mayor del propio Schelling, dada su inabordable indiferencia que imposibilita toda distinción cognoscitiva. Sin embargo, la diferencia ulterior brota a través de la idea de una naturaleza especular como la de Schelling, en la que ésta resulta ser el reflejo directo de nuestro yo, imponiéndose así una visión productiva y objetivante de la misma que no deja lugar a esa preexistencia que, de algún modo, busca explicitar Merleau-Ponty. De hecho, la preexistencia del ser es como reconoce él mismo el problema fundante de toda filosofía de la naturaleza, constituyéndose a su vez como el nexo teórico que permite el paso entre lo natural y lo percibido pero que sin embargo, no debe confundirse con *l'être-brut*. La naturaleza como lo percibido contiene un sentido pre-reflexivo, pre-tético y no-construido que es en ese sentido primero, elemental pero que no puede explicarse en ningún caso, por oposición al sin sentido.<sup>164</sup> Y precisamente, ese sentido pre-reflexivo por muy

---

<sup>162</sup> No es nuestra intención ofrecer aquí una síntesis del concepto de naturaleza cartesiano y kantiano, sino simplemente recordar la posición general de cada uno para poder establecer una superficie de resonancia en la cual situar la postura merleau-pontiana. Tal compendio puede encontrarse directamente en la obra referida.

MERLEAU-PONTY, RC, pp. 91- 138.

<sup>163</sup> Básicamente desde el *Sistema del idealismo trascendental*.

<sup>164</sup> Cita de un inédito de nuestro autor que no se especifica pero que probablemente pertenezca al texto: *La nature ou le monde du silence* escrito entre 1957 y 1958. Lamentablemente no hemos podido consultar más que la introducción del mismo en su versión inglesa sobre la que los traductores piden no citar por problemas legales con la editorial. En todo caso Barbaras describe el acercamiento a la naturaleza de nuestro autor en los siguientes términos: *décrire un monde de la nature, celui où rien encore n'a été dit, symbolisé, exprimé, ni l'espace, ni le temps, ni, à plus forte raison, les processus particuliers, - et qui n'est pourtant pas amorphe, informe et sans signification, qui est bien un monde*".

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la nature*, URL:

<http://pedagogie.actoulouse.fr/philosophie/forma/barbaras.htm> [Consulta: 25 enero 2015], p. 5.

primigenio que pueda ser es lo que evitará el recurso explicatorio por universalidad, constituyéndose más bien como un *índice que resiste a las operaciones de toda subjetividad libre*.

De hecho, el despliegue de sus cursos sobre la naturaleza y la transformación que ésta sufrirá a lo largo de aquellos repercutirá en gran medida en muchas de las nociones con las que nuestro autor trabajará coetánea o posteriormente. Si ya en la *Phénoménologie de la perception* la naturaleza se comprendía como una dimensión inseparable e indistinguible del hecho cultural o histórico del hombre, como *un estrato original anterior a la formación de los sentidos*, como una interrogación interminable por su misteriosa aparición y en suma, como un elemento irreducible a toda objetivación o positividad.<sup>165</sup> En sus cursos del Collège de France (1956-1960) dedicados a la naturaleza empezará a fraguarse una concepción que sigue aceptando esa matriz fundamental u original pero que fruto de la intraontología, es decir, la co-pertenencia y co-relación entre el sujeto y el objeto, vira hacia un aspecto creativo e indeterminado.<sup>166</sup>

La naturaleza deja de ser básicamente un lugar primigenio, original, dado o pasivo para instituirse como fenómeno, como dehiscencia o producción de ese mismo sentido primigenio, original, dado o pasivo que experimentamos.<sup>167</sup> En ella sigue cabiendo esa indistinción con la historia o la cultura pero ahora importa dejar hablar a

---

<sup>165</sup> *Le terme de « monde » n'est pas ici une manière de parler : il veut dire que la vie « mentale » ou culturelle emprunte à la vie naturelle ses structures et que le sujet pensant doit être fondé sur le sujet incarné.* (p. 225) *Le corps n'est donc pas un objet. Pour la même raison, la conscience que j'en ai n'est pas une pensée, c'est-à-dire que je ne peux le décomposer et le recomposer pour en former une idée claire. Son unité est toujours implicite et confuse. Il est toujours autre chose que ce qu'il est, toujours sexualité en même temps que liberté, enraciné dans la nature au moment même où il se transforme par la culture, jamais fermé sur lui-même et jamais dépassé.* (p. 231) *Or de même que, à l'intérieur de chaque sens, il faut retrouver l'unité naturelle, nous ferons apparaître une « couche origininaire » du sentir qui est antérieure à la division des sens.* (p. 262) *L'espace naturel et primordial n'est pas l'espace géométrique, et corrélativement l'unité de l'expérience n'est pas garantie par un penseur universel qui en étalerait devant moi les contenus et m'assurerait à son égard toute science et toute puissance. Elle n'est qu'indiquée par les horizons d'objectivation possible, elle ne me libère de chaque milieu particulier que parce qu'elle m'attache au monde de la nature ou de l'en-soi qui les enveloppe tous. Il faudra comprendre comment d'un seul mouvement l'existence projette autour d'elle des mondes qui me masquent l'objectivité, et l'assigne comme but à la téléologie de la conscience, en détachant ces « mondes » sur le fond d'un unique monde naturel.* (p. 340)

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 225, 231, 262, 340.

<sup>166</sup> Recordemos que la intraontología refiere a aquella etapa meditativa que, según Bech, se caracteriza por cierta indistinción del sujeto frente al objeto, por el hecho de que la naturaleza, la *chair*, o como veremos la visión, suponen procesos masivos de no-coincidencia consigo mismos o con lo real.

*Todo cuanto en él es «real», por consiguiente, consiste de hecho en la actualización de una determinada virtualidad, de manera que sólo es accesible con procedimientos laterales e indirectos.*

*Es patente el vínculo entre esta visión de la naturaleza y los postulados de la intraontología merleau-pontiana.*

BECH, J. M. *El proyecto filosófico de una ciencia de la "pre-ciencia"*, Convivium 18: 173-194, 2005. URL: <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/download/73233/98862> [Consulta: 25 enero 2015], p. 182.

<sup>167</sup> La investigación acerca de la naturaleza no abandona en absoluto el terreno fenoménico, ni por lo tanto el enfoque desde la experiencia del sujeto aunque lo haga en su versión más regulada: *Si la Nature est un Englobant, on ne peut la penser à partir de concepts, à coup de déductions, mais on doit la penser à partir de l'expérience, et en particulier à partir de l'expérience sous sa forme la plus réglée, c'est-à-dire à partir de la science.*

MERLEAU-PONTY, *NAT*, p. 122.

esa su inercia natural que la empuja a desplegarse, a extenderse y a explayarse.<sup>168</sup> Es más, esa producción que supone ella misma es lo que invalida, aminora o por lo menos, dificulta la discriminación de lo dado y lo creado, natural y contingente.<sup>169</sup> Pero además, este desbordamiento de sí misma propicia un grado de indeterminación, un germen de neutralidad y amorfismo que forzará un trabajo creativo de comprensión e interpretación del fenómeno natural.<sup>170</sup> Y todo ello abrirá finalmente la puerta a la concepción de *chair* que participa igualmente de la idea de sentido como producción natural del cuerpo y de la misma *chair* como pura dehiscencia.<sup>171</sup>

## El símbolo de la chair

*Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie.*<sup>172</sup>

En la noción de *chair* del segundo Merleau-Ponty se oyen prácticamente los ecos de todos los elementos que hemos tratado hasta ahora: la vivencia y el juego de coincidencias y disidencias para con el objeto, la dualidad del ser desde los parámetros de la unicidad y la universalidad, la relación del hombre y el mundo, la paradoja de la percepción, la condición velada de lo sensible, la aparición del abismo, la dehiscencia de sentido y la imposibilidad de su univocidad o positividad, el fenómeno indirecto, etc. Pero la *chair* inaugura también una nueva aproximación al objeto que no abandona la encarnación pero matiza su coincidencia. Tomemos para comprender mejor esta traslación dos textos de nuestro autor que permitan aclarar el cambio al que nos referimos. Hasta 1945 la relación del hombre con el mundo y por lo tanto, con el objeto era concebida principalmente, en términos de *Fundierung* (fundación o más

---

<sup>168</sup> Aunque sea citando a Lukács Merleau-Ponty recoge la idea de que (...) *dans l'histoire humaine, comme dans la Nature, il y a une production, avec tous les risques qu'elle comporte.* MERLEAU-PONTY, *NAT*, p. 78.

<sup>169</sup> Siguiendo a Schelling pero también a Bergson, nuestro autor aboga –parcialmente– por la indistinción de naturaleza y cultura. *Ainsi, comme chez Schelling, la Nature n'est jamais seulement principe producteur, mais indissociablement producteur et produit.* MERLEAU-PONTY, *NAT*, pp. 89-90.

<sup>170</sup> *Il y a un terrain où les deux philosophies se rencontrent : le terrain de la poésie (...) Une conscience poétique reconnaît qu'elle ne possède pas totalement son objet, qu'elle ne peut le comprendre que par une véritable création, et qu'elle crée la clarté, par une opération non pas déductive, mais créatrice.* (pp. 76-77) Aunque esta sea una idea originaria de Bergson Merleau-Ponty parece adaptarla sin problemas a su concepto de naturaleza y de *chair*: *La nature vivante est un mélange, un principe mixte : son sens est d'« insérer de l'indétermination dans la matière ».* (pp. 90-91)

MERLEAU-PONTY, *NAT*, pp. 76-77, 90-91.

<sup>171</sup> Como señala Barbaras *la dimensión interrogativa del pensamiento surge por que el acceso verdadero al mundo le es vedado y así, es a condición de pensar radicalmente nuestra pertenencia al mundo que seremos susceptibles de acceder al sentido verdadero del ser desde la ontología.* Y usa la siguiente cita de nuestro autor: *Ce qui remplace la pensée causale, c'est l'idée de la transcendance, c'est-à-dire d'un monde vu dans l'inhérence à ce monde, grâce à elle, d'une Intra ontologie, d'un Être englobant-englobé, d'un Être vertical, dimensionnel, dimensionnalité.*

BARBARAS, R. *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1988, p. 215.

MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 276.

<sup>172</sup> MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 191.

comúnmente entendida por nuestro autor como constitución). *La fundación en el sentido de "Fundierung" une dos términos en la relación recíproca de lo fundante en lo fundado.*<sup>173</sup>

*La chose ne peut jamais être séparée de quelqu'un qui la perçoit, elle ne peut jamais être effectivement en soi parce que ses articulations sont celles mêmes de notre existence et qu'elle se pose au bout d'un regard ou au terme d'une exploration sensorielle qui l'investit d'humanité. Dans cette mesure, toute perception est une communication ou une communion, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses.*<sup>174</sup>

Es cierto que como ocurre con tantos conceptos y elementos de la obra merleau-pontiana, la condición expresiva o comunicativa del objeto gozaba ya de un precedente muy claro en la *Phénoménologie de la perception* de donde proviene este texto. Sin embargo y a pesar de que la diferencia sea difícil de apreciar, centrémonos en el rol del objeto frente al hombre que lo vive e interpreta mediante el acto perceptivo, en el sentido de la relación que establece con él. Como señala Dupond y por mucho que quede clara la reciprocidad entre lo natural y lo creado, es decir, entre la esencia natural del objeto y la comprensión que yo le aplico aunque sea bajo mi encarnación del mismo, persiste sin embargo la idea de una finalidad o fundación última sobre la que se apoya todo conocimiento ulterior.<sup>175</sup> Esa finalidad, fundamentación o fundación postrera descansa aún en la idea de ese fondo natural del hombre al que Merleau-Ponty renuncia definitivamente con el concepto de *chair*. Veamos ahora en qué consiste esa transmutación para con el objeto a partir del desarrollo de la noción de *chair*:

*Le corps n'est rien de moins, mais rien de plus que condition de possibilité de la chose. Quand on va de lui à elle, on ne va ni du principe à la conséquence, ni du moyen à la fin : on assiste à une sorte de propagation, d'empiètement ou d'enjambement qui préfigure le passage du solus ipse à l'autre, de la chose « solipsiste » à la chose intersubjective.*<sup>176</sup>

---

<sup>173</sup> DUPOND, P. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses Éd., 2001, pp. 27-29.

<sup>174</sup> MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 370.

<sup>175</sup> DUPOND, P. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses Éd., 2001, p. 29.

<sup>176</sup> La cita anterior de nuestro autor continúa del siguiente modo: *Il y a parenté entre l'être de la terre et celui de mon corps (Leib), dont je ne peux dire exactement qu'il se meut puisqu'il est toujours à la même distance de moi, et la parenté s'étend aux autres, qui m'apparaissent comme « autres corps », aux animaux, que je comprends comme variantes de ma corporéité, et finalement aux corps terrestres eux-mêmes puisque je les fais entrer dans la société des vivants en disant par exemple qu'une pierre « vole ». A mesure que je m'élève dans la constitution copernicienne du monde, je quitte ma situation de départ, je feins d'être observateur absolu, j'oublie ma racine terrestre, qui pourtant nourrit tout le reste, j'en viens à considérer le monde comme le pur objet d'une pensée infinie devant laquelle il n'y a que des objets substituables. (RC)*

MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son ombre*, S, p. 219, RC, pp. 168-169.

Como puede comprobarse, se trata del establecimiento de una relación no jerárquica, más armónica e igualitaria, aunque no por ello menos misteriosa, entre lo dado y lo creado, lo natural y lo histórico, el cuerpo y los objetos. Es por eso que Merleau-Ponty tratará de bautizar este cambio mediante un nuevo vocablo de origen husserliano, el *Stiftung*, que a pesar de poderse traducir como fundación virará hacia el concepto de institución. La institución resulta una operación por la cual se rompe definitivamente con la idea de un mundo constituido o bien, de un origen fundamentador, esencial, estático o primero para hacer entrar la facticidad como elemento fundante del ser. De hecho, en uno de sus últimos cursos en el Collège de France nuestro autor retoma una analogía igualmente husserliana para explicar esa traslación respecto al objeto: *la méditation doit nous rapprendre un mode d'être du « sol » (Boden), et d'abord celui de la Terre.*<sup>177</sup> Efectivamente tanto Husserl como Merleau-Ponty caracterizan esa desvinculación del suelo, la tierra o para el caso presente, nuestro cuerpo como un verdadero giro copernicano y ontológico. Ello significa que la *chair* pero también el desciframiento que de ella hace la reflexión, en tanto que acción indagatoria, proceden de manera incoativa atentas a esas variaciones indetenibles que una y otra generan desde su existir en una suerte de universo equidistante en el que, por supuesto, se incluye también al objeto, al mundo

Pero hemos dicho que la figura de la *chair* aúna una amplia retahíla de ideas, por ejemplo, en su condición de sensible, de contacto efectivo con el mundo que a pesar de todo sigue teniendo, es capaz de suscitar la relación o condición específica: el estatuto de afectante afectado como aquello sobre la cual se asienta la auto-imposición del sujeto y se posibilita esa distinta relación con el espacio o la naturaleza.<sup>178</sup> La *chair* presenta la ventaja de ser esa capacidad articulativa, que como el símbolo, se sitúa entre el ser percibido y el ser natural, puesto que ella es la base del *être brut/préréflexive/vertical* que subsiste a todo acto perceptivo y, por consiguiente, el sustrato o elemento general. La especificidad de la *chair* rebasa pues la oposición material-espiritual para instituirse como elemento, es decir, como objeto o índice general sin por ello presentar un perfil nítido o transparente sino más bien, una secuencia diacrítica. Y esa universalidad que le es propia se aleja igualmente de toda consideración espacio-temporal no tanto por que tal distinción sea en ese sentido antropológica, sino dado que la *chair* resulta ser, decíamos, la condición sine qua non de todo acontecimiento.

Pero además la experiencia de la *chair* constituye una cierta intransparencia, un cierto *écart* respecto a nuestra propia experiencia corporal. Un *écart* que introduce pues un principio de indeterminación o directamente, la condición velada de lo sensible y justifica la necesidad de una reflexión continua.<sup>179</sup> Es más, como afirma De Saint-

---

Como bien señala nuestro autor el texto de Husserl resultó definitivo en la creación de las nociones tales como la de horizonte que veremos más adelante pero también, de ese sentido teleológico que transformó su ontología. *Les notions d'ouverture et d'horizon, que le fragment sur l'origine de la géométrie emploie au niveau des superstructures et de l'idéalité, on les retrouve à partir « du bas » dans un texte de 1934, Umsturz der kopernikanischen Lehre.*

MERLEAU-PONTY, RC, pp. 168-169.

<sup>178</sup>MERLEAU-PONTY, RC, p. 109.

<sup>179</sup> Tal y como explica Hass, el concepto de *écart* no supone de hecho, un verdadero concepto sino una suerte de noción proyectiva (*showing concept, expressive device*) que Merleau-Ponty utiliza como analogía con la idea de dehiscencia. *L'écart* constituye así un modo de dar a ver la inherencia y a su vez, la distinción de la *chair* consigo misma, la naturaleza velada de dicha experiencia. *As a strategically*

Aubert, la *reflexión es concebida de hecho como la prolongación natural de los "circuitos abiertos" de la chair* y, persigue desentrañar esa promiscuidad de la que brota la experiencia del vivir y desde la que somos conscientes al mismo tiempo, de nuestra co-pertenencia al mundo.<sup>180</sup> Se trata de aclarar, desde y a pesar de *l'écart de la chair*, de la mano que toca y siente, (a) la otra mano, enfrentándolas como las del admirador de Mme. Henriette, en su condición de afectante afectado, la textura de ese ser bruto, el tejido de esa experiencia solapada con el mundo.<sup>181</sup> La *chair* remite de este modo a la consecución de una intuición prácticamente ancestral por la que se sitúa al ser en el intersticio de una ontología indirecta, negativa y dinámica, retomando en un solo gesto la cuestión de la materia, la relación particular-universal, la distancia entre el ser y el objeto, la neutralidad o el saber encarnado.

Por otro lado, la *chair* hibrida su esencia con la de una conciencia acumulativa para con esas deformaciones dehiscentes que suscita ella misma, lo que de algún modo supone un antídoto, a través del cual el hombre puede y debe aprehender a ver el mundo y su existencia al abrigo de toda inmanencia o inmediatez. La intransparencia u opacidad de la *chair* pone en juego la comprensión de la actualidad y del mundo pero ofrece a cambio o más bien, fuerza una existencia concebida como una torsión hacia sí misma. De ahí esa su caracterización aditiva, se entiende en términos de tiempo y experiencia, por la que acumula momentos reconocibles, es decir, contrastables en esa flexión que es también la suya y que le permite una distancia consigo misma.<sup>182</sup> Pero no solamente, la *chair* supone igualmente el medio en y por el cual el pasado existe y se actualiza indefinidamente, *el movimiento mismo de la temporalización*.<sup>183</sup> Y en este presupuesto encontramos la prolongación transformada de la noción de tiempo merleau-pontiana de la época de la *Phénoménologie de la perception*, cuyo despliegue abre constantemente nuevos modos de ser al pasado, desde esa veleta que es el presente. Cada instante resulta por lo tanto, distinto a sí mismo, y en ese cambio que resulta, de hecho, el modo intrínseco de ser del ser, arrastra y transforma inexorablemente a ese pasado que deja a su vez de ser algo estático o inmutable. Se abre una vía de acceso al mismo que existe solamente en él, sostenido como está por las fuerzas del presente, pero que resulta ser además, el óbice de un ser sumido en la pura instantaneidad del acto, y así de un ser *anéanti*.<sup>184</sup> O por decirlo de otro modo, el espacio que ocupa dicha *chair* es

---

*chosen, artful term-one that points towards a difference-separation that is no idea or object, substance or property-the word écart defies felicitous substitution and should probably remain untranslated.*

HASS, L. *Merleau-Ponty's philosophy*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2008, p. 129.

<sup>180</sup> *Leurs rapports -los de la filosofía- sont moins simples qu'on ne l'avait cru : c'est à la lettre une action à distance, chacune du fond de sa différence exigeant le mélange et la promiscuité.* (S) Características éstas últimas que provienen del ámbito de la *chair* pero que impregnan igualmente la dimensión reflexiva en virtud de esa posición de afectante afectado desde la cual se debe empezar a pensar.

DE SAINT-AUBERT, E. *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2005, pp. 51-52.

MERLEAU-PONTY, S, p. 20.

<sup>181</sup>ZWEIG, S. *Vingt-quatre heures de la vie d'une femme*. Paris: Éd. Stock, 1980. p. 46.

<sup>182</sup>La capacidad acumulativa de momentos y experiencias propia de la conciencia no es tal y como conviene al pensamiento objetivo, una definición de la misma, sino solamente una consecuencia de su particular naturaleza.

<sup>183</sup>MERLEAU-PONTY, *PHP*, pp. 485- 486.

<sup>184</sup>MERLEAU-PONTY, *RC*, p. 95.



el correlato de esa distancia insalvable que enfrenta al ser con el objeto percibido con todas las imperfecciones, distancias y tinieblas que produce ese contacto.<sup>185</sup>

La re-conceptualización de la naturaleza merleau-pontiana parece ser en ese sentido, una vuelta al origen etimológico del término, en línea directa de *natus*, el participio (participio pasado en latín) del verbo matriz *nasci* en su misma acepción, como nacer, brotar, darse. La conjugación del participio fomenta en su acepción verbal el carácter impersonal de la naturaleza como devenir espontáneo, como un puro brotar, una dehiscencia continua y reactualizada sin agente ni causalidad alguna. Mientras que aquello que nace, lo nacido, en su aspecto adjetivo impone —aunque sea indirectamente— una presencia, y por lo tanto confirma sin duda el efecto positivante de ese algo que cambia o que surge. Ese positivismo no debe, sin embargo, aquí comprenderse bajo el signo de la tradición filosófica, ni tampoco desde la disciplina de la semántica, puesto que se trata de la confirmación de un nuevo modo de devenir que conjuga bajo el signo del participio, ese doble movimiento específico del ser. Es a partir de esa segunda fase de la palabra que entramos de lleno en lo que se refiere a la presencia resultante de esa acción, no muy lejos —etimológicamente hablando— de ese proceso mediante el cual el ser es. Presencia es a su vez el participio de *sens*, a su vez participio presente de *esse*, *sentis*, es decir, volver presente, aparecerse o, dicho de otro modo, expresar(se) bajo una forma visible.

De nuevo la figura de la *chair* se nos presenta como la mejor imagen de esa dualidad que constituye al ser, a la vez la participación en lo contingente sin perder por ello una particular universalidad. La *chair* expresa la dualidad de una experiencia tan propia por inmanente e irrenunciable, como anónima precisamente por esas mismas cualidades. Cualidades que evidencian, según nuestro autor, que el ser no es ni autoimpuesto ni derivable de un todo otro, sino que se sustenta en esa existencia contingente y general que le caracteriza intrínsecamente y por lo que se desdibujan los límites de lo natural y lo creado. En todo caso, se compatibiliza así la capacidad diferenciadora de los objetos y fenómenos con la creación de un estilo intrínseco e individual como efecto de esa potencia simbólica que supone el hecho de tener cuerpo. En su anclaje al mundo, el ser no puede sino aportarse a sí mismo y establecer con ello coetáneamente un sentido, una perspectiva, una intencionalidad y una simbología inherente surgida de esa no-coincidencia con el mundo.

Así, la descripción de ese ser dual, de esa *chair* que es conocimiento en primera persona y a su vez, expresión de los sentidos del mundo, resulta ser, decíamos, el nexo para comprender la cosa, el mundo, lo exterior.<sup>186</sup> Pero recordemos que ese carácter de nexo no está en absoluto fundado por una supuesta relación hombre-objeto por la que este último pudiera dotarse de su realidad o significado a modo de préstamo o atribución. Fiel a la concepción fenomenológica, la realidad del objeto es tan incuestionable como compacta e irreductible, pues ella se constituye como un puro en sí

---

<sup>185</sup> *La perception pure serait la chose même, mais nulle perception n'est pure, toute perception effective se fait devant un «centre d'indétermination» et comporte une distance à la chose c'est de ce prix qu'il faut payer le «discernement» d'une perception articulée.*  
MERLEAU-PONTY, *RC*, p. 109.

<sup>186</sup> En concreto, en algunos artículos de *Signes*, en *L'Œil et l'Esprit* y en *Le visible et l'invisible*.

indiferente a todo conocimiento que de ella pueda tenerse o derivarse.<sup>187</sup> Ni tan siquiera podemos hablar ya desde los *Résumés de cours du Collège de France (1952-1960)* de una comprensión de la cosa, el mundo o lo exterior basada en el rol perceptivo del cuerpo. El cuerpo, apunta Lefort, ha perdido su condición de contacto y acceso al mundo a raíz del estudio y comprensión progresiva de éste como repliegue o flexión hacia sí mismo, instituyéndose en cambio, como *medio formador del sujeto y el objeto* por el que somos actores y productores de esa reversibilidad con el mundo.<sup>188</sup>

El objeto es, por su parte y como el cuerpo, una manifestación más de lo contingente y lo universal, la manifestación exterior de ese absoluto preexistente. Pero dicha extensión corporal por la que ambos son elementos no genera consecuencias ulteriores, y solamente será la especificidad del ser la que propicie la apertura que, unívoca, posibilita su propia entidad. En todo caso, por esa apertura que le es propia, necesaria, el ser se constituye expresando el mundo, significándolo, y en ello abre el objeto a una dimensión igualmente única. Porque el mundo no es la morada, el emplazamiento del ser si no su complementariedad, su posibilidad misma, cuna y resorte de su devenir. El mundo hacia donde el ser escapa es continuidad preexistente, pero también se instituye como el lugar en dónde refrendar la presencia abierta de sus objetos (Husserl). Y en ese paisaje llano e interminable, *horizonte de horizontes*, el mundo sabe mantener su presencia, abriéndose sin embargo a las diferentes dimensiones que el ser le otorga.<sup>189</sup> Se inaugura así, sin un origen claro pero con una actividad sostenida, el juego interminable de lo interior con el exterior. No interioridad del hombre, ni mucho menos del objeto, sino interior del ser que en su íntimo devenir acoge y abre el mundo tanto como éste en su inmutabilidad, se abandona a esas nuevas presencias suscitadas y ajenas. Ese contacto por el que ser y mundo se abren mutuamente sin perder por ello su entidad surge no como fusión, sino como interacción, vibración de dos realidades que se encuentran. La indiferencia del mundo encarnada, por ejemplo, en la naturaleza respecto de las distintas dimensiones que el ser (le) abre, no intercede en la constitución de la figura de *l'être-au-monde*, que sobre esa base de extensión corporal se constituye e instituye a su modo el mundo.<sup>190</sup> Así, si percibir es ser agente y paciente de un acontecimiento sin por ello derivarse ninguna positividad

---

<sup>187</sup>*Le monde, les choses, ce qui est, est, dira-t-on, de soi, sans commune mesure avec nos «pensées». Si nous cherchons ce que veut dire pour nous «la chose», nous trouvons qu'elle est ce qui repose en soi-même, qu'elle est exactement ce qu'elle est, tout en acte, sans aucune virtualité ni puissance, qu'elle est par définition «transcendante», dehors, absolument étrangère a toute intériorité. Si elle vient d'être perçue par quelqu'un, et en particulier par moi, cela n'est pas constitutif de son sens de chose, que est au contraire d'être dans la indifférence, dans la nuit de l'identité, comme en-soi pure. Telle serait la description de l'Être a laquelle nous serions conduits si nous voulions vraiment retrouver la zone préreflexive de l'ouverture à l'Être.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 76.

<sup>188</sup>*La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. (...) Non pas fait ou somme de faits, et pourtant adhérente au «lieu» et au «maintenant». Bien plus: Inauguration du «où» et du «quand», possibilité et exigence du fait, en un mot facticité (VI, pp. 181- 182).*

LEFORT, C. *Sur une colonne absente*, Paris: Gallimard, 1978. p. 130.

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 181-182, 191.

<sup>189</sup>MERLEAU-PONTY, PHP, pp. 82- 83.

<sup>190</sup>*Ainsi la chose est le corrélatif de mon corps et plus généralement de mon existence dont mon corps n'est que la structure stabilisée, elle se constitue dans la prise de mon corps sur elle, elle n'est pas d'abord une signification pour l'entendement, mais une structure accessible à l'inspection du corps et si nous voulons décrire le réel tel qu'il nous apparaît dans l'expérience perceptive, nous le trouvons chargée de prédicats anthropologiques.*

MERLEAU-PONTY, PHP, p. 369.

inherente, tampoco cuando Merleau-Ponty habla de expresión del mundo no debemos atribuirle materialidad alguna. Si *l'être-au-monde* percibe el mundo, es en tanto que se une con él en un acto expresivo por el cual no hay resultado alguno más que la constitución propia y desnuda del proceso mismo. De hecho, veremos más adelante, cómo a partir del estudio de la visión, Merleau-Ponty encuentra la figura bajo la cual se desdibujan los límites del ser, la expresión y la naturaleza.<sup>191</sup> En todo caso, la definición de la *chair* que nos presenta Merleau-Ponty como una *masa interiormente trabajada*, según Bech, *formada por auto-disociación* no resulta muy alejada de aquella a través de la cual podríamos concebir el pensamiento.<sup>192</sup> Ambas entidades proceden por disociación y por esa incapacidad de reivindicar un origen como estrato fundamental y sustanciador de cierta legitimidad. Coincidiendo en el esfuerzo interminable por expresar y determinar aquella experiencia igualmente indetenible de la que son tan participes, como testimonios.

---

<sup>191</sup>MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 87.

<sup>192</sup> Recordemos que la definición de nuestro autor está reseñada al principio del párrafo.  
BECH, J. M. *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 264.

## CAPÍTULO II

# EL TRABAJO DEL CONOCIMIENTO SOBRE SÍ MISMO: MÉTODO, VERDAD Y SENTIDO

*La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta:  
lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso.*<sup>193</sup>

Nietzsche

*La célebre conversión del primer Merleau-Ponty a su segunda etapa sitúa a nuestro pensador en la contemporaneidad filosófica y resulta, además, la confirmación de un pensamiento en acción, de una filosofía tentativa a la búsqueda y construcción de sí misma bajo la integración del movimiento y la temporalidad como formas específicas del pensar. Dicha transformación se efectúa principalmente en el plano epistemológico, en el que el análisis de la verdad o de aquello que podemos consentir como verdadero se bifurca hacia el problema de la constitución del sentido y el de la expresión a partir de una metodología de tipo prácticamente mayéutica.*

*De este modo, la pregunta por el saber se enfrenta en un primer momento, desde una posición frontal para incorporar progresivamente elementos que, a menudo, han sido subestimados o desechados en la recepción merleau-pontiana. Ese tránsito desde una fenomenología canónica y segura de sí misma hacia una postura plenamente consciente del grado de indeterminación de toda verdad, sentido o expresión, se produce a partir de una diversificación reflexiva que incluye aspectos como la política, la libertad o la filosofía de la historia, y se rige más allá de esa necesidad o curiosidad cognoscitiva por la voluntad expresa de incorporación de lo individual en lo universal, que devendrá a su vez en una figura de la pregunta elemental por la relación entre lo uno y lo múltiple.*

*En otras palabras, esa reflexión epistemológica operará un viraje a nivel ontológico en el que el ser será en función de su condición reversible, de su exteriorización e inherencia al mundo, de la creciente indistinción para con el objeto con base en su elementalidad y de su relación mediada con el vacío. Pero además, el ser se dibujará como institución de un aquí y de un ahora, y, por lo tanto, se sustentará también como sujeto de experiencia e historia, temporalidad y dinamismo.*

*En la puesta en práctica de ese mismo concepto de reversibilidad incontenible entre el ser y de la vida, la chair y la historia, la ontología remitirá de vuelta a la epistemología, provocando una noción de saber abierta a la totalidad, sumida en la sobre-reflexión y centrada en la descripción fenoménica. Se trata de un gesto característico del autor y de su voluntad de fenomenologizar la vida, por la que la historia supone la encarnación material del cuerpo del hombre y exige una praxis*

---

<sup>193</sup> NIETZSCHE, F. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris: Librairie Générale Française, 1983, p. 24.

*caracterizada por la reversibilidad y el quiasmo, la sobreflexión y la genealogía de las verdades.*

## Determinación e indeterminación

Si decíamos que en la noción de *chair* se deja oír el eco de tantas otras nociones, Carbone afirma sin embargo, que la indeterminación resulta una voz predominante de este símbolo nacido a la sombra de lo impensado en Husserl.<sup>194</sup> En ella se incorpora esa dimensionalidad neutra e indeterminada como efecto de una cierta disolución de la idea de percepción en tanto que saber original y pleno o, en general, del progresivo enrarecimiento, desajuste y no coincidencia entre el conocimiento del hombre y el mundo en el que vive.<sup>195</sup> En esa tesitura que conforma la etapa transitoria desde el primer al segundo Merleau-Ponty vienen a inscribirse con fuerza, dentro del dominio filosófico, lo indeterminado, la pasividad, el vacío o lo impensado como potencias que amplían y enriquecen el marco del conocimiento, y como veremos, el de la expresión y de lo visible. Así, la fractura en la solidez y la potencialidad del conocimiento, o incluso de la verdad así como su influencia subsidiaria en aspectos como el sentido y la expresión propician un punto de inflexión en una trayectoria hasta entonces ceñida a los principios más canónicos de la fenomenología. Traslación que de algún modo ha iniciado, tal y como señala Descombes, una tendencia en la contemporaneidad filosófica, especialmente en la francesa, que rompe con una cierta lógica paralizante por la que la razón no puede comprender lo irracional, la representación no puede figurarse lo irrepresentable y la conciencia es incapaz de alcanzar lo inconsciente.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> CARBONE, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris: Vrin, 2011, p. 24.

<sup>195</sup> Ese extrañamiento que acompaña a nuestro autor hasta el final de sus días queda ampliamente reflejado en la introducción de *Le visible et l'invisible: S'il est déjà difficile de dire que ma perception, telle que je la vis, va aux choses mêmes, il est bien impossible d'accorder à la perception des autres l'accès au monde; et, par une sorte de contrecoup, cet accès que je leur dénie, ils me le refusent aussi. (...) si l'on veut faire droit à la perspective de la perception sur elle-même, que chacun de nous a un monde privé: ces mondes privés ne sont « mondes » que pour leur titulaire, ils ne sont pas le monde. Le seul monde, c'est-à-dire le monde unique, serait Koinos Kosmos (transliteración del griego para mundo común), et ce n'est pas sur lui que nos perceptions ouvrent.*

MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 24.

<sup>196</sup> Descombes afirma, sin embargo, que es el trabajo de los pensadores y así el natural desarrollo de la filosofía que ha sofocado esta oscuridad que impedía su libre ejercicio.

Para Jacques Bouveresse, en su artículo *Why I am so very unFrench* del mismo texto recopilatorio, este fenómeno responde tanto al giro anti-científico, anti-racionalista y anti-analítico, como a la imposición de un *star system* filosófico en el panorama francés contemporáneo. La inteligencia parisina, inaugurada por Sartre y consolidada a lo largo de por lo menos cuatro décadas desde finales de los años cincuenta, habría promovido el enaltecimiento o priorización de los valores literario-argumentativos frente a los analítico-lógicos, una ineludible filiación política, así como la historización de todo pensamiento. Todo ello habría contribuido a cierto oscurantismo, docilidad y hermetismo, segregando de las facultades y editoriales galas disciplinas tales como la lógica, la filosofía analítica o el pragmatismo.

Y si resulta innegable que estos acontecimientos y tendencias han tenido y siguen teniendo un papel relevante en el pensamiento francés y en general en el panorama continental contemporáneo; no puede olvidarse que en otras latitudes es la restauración de la verdad, la imposición de un único modelo y la defenestración de todo saber no-científico quienes toman el relevo de la mano de la filosofía analítica o de la lógica. Ni tampoco que esa denuncia se hace, paradójicamente, por un profesor (hombre, blanco y occidental) bien instalado en el circuito intelectual francés al que además parece pasarle inadvertida, por ejemplo, la figura de Gilles Deleuze, autor preclaro y modelo antagónico al de su descripción.

Y por encima de todo, lo que ni por unos ni por otros debería olvidárenos es que el único límite real y factible que parece poder ponerse es aquel que, bajo cualquier ideología o bandera, busca coartar el libre ejercicio de la filosofía. Y que esto mismo, esto es, la acción por la cual la filosofía se desembaraza de

Para el segundo Merleau-Ponty, o incluso ya para aquél que se sitúa en ese periodo intersticial, pensar es efectivamente establecer un límite entre lo pensable y lo im-pensado, que no tanto lo impensable puesto que no se trata de justificar una imposibilidad existente tanto como de certificar un dominio, una disposición, un lugar y, por lo tanto, de un modo de cartografiar distintos espacios. Sin embargo ese límite no imposibilita ahora el pensamiento sino que, bien al contrario, lo acompaña. Así, y bajo el influjo de la dialéctica hegeliana, afirmará:<sup>197</sup> *Penser n'est pas posséder des objets de pensée, c'est circonscrire par eux un domaine à penser, que nous ne pensons donc pas encore.*<sup>198</sup> No se trata solamente de que el pensamiento avanza ocupando el lugar de lo im-pensado sino que como veremos, la naturaleza de la relexión está igualmente surcada de vacío e indeterminación de modo que lo pensable se superpone y desborda en lo im-pensado y viceversa. Se abandona de igual manera y aunque de modo progresivo la máxima fenomenológica por la que pensar es pensar necesariamente algo, ver es ver alguna cosa, etc. dado que el objeto del pensamiento, de la visión etc. no presupone ya una entidad cerrada y completa sino que bien al contrario, se abre a aquello que no es objeto en una suerte de superposición (*empiètement*) e imbricación de todo con todo.

Precisamente, lo indeterminado, la pasividad, el vacío o lo impensado conforman en Merleau-Ponty una nueva delimitación, aquella que concibe junto con lo determinado lo existente y lo pensable, el conjunto que supera holísticamente, en tanto que unidad, la mera adición de sus componentes.<sup>199</sup> Es decir, que esta concepción total y axiomática de la filosofía no aleja sino que aglutina ahora el misterio del afuera que trata, a su vez, de conocer mediante un proceso negativo de lo efectivamente pensable, pero también mediante el estudio de esa zona de fricción y vibración que resulta ser el

---

todas las imposiciones, de todos los ismos o coerciones que se ejercen sobre y contra ella resulta una, si no la primera, de sus actividades.

DESCOMBES, V. "An essay in philosophical observation" en *Philosophy in France Today*, Cambridge: Alan Montefiore/Cambridge University Press, 1983, pp. 78- 81: 9-33.

<sup>197</sup> Descombes destaca el resurgimiento del hegelianismo en el panorama intelectual francés entre los años 1940 y 1960 gracias al rebrote del interés por Marx, así como la recomendación específica de leer a Hegel que hará Lenin y que permeará en muy distintos estratos de la sociedad. Lo que de un lado muestra el azaroso destino de todo pensamiento y explica por el otro, el interés merleau-pontiano *pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie* como tarea propia de nuestro siglo, sin por ello renunciar a la esperanza de una verdad. (SNS) El relevo generacional, el declive de las tres H —obviamente Hegel, Husserl y Heidegger—, así como el rechazo a toda filosofía trascendente marcan el cambio que encabezan Foucault y Deleuze, cuyos referentes o por lo menos interlocutores, se acercan a Kant, Nietzsche, Freud y, en distinta medida, a Marx.

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, Paris: Les éditions de minuit, 1979, pp. 21-30.

MERLEAU-PONTY, *L'existentialisme chez Hegel*, SNS, p. 109-110.

<sup>198</sup> Obviamente esta es una entre las muchas de las definiciones de pensamiento que da nuestro autor.

MERLEAU-PONTY, *Le Philosophe et son ombre*, S, p. 202.

<sup>199</sup> Como en tantos otros casos, resulta imposible eludir, además de la Gestalt, la influencia platónica, siendo aquí la composición del mundo presente en el *Timeo* (69c-92c) y la relevancia del tercer momento (logos) en la composición del mismo, que sucede mediante una mezcla de lo limitado y lo ilimitado, la más destacada. La diferencia más importante con las tesis merleau-pontianas se encuentra del lado de la génesis, si para Platón su composición se produce derivativamente a partir de su concepción como forma y límite de lo indeterminado, para Merleau-Ponty dicha diferencia es precisamente de facto matizada por su ansiada síntesis o mejor, superación de la dualidad de lo empírico y lo trascendental.

PLATÓN, *Timeo*, 69c-92c.

límite móvil, poroso y variable establecido entre ambos.<sup>200</sup> Esta concepción holística y de aires un tanto hegelianos tiene la ventaja de si no suprimir, al menos, atenuar el peso de una voluntad tan radical como la de los fenomenólogos en lo que concierne a su búsqueda por la percepción pura, puesto que algún modo sólo puede estarse seguro de esa globalidad, sea en forma de mundo o de existencia humana. Es cierto que, estrictamente hablando, no hay aminoración posible en el ambicioso anhelo que resuelva la cuestión de esa indagación por la percepción absoluta por lo que de universal e intempestivo tiene. Sin embargo, dicha concepción totalitaria de Merleau-Ponty permite una depreciación en las capacidades o competencias del conocimiento —que no de este mismo—, liberando así la filosofía de un prejuicio positivo en favor de sus aspectos enunciativos, descriptivos o, directamente, creativos.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> El conjunto estructurado (*ensemble structuré*) como respuesta asimilatoria de una situación particular de *La Structure du Comportement* es, tal y como señala Descombes, el predecesor directo de esta concepción romántica del todo superior a la mera adición de sus partes. De hecho, el comportamiento es aquello que encontramos en el límite de las llamadas reacciones inferiores o motrices a estímulos exteriores y las superiores independientes de todo fenómeno físico y cercanas a la conciencia que opera dialécticamente con la naturaleza y el mundo.

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, Paris: Les éditions de minuit, 1979, pp. 73-74.

MERLEAU-PONTY, *SC*, pp. 102, 136, 174.

<sup>201</sup> Por ejemplo, cuando afirma en una reflexión acerca del sentido de la historia del prefacio de *Signes* que: *Mais s'il y a des interrogations totales, la réponse, dans sa positivité ne peut l'être* afianzando esa ruptura de la relación conocimiento-positividad. En todo caso, la emersión de esta relación sincrética entre lo determinado y lo indeterminado bebe de una figura visual como es la de la aparición de una forma cualquiera, de un perfil o de una simple línea, que divide, por confrontación y permeable imbricación, tanto como paradójicamente unifica ambos aspectos. Parte de la manifiesta caracterización visual del pensamiento merleau-pontiano se explica de hecho por esta concepción uni-dual, casi bi-dimensional, ambigua y heterogénea, del conjunto pensamiento que se forjó en una imagen anterior. Se trata de la concepción según la cual sendas determinaciones significativas se constituyen desde su dimensión visual como *el sistema muro blanco-agujero negro* del que también pende la primera definición de percepción. Recordemos la definición de percepción que nuestro autor utiliza mediante el recurso visual y la analogía entre forma y sentido: *Mais il reste à se demander pourquoi on se croit, autorisé en droit à distinguer dans l'expérience perceptive une couche d'« impressions ». Soit une tache blanche sur un fond homogène. Tous les points de la tache ont en commun une certaine « fonction » qui fait d'eux une « figure ». La couleur de la figure est plus dense et comme plus résistante que celle du fond ; les bords de la tache blanche lui « appartiennent » et ne sont pas solidaires du fond pourtant contigu ; la tache paraît posée sur le fond et ne l'interrompt pas. Chaque partie annonce plus qu'elle ne contient et cette perception élémentaire est donc déjà chargée d'un sens.* (PHP, p. 9) Así, la distribución —bicolor— del pensamiento del primer Merleau-Ponty según la cual lo determinado se expresa y manifiesta mediante puntos, manchas, formas en el muro o fondo de indeterminación, revela la influencia o pertenencia a un pensamiento plenamente dualista de cuño cartesiano que aún se manifestaba entonces. De algún modo esa mancha sobre el fondo que constituía en esa primera etapa la idea de determinación y por lo tanto, la indeterminación supone el correlato de la fundamentación del saber basada en la interrogación del qué es lo que son las cosas. Es decir que establecer el qué como determinación esencial del pensamiento es una forma de arañarle saber a lo indeterminado, de ir ganándole terreno a ese fondo neutro imponiéndole una forma y de algún modo también de reconocerle de antemano una serie de potencias y capacidades apodícticamente.

DELEUZE, G., PARNET, C. *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1996, p. 57.

MERLEAU-PONTY, *Préface à Signes, S*, p. 11, PHP, p. 9.



## La pregunta por el qué

De este modo la ruptura ontológica y epistémica del segundo Merleau-Ponty puede explicarse igualmente, en función de los cambios que suceden en torno a la pregunta por el qué. Es decir, en torno las variaciones de aquel pensamiento que se cuestiona sobre la verdad de lo que son las cosas, la realidad o el hombre bajo el perfil de la determinación-indeterminación. Recordemos que fruto de las distintas reducciones que lleva a cabo el pensamiento de nuestro autor, el mundo, el afuera o lo sensible ya no aparece como una suma de positividad sino, al contrario, como un fondo de indeterminación sobre el que enfrentar las determinaciones del sujeto. Pero a pesar de esta transmutación, el par determinación-indeterminación sigue comportando o imponiendo una estructuración cognoscitiva muy específica que trataremos de analizar aquí.

Es decir que desde esta concepción, los problemas se disponen según la tipología de la idea-límite de tipo kantiano: *¿qué es la percepción? ¿Qué es ver? ¿Qué es el ser del hombre? ¿Qué puede saberse?*<sup>202</sup> Preguntas que a pesar de estar sumidas en el mundo sensible, bajo el dominio de hechos fenoménicos y en perpetuo movimiento mantienen e una estructura tan tradicional, como frontal.<sup>203</sup> Y es que el planteamiento de tales cuestiones, siguiendo esa estructura, implica de forma inherente una esquematización previa de su respuesta que queda moldeada bajo la forma enunciativa: la percepción es X, la visión es X, el ser del hombre es X. Una imantación de todas las respuestas o interpretaciones al respecto según una dinámica que condiciona fuertemente aquello que puede decirse o pensarse, y finalmente, aquello que es.

Estructuras pues en las que —como no ha dejado de denunciar Deleuze— el ser de las cosas y aquél del hombre queda atrapado en una inmovilidad predicativa de la que poco a poco se hará consciente nuestro autor. Una inmovilidad que se sincroniza con una organización sintáctica del lenguaje igualmente estática, pero también del pensamiento básicamente contintal, y específicamente francés, en el cual el sujeto pasivo y enclaustrado en una posición inerte relega la movilidad que le es propia al redimido verbo.<sup>204</sup> Efecto el de esa inmovilidad que se manifiesta en las primeras obras

---

<sup>202</sup> Es decir, según el modelo de las preguntas kantianas: *¿qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar?*

<sup>203</sup> Ver, por ejemplo, que aún en las primeras páginas de *Le visible et l'invisible* se plantea la definición de qué es ver en los términos aquí expuestos lo que dispone, a nuestro entender, una respuesta solidaria a las connotaciones de dicha formulación. Sin embargo, en la misma obra nuestro autor es ya consciente de ese cambio o mutación con la que debe enfrentar su conocimiento desde el qué de lo que son las cosas hacia esa anfibiología en la que también se incluye el cómo, su funcionamiento.

*La fixation des invariants idéologiques n'aurait plus pour fonction légitime de nous enfermer dans la considération du what, mais de mettre en évidence l'écart entre eux et le fonctionnement effectif, et de nous inviter à faire sortir l'expérience même de son obstiné silence...*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 70.

<sup>204</sup> Deleuze hace valer el modelo anglo-americano enfrentándolo a las características o tendencias más generales de la filosofía y la literatura francesa, fruto de un pensamiento y una escritura basados en el devenir más que en el ser, en la desterritorialización o la geografía más que en la historia, en el rizoma más que en la tradición arborescente. En suma, se trata de una reivindicación de lo múltiple frente a todo

y, por lo menos, hasta los artículos de *Sens et non sens* (1948), y que viene reforzado por el uso de una terminología manifiestamente densa, generosa en extensión y de creciente complejidad que impone una quietud, una velocidad mínima. Su recia disciplina profesoral y esa programática voluntad —la de saber— no hacen sino revelar tanto dicha heredad de la gran tradición filosófica continental como un compromiso, hasta entonces in-quebrantado, acerca del cómo en filosofía deben pensarse, enhebrarse y estructurarse los problemas, las ideas o los conceptos, en base principalmente al sentido y la coherencia.<sup>205</sup>

Esta conceptualización del sujeto que impregna el lenguaje occidental supone en todo caso, un problema onto-epistemológico para Merleau-Ponty, dada su

---

dualismo reduccionista que ha caracterizado un largo período de la filosofía continental y a la que Merleau-Ponty se acercará en sus últimas obras.

DELEUZE, G., PARNET, C. «De la supériorité de la littérature anglaise-américaine» en *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1996, pp. 47- 91.

<sup>205</sup> En el sentido deleuziano comentado, es decir, en tanto que en esa metodología de la primera etapa merleau-pontiana está implícita una verdadera imagen del pensamiento de raíces intensamente francesas o continentales. Imagen en la que destaca, por ejemplo, una estructuración de las ideas basada en grandes líneas divisorias: ser-no ser, sentido-sinsentido, visible-invisible, que según Deleuze dificultan y obstruyen el cauce del pensamiento. En cualquier caso, Deleuze ha trabajado sobre la imagen del pensamiento mayormente occidental, y de la presunta opresión que a menudo se ejerce en contra del libre pensar y la filosofía en su aspecto más radical y creador. (Ver a este respecto: *Différence et répétition, Logique du sens, Qu'est ce que la philosophie ?*, *Dialogues*)

*Je dis que l'image présupposée de la pensée ne se confond pas avec la méthode, elle est présupposée par la méthode. La méthode ne nous dit pas quelle image de la pensée se fait d'elle-même. La méthode présuppose une image de la pensée, une image implicite de la pensée. (Cinéma et Pensée) L'histoire de la philosophie a toujours été l'agent de pouvoir dans la philosophie, et même dans la pensée. Elle a joué le rôle de répressur: comment voulez vous penser sans avoir lu Platon, Kant et Heidegger (...) Une formidable école d'intimidation qui fabrique des spécialistes de la pensée, mais qui fait aussi que ceux qui restent en dehors se conforment d'autant mieux à cette spécialité dont ils se moquent. (Dialogues)*

Otro ejemplo desmitificador de tal imagen resulta el pensamiento de Kafka glosado por Bataille en referencia a esa capacidad de desmontaje: *se expresa en una suerte de desmontaje de su objeto que es, al mismo tiempo, un desarme de ella misma en tanto que máquina a desmontar objetos: Elle se dévisse, elle est le contraire d'un discours dont la cohérence est elle-même le premier objet.*

Por su lado, Merleau-Ponty mediante la reducción fenomenológica primero, y más tarde con la asunción del límite determinado/indeterminado, se afana también en una actividad de desguace de toda concepción intelectualista o empirista, manteniéndose sin embargo en el interior del cerco que dibuja la- llamémosla- coherencia intelectual. Cerco que de hecho se ha entendido desde antaño como el lugar natural del pensamiento por mor de su igualmente preconcebida necesidad de esclarecimiento, conocimiento y claridad, descartando así experiencias límites, irracionales o marginales. El problema viene tal vez cuando dichos valores canónicos configuran la filosofía a costa de la extinción o desuso de otros tan o más imprescindibles como la experimentación, la irracionalidad, la pulsión artística etc., a los que nuestro autor sí ha dejado lugar. A todo ello parece referirse Deleuze cuando afirma: *En efecto, si vemos algo que atraviesa la vida pero que repugna al pensamiento, entonces hay que forzar el pensamiento a pensar, hacerlo llegar al punto alucinatorio del pensamiento, una experimentación que violente al pensamiento.*

¿Podríamos entonces clasificar con Deleuze a Merleau-Ponty como un filósofo teórico más que como un experimentador? ¿Como un pensador bien pensante más que como un transgresor? Veremos cómo la conciencia de ese necesario desarme de las ideas y verdades recibidas conforma progresivamente la metodología merleau-pontiana, y así su presunta imagen del pensamiento, por mucho que la coherencia siga siendo el elemento rector de su proceder. Y veremos también como el aspecto creativo, interpretativo o hermenéutico conforman el último tramo de la obra merleau-pontiana encabezados principalmente por la expresión y la visión.

BATAILLE, G. *La littérature et le mal*, Paris: Gallimard, 1990, p. 191.

DELEUZE, G., PARNET, C. *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1996, pp. 18-21; 69; *Cinéma et Pensée* en *La voix de Gilles Deleuze en ligne*, Paris: Université Paris 8, Curso 67, 30/10/1984.

URL: [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id\\_rubrique=17](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=17) [Consulta: 25 enero 2015].

comprensión del ser en tanto que ser-en-el-mundo, como puro devenir dehiscente que pierde parte de su potencialidad cuantitativa y cualitativa al manifestarse a través de un lenguaje paralizante del que irá, sin embargo, deshaciéndose literal y progresivamente.<sup>206</sup> De hecho, los indicios de lo que el mismo Merleau-Ponty llama la despersonalización del sujeto como indicador de una filosofía menos subjetivista, pueden rastrearse ya en la *Phénoménologie de la perception*, formando parte de la reducción fenomenológica a la que somete su filosofía y al propio ser, y permanecen en sus últimas obras en aspectos como el rol parcialmente anónimo y pasivo del cuerpo o el ostensivo peso de la indeterminación.<sup>207</sup> Esa despersonalización que no eclipsa la pregunta por el ser, ni mucho menos por su experiencia permite por lo menos, una interrogación indirecta y menos determinada que abre espacio y posibilita la movilidad.<sup>208</sup> Es decir, que la asunción consciente de ese vocabulario más abierto, poético y ambiguo que señala un nuevo umbral en su pensamiento —al que se incorpora activamente los elementos de lo invisible, lo negativo, la visión, la expresión, etc.— no tiene implicaciones a nivel gramatical o sintáctico que mantienen su estructura tradicional (sujeto-verbo-complementos) pero sí embebe su prosa de silencios, metáforas o símbolos que permiten un cierto dinamismo, una cierta creatividad.<sup>209</sup>

Así si en el primer Merleau-Ponty el ser queda atrapado en esa inmovilidad predicativa permaneciendo como el núcleo duro de una filosofía que distribuye sus acentos en función de unas esencias desdibujadas bajo la batuta del qué. En su etapa final lo hace transmutándose en la *chair* y perdiendo además toda cualidad de origen a favor precisamente de un espacio en el que cabe la interrogación por el ser del vacío.<sup>210</sup> En cualquier caso, esta segunda ontología no aboga por orillar el ser, la *chair* o el

---

<sup>206</sup> Sin duda, Merleau-Ponty sostiene una crítica constante hacia el saber dogmático –racionalismo, filosofía de la conciencia, idealismo, etc.- que trata los objetos y los sujetos como entidades ideales, pero ello no le hace escapar, por lo menos en sus primeras obras y de manera rotunda, a la esquematización de la que damos cuenta aquí.

MERLEAU-PONTY, *PHP*, pp. 40 y siguientes.

<sup>207</sup> *Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation (...)*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 249.

<sup>208</sup> *Nous avons encore à apprendre le bon usage de cet empiètement -et notamment une philosophie d'autant moins liée par les responsabilités politiques qu'elle a les siennes, d'autant plus libre d'entrer partout qu'elle ne substitue à personne, qu'elle ne joue pas aux passions, à la politique, à la vie, qu'elle ne les refait pas dans l'imaginaire, mais dévoile précisément l'Être que nous habitons.*

MERLEAU-PONTY, *Préface à Signes*, S, p. 20.

<sup>209</sup> La búsqueda de la esencialidad del ser, de su experiencia fructifica gracias a un proceso de vaciado ontológico y lingüístico: *Telle serait la description de l'Être à laquelle nous serions conduits si nous voulions vraiment retrouver la zone pré-réflexive de l'ouverture à l'Être. Et pour que cette ouverture ait lieu, pour que décidément nous sortions de nos pensées, pour que rien ne s'interpose entre nous et lui, il faudrait corrélativement vider l'Être-sujet de tous les fantômes dont la philosophie l'a encombré.* (VI, p. 76).

Recordemos por otro lado, que ese aspecto creativo surge como consecuencia de esa nueva ontología en la que el objeto no puede desenmascarse de un modo frontal o directo siendo necesaria una aproximación indirecta y creativa. Retomamos una cita anterior: *Une conscience poétique reconnaît qu'elle ne possède pas totalement son objet, qu'elle ne peut le comprendre que par une véritable création, et qu'elle crée la clarté, par une opération non pas déductive, mais créatrice. La conscience poétique, dépassée par son objet, doit se ressaisir, mais sans jamais pouvoir se séparer de son histoire. Il y a un acte de foi dans la rencontre de la passivité et de la spontanéité, dont l'effort de l'art est le meilleur « document ». Il est à la recherche d'une Raison qui ne soit pas prose, d'une poésie qui ne soit pas irrationnelle.* (NAT, pp. 75-76).

MERLEAU-PONTY, VI, p. 76, NAT, pp. 75-76.

<sup>210</sup> LEFORT, C. *Sur une colonne absente*, Paris: Gallimard, 1978, pp. 130-132.

cuerpo como sí hará la generación contemporánea y posterior encabezada por Foucault, sino que al contrario lo concibe como un ente irrenunciable al que es menester dar voz. A pesar de definirse como un ente vacío, el ser merleau-pontiano no abandona su rol central por ser el enlace con esa experiencia primigenia que busca expresarse.<sup>211</sup>

Sea como fuere, tanto la distribución pensable-impensable, en tanto que asunción creativa de la paradoja del pensamiento, así como la ignorancia innata del hombre respecto de la *verdad* de las cosas, o aun la inclusión del silencio como alcance propio de un pensamiento son claramente suscritos por el último Merleau-Ponty, o en términos cronológicos, a partir de los años 1950.<sup>212</sup> Pero eso no es óbice para que su empuje parezca seguir siendo el de una sincera necesidad por establecer el qué de lo que son los objetos, del mundo y del propio ser, aunque sea cada vez más como límite de la función que establece su pensamiento. Empuje que, por otra parte, parece fruto de esa inercia filosófica que le atraviesa por entero y que mantendrá, a pesar de su *transformación ontológica* como elemento distintivo de su trabajo.<sup>213</sup> En la persistencia de la noción de ser que sufre sin duda importantes modificaciones, y en la subsistencia del error —es decir, de la verdad como medida de legitimidad filosófica— encontramos dos de los signos originarios que, prorrogados, impregnarán esa segunda ontología aunque sea de un modo indirecto, o bien, como pálido recuerdo de la solidez de una disposición anterior.<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> *Le temps des philosophes est plutôt* (dirá en referencia a los griegos) *une puissance que ne détruit l'être que pour le recréer, une scintillation de l'être, une poussée ininterrompue qui ajoute à l'être à l'être et imite de son mieux l'immuable.* (P2, p. 206) Sobre el ser como ente henchido de vacío: *Soit le ceci qui est sous mes yeux, et qui paraît obstruer de sa masse le vide que je suis.* (VI, p. 78)

MERLEAU-PONTY, *Les Philosophes célèbres*, P2, p. 206, VI, p. 78.

<sup>212</sup> *Nous nous sommes donc demandées si une philosophie du négatif ne nous restituerait pas l'être brut de l'irréfléchi sans compromettre notre pouvoir de réflexion: une subjectivité qui n'est rien est à la fois en présence immédiate de l'être ou au contact du monde, et aussi près de soi qu'on voudra, puisque aucune opacité en elle ne saurait la séparer d'elle même. Pourtant, cette analytique de l'être et du néant (...) les oppose absolument, elle les définit comme exclusifs l'un de l'autre, (...) tout alternatifs qu'ils soient, ils composent ensemble un seul univers de pensée, puisque chacun d'eux n'est que son recule devant l'autre.* (VI, p. 103). Vemos de una vez aquí la unión holística del pensamiento, la perseverancia de la idea aunque sea mediante el terne intento de su comprensión, del ser, así como su identificación con el pensamiento en el sentido de objeto o constitución de su principal objetivo.

Acerca del silencio que le es propio, o debería, a la filosofía, afirma por su parte: *Le philosophe parle, mais c'est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable: il devrait se taire, coïncider en silence et rejoindre dans l'Être une philosophie qui est déjà faite.* (VI, p. 164)

Y en general, a propósito del parcial abandono o al menos, del cuestionamiento de dicha imagen de pensamiento por parte de Merleau-Ponty, encontramos buen ejemplo de ello, en el primer párrafo de *Éloge de la philosophie* que, como es notorio, fue la lección inaugural tras su nombramiento como profesor el 15 de enero de 1953 en el Collège de France, y en la que se refiere a la tarea filosófica como pura investigación. *Ce qui fait le philosophe, c'est le mouvement qui reconduit sans cesse du savoir à l'ignorance, de l'ignorance au savoir, et une sorte de repos dans ce mouvement.* De ahí que hoy en día pueda encontrarse grabada en sus muros la cita que ha devenido el lema de esa misma institución: *L'enseignement, non pas de vérités acquises, mais de l'idée d'une pensée libre.* (EP)

MERLEAU-PONTY, EP, p. 11, VI, p. 103, 164.

<sup>213</sup> Según expresión de Lefort hoy ya amplia y oficialmente reconocida.

<sup>214</sup> A modo de ejemplo y volviendo al texto anterior, ya en *Éloge de la philosophie* se percibe una noción de hombre más aligerada en términos ontológicos, tendencia que irá afianzándose con el correr de los años pero que, como decíamos, no llegará a desaparecer.

## La pregunta por el cómo

La incorporación progresiva de la pregunta por el cómo pueden darse la percepción, la visión, el saber, etc. más propia del segundo Merleau-Ponty,<sup>215</sup> anticipa y prefigura el desinterés total que las siguientes generaciones tendrán respecto a la pregunta por el qué.<sup>216</sup> De ese modo, y como ocurrirá con Foucault más adelante, Merleau-Ponty adoptará una metodología atenta a la trazabilidad histórico-filosófica de los enunciados positivos de la ciencia y de la filosofía principalmente. Recordemos en ese sentido que tanto en *La structure du comportement*, como en la *Phénoménologie de la perception*, en las *Causeries*, *Les aventures de la dialectique* o en *Signes*, además de en las obras póstumas *L'Œil et l'Esprit* y *Le visible et l'invisible* encontramos una aferrada crítica hacia diversas disciplinas científicas, así como a las principales ramas de la filosofía en la que se distingue un mismo proceder revisionista.

Este proceder responde, además, a la interrogación por si la ciencia puede efectivamente dar una representación del mundo que sea total o completa y, por lo tanto, si ostenta el derecho de invalidar otros tipos de investigaciones o experiencias

---

*On n'explique rien par l'homme, puis qu'il n'est pas une force, mais une faiblesse au cœur de l'être, un facteur cosmologique, mais le lieu où tous les facteurs cosmologiques, par une mutation qui n'est jamais finie, changent de sens et devient histoire.*

MERLEAU-PONTY, *EP*, p. 52.

<sup>215</sup> Bimbenet y Dosse destacan el rol decisivo de la filosofía merleau-pontiana como ese pensamiento-bisagra entre el humanismo, la filosofía trascendental y el posterior estructuralismo, que tuvo además como uno de sus rasgos más declarados y netamente históricos, la voluntad de sintetizar lo irracional o lo negativo con la incorporación de los filósofos de la sospecha, más allá de las obvias influencias de las 3 H (Heidegger, Hegel y Husserl).

BIMBENET, É. *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris: Vrin, 2011, pp. 18, 21.

DOSSE, F. *Histoire du structuralisme*, Paris: Le livre de poche, 1995, p. 58.

<sup>216</sup> Así por ejemplo, Roland Barthes señala en su artículo sobre la escritura kafkiana, *La réponse de Kafka*, y de la interpretación que de ella hizo Marthe Robert, el cambio que del estéril *por qué* al fértil *cómo* se produce en el seno de la escritura literaria. Y siendo la filosofía como es, una de las disciplinas que participa de la escritura, se ve naturalmente concernida en algunas de las características y dinámicas que esta segunda impone.

Podría argumentarse en contra de esto último que la filosofía se debe a un principio si no escolar o doctrinal, al menos indagatorio o exhortador por el cual su propia dinámica, su natural empuje no puede describirse como completamente des-intencional o espontáneo. Podría decirse en ese sentido también, que ese límite intencional, en tanto que una suerte de revestimiento de la filosofía, supone una notable diferencia con la literatura como escritura des-intencional por excelencia. Pero a pesar de ello, y dado que la escrituralización de la disciplina filosófica representa, nos parece sólo una fracción de la misma, no puede afirmarse de forma categórica que lo que pueda decirse de la escritura pueda referirse inherentemente a la filosofía. Lo que sí parece poder afirmarse con menos margen de error es el carácter fáctico, la condición estrictamente dehiscente del hecho —que no de la consecuencia u objeto— del escribir, y así también del hecho de escribir filosofía. No únicamente porque su proceder concentra toda su fuerza en ese gesto intrascendente, pero además porque la filosofía se mantiene fiel a un sólo voto, a saber, el respeto y la consideración por la naturaleza oscilativa, dinámica, imprevisibles del pensamiento. En todo caso, trataremos de establecer dicho límite de la mano de nuestro autor.

BARTHES, R. *La réponse de Kafka, Essais Critiques I*, Paris: Seuil, 1964, pp. 138-146.

paralelas.<sup>217</sup> Desde ese interrogante, Merleau-Ponty desarrolla su actividad filosófica enfocándola hacia ese uso acrítico de los términos e ideas principalmente científicas que conforman la noción de hombre desde sus distintas disciplinas, no para establecer una teorización negativa a partir de la revisión de esos saberes científicos, sino como base sobre la cual empezar a desplegar su pensamiento.<sup>218</sup>

Decíamos que esa tarea crítica se legitima, en gran medida, en la denuncia de la imposición irreflexiva que en filosofía desarrollan principalmente el modelo empirista, objetivista o intelectualista, y así del conjunto de verdades implícitas que ellas suscitan, incluyendo una concepción implícita del ser del hombre. Esta metodología se desarrolla mediante la interrogación filosófica o dialéctica de sus verdades y contradicciones, desde un punto de vista interno o simbólico, de corte metafísico-ontológico para hacer emerger el esqueleto cognoscitivo de tal pensamiento, su *modus operandi*. Es decir, que opera con el re-pliegue de sus propias verdades, a través de la interrogación sostenida de sus mismas afirmaciones operando una particular reducción fenomenológica.<sup>219</sup> Y en esa indagación por el mecanismo interno de cada filosofía Merleau-Ponty no rompe radicalmente con ellos, sino que cultiva una superación por imbricación de los mismos, lo que nutre ese carácter contradictorio y ambivalente que le es tan propio.<sup>220</sup> Se trata de su particular reducción fenomenológica en la que el *eidos* filosófico no se ilustra mediante la contextualización social o personal del filósofo por la que un pensamiento sería el producto más o menos natural del mismo, sino por un desenmascaramiento.<sup>221</sup>

Este proceder de tipo crítico-mayéutico cuyo origen nace en es pregunta por el cómo, abriendo la interrogación hacia el origen de un argumento o idea; sirve además a Merleau-Ponty, para revelar algunos prejuicios que abocan al hombre a un conocimiento altivo y alejado de su dimensión concreta. Asimismo la aplicación de una metodología crítico-revisionista como la suya pone de relieve el aspecto totalitario del ser, y de algún modo, de su saber; lo que constituye un nexo de unión entre la Gestalt, el formalismo y el estructuralismo. La totalidad emerge entonces como efecto de la reconstitución ontológica que producen los cursos sobre la naturaleza y que reconducen la comprensión de la vida como un todo o una forma indisociable de su entorno. Totalidad que bebe igualmente del isomorfismo de Koffka y que se concreta en la idea estructuralista de una configuración exterior que, como las categorías kantianas impregnan simbólicamente la subjetividad trascendental.<sup>222</sup> E integridad, al fin y al

---

<sup>217</sup> MERLEAU-PONTY, CS, pp. 3-5, *Einstein et la crise de la raison*, S, pp. 242-249.

<sup>218</sup> Recordemos que en su célebre prólogo de *La Structure du comportement*, Whalzens señala este proceder como una de las características mayores del pensamiento merleau-pontiano.

MERLEAU-PONTY, *Le monde perçu et le monde de la science*, SC, p. XV.

<sup>219</sup> BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*, P. U. F., Les études philosophiques 2001/2 - n° 57, p. 153.

<sup>220</sup> DE SAINT-AUBERT, E. *Vers une ontologie indirecte*, Paris: Vrin, 2006, p. 255.

<sup>221</sup> *Ce qu'on oppose à l'étude interne des philosophies, ce n'est jamais l'explication socio-historique, c'est toujours une autre philosophie cachée en elle.*

MERLEAU-PONTY, *Partout et nulle part*, S, p. 162.

<sup>222</sup> Como explica García del Pozo tal proceder arqueológico actúa desde la exterioridad de los hechos, signos o vínculos parentales, esto es, en la potenciación de su carácter funcional dentro de una red distributiva, y no como resultado o efecto de una personalidad, conciencia o pensamiento.

*El arqueólogo, como el estructuralista, investiga el lenguaje de los signos desde la exterioridad, y en cuanto entiende el signo desde la exterioridad se plantea los discursos que han sido dichos por el hombre, no desde la conciencia sino en tanto que prácticas, es decir, teniendo en cuenta los determinismos impensados que también los constituyen.*

cabo, que se ocupará de enfrentar de nuevo a Merleau-Ponty con la paradoja primigenia de la percepción y de todo saber; al incitarle a moverse desde la interioridad del pensamiento filosófico y la experiencia a la exterioridad que supone el mundo.

Pero por otro lado, este proceder revisionista, y prácticamente arqueológico, que opera como una contra-memoria de los saberes del hombre, con la clara voluntad de poner de relevancia los sentidos tácitos y acrílicos que lo pueblan, puede inducir fácilmente a un error. Un error que identifique ese origen natural con una fundamentación incontestable de todo saber o verdad. Un error fácilmente atribuible a nuestro autor en la medida que puede afirmarse que, en ese primer periodo de la obra merleau-pontiana, la percepción y el cuerpo gozaban de una legitimidad originaria que les concedía una superioridad epistemológica y ontológica frente a otros saberes. En ese sentido nuestro autor buscaba la restitución al plano del conocimiento, de la experiencia perceptiva y de la del cuerpo, no solo en virtud de su condición originaria sino además, de su capacidad de apertura y realización.<sup>223</sup> Su tentativa se enmarcaba pues en la reafirmación que por derecho propio gozaba el pensamiento encarnado, es decir, esa experiencia perceptiva en el marco del saber humano en base a su dimensión universal y a su vez particular.<sup>224</sup>

---

Merleau-Ponty se aleja progresivamente del tratamiento de las esencias para navegar entre la literalidad del sentido isomórfico de Koffka y, a su vez, fomentar un conocimiento topológico del ser de matiz estructuralista, a partir de nociones como el *empiètement*, la *chair*, el *quiasme*, en las que *los lugares predominan sobre aquellos que los ocupan*.

DELEUZE, G. *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, CHÂTELET, F. *Histoire de la philosophie VIII*. Paris: Le XXe siècle, Hachette, 1973. URL: [http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com\\_content&task=view&id=36&Itemid=1](http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=1) [Consulta: 25 enero 2015].

GARCÍA DEL POZO, R. *El signo y el pensamiento del exterior en una arqueología del conocimiento*, *Thémata: Revista de Filosofía*, nº 4, 1987, p. 42.

<sup>223</sup> Hasta los tiempos de la *Phénoménologie de la perception* la condición originaria es asociada y aún así sólo parcialmente, con la experiencia perceptiva: *Le cartésianisme comme le kantisme aurait pleinement vu le problème de la perception qui consiste en ce qu'elle est une connaissance originnaire*. (PHP, p. 53) *La perception s'ouvre sur des choses. Cela veut dire qu'elle s'oriente comme vers sa fin vers une vérité en soi où se trouve la raison de toutes les apparences*. (PHP, p. 66) De ahí que pueda decirse que por lo menos en su aspecto más general, la experiencia perceptiva repite el modelo originario del que hablaba Deleuze: *Le recommencement français, c'est la table rase, la recherche d'une première certitude comme point d'origine, toujours le point ferme*. No obstante, ese saber originario al que refiere Merleau-Ponty no es ni siquiera en esos tiempos, un conocimiento inmediato sino ambiguo y opaco que fuerza una tarea interpretativa, revisionista y/o arqueológica: *Rien n'est plus difficile que de savoir au juste ce que nous voyons. « Il y a dans l'intuition naturelle une sorte de « cryptomécanisme » que nous devons briser pour parvenir à l'être phénoménal » ou encore une dialectique par laquelle la perception se dissimule à elle-même*. (PHP, p. 71)

DELEUZE, G., PARNET, C. *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1996, p. 50.

MERLEAU-PONTY, PHP, p. 53, 66, 71.

<sup>224</sup> Señala Lefort la denuncia que Merleau-Ponty realiza en el *Avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception*, a un saber que, como la fenomenología de Husserl, busca ingenuamente el conocimiento primitivo o de las esencias o, al menos, la posibilidad misma de alcanzarlo. Ingenuidad o empresa que, sin embargo, recorre entera su propia trayectoria filosófica, aunque sea de manera indirecta y bajo el paraguas de la ambigüedad.

En todo caso, nos vemos en la tesitura de puntualizar una afirmación, la del carácter universal de la percepción, tan cierta como cambiante, síntoma inequívoco del desplazamiento de un pensamiento que trata de acoger en su seno la propia veleidat y el movimiento como verdaderos constituyentes de su obra. La ambigüedad se cierne aquí en torno la inviable universalización de la percepción, no únicamente como antaño, por una mala comprensión de la textura de la misma con base en su dimensión objetivadora, o

Empero, como bien señala De Saint-Aubert, la noción de origen acarrea demasiadas reminiscencias de tipo retrospectivo como para mantenerla más allá de los años 1950, cuando Merleau-Ponty decide descartar la obra conocida entonces bajo el nombre de *l'Origine de la vérité*.<sup>225</sup> La transmutación que provocó el giro ontológico del autor y el desarrollo consecuente de la noción de *chair/nature*, además de la aplicación misma de ese proceder mayéutico-revisionista, puso en evidencia la incapacidad y la desintegración de la idea de origen o de esencia como ideas legitimadoras de una presunta verdad.

*L'«originnaire» n'est pas un seul type, il n'est pas tout derrière nous; la restitution du passé vrai, de la préexistence n'est pas toute la philosophie; le vécu n'est pas plat, sans profondeur, sans dimension, ce n'est pas une couche opaque avec laquelle nous aurions à nous confondre; l'appel à l'originnaire va dans plusieurs directions: l'originnaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette no-coïncidence, cette différenciation.*<sup>226</sup>

Es bajo ese nuevo estatus que dicho proceder pierde esa capacidad de remontar hacia el origen esencial *para exhumar su estrato perceptivo* visto que simplemente no hay manto que exhumar.<sup>227</sup> Y sin embargo, eso no implica el abandono de dicha metodología por parte de nuestro autor que sigue reconociéndoles una pujanza capaz de revelar y desbrozar aún estratos si no originales, al menos originarios de mistificaciones posteriores. De manera que en su segundo periodo este proceder sirve para señalar el entramado de nuestra experiencia que se sostiene necesaria e igualmente en una serie de idealidades u objetivaciones que nos preceden y nos habitan. Ese será entonces el nuevo origen hacia el que dirigir esa práctica revisionista que de algún modo, construirá inherentemente un nuevo armazón. Un armazón debajo del cual se encuentra una organicidad del pensamiento y por lo tanto, una experiencia límite del pensamiento.<sup>228</sup>

---

incluso, bajo el esquema de la representatividad. Se trata ahora, y nos situamos en el año 1952, de la conciencia de una percepción libre, alejada y hostil a toda estructuración o transcripción, especialmente al terreno de la escritura filosófica o científica.

LEFORT, C. *Sur une colonne absente*, Paris: Gallimard, 1978, p. 116.

MERLEAU-PONTY, *Langage indirect et voix du silence*, S, p. 49- 104.

<sup>225</sup> Recordemos que conocemos la existencia de la obra *l'Origine de la vérité* gracias a una nota que nuestro autor mandó a Martial Gueroult con motivo de su ingreso en el Collège de France, antes pues del 1952. La obra coetánea de *La prose du monde* o *Introduction à la prose du monde* cuyo inicio se sitúa en 1945 y que tampoco fue publicada en vida del autor tenía por objeto principal *fundar sobre el descubrimiento del cuerpo como cuerpo activo y fuerza simbólica una teoría concreta del espíritu que nos lo mostrará en una relación de intercambio con los instrumentos que él se da*.

DE SAINT AUBERT, E. *Vers une ontologie indirecte*, Paris: Vrin, 2006, pp. 194- 195.

LEFORT, C. *Avertissement* en MERLEAU-PONTY, *PM*.

<sup>226</sup> En esta misma línea: *Ce que nous proposons là et opposons à la recherche de l'essence n'est pas le retour à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant, la recherche d'une intégrité originelle, d'un secret perdu et à retrouver, qui annulerait nos questions et même mettrait en accusation notre langage.* (VI, p. 160)

MERLEAU-PONTY, *VI*, pp. 160, 163.

<sup>227</sup> Bech afirma en ese sentido, que la metodología arqueológica se prolonga solamente hasta la *Phénoménologie de la perception* más allá de la cual y gracias a la irrupción de ese pensamiento de no-coincidencia, nuestro autor la concibe como una ilusión y deja por lo tanto de utilizarla.

BECH, J. M. *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 16.

<sup>228</sup> *Les systèmes dont différentes tentatives de l'imagination philosophique pour se donner des idoles, des représentations maniables du phénomène de vérité.*



Es decir que si bien ese proceder no revelará una condición original y verdadera sí podrá dibujar la urdimbre de mistificaciones que lo embrolla en cuyo origen encontramos no una verdad, pero sí la experiencia pura e indeterminada de la *chair*.

## La metodología merleau-pontiana y su aplicación

De cualquier modo, y por muy precaria que ésta sea, la operación que desde el seno mismo de esas disciplinas utiliza sus propios conceptos y verdades enfocados ahora a revocar su ontología y a alterar su trayectoria cognitiva desde el interior, es característica de la filosofía merleau-pontiana. Sus fuerzas se concentran en evitar una saturación del mundo sensible o de la idea de hombre, para no emborronar ese tejido que es la experiencia. Dado que la filosofía según Merleau-Ponty procede específicamente por una laminación de los planos de sentido presentes en toda obra o experiencia, como un metalenguaje que, versado no tanto sobre sí mismo, pero sí sobre aquello que se dice y no se dice de un hecho o de una experiencia, sea ésta cristalizada o no en una obra escrita.<sup>229</sup> Es decir que acerca de un material humano cualquiera, el filósofo podrá atender no sólo a lo que se afirma o se omite en él, sino que tratará además de comprender la coagulación de un sentido implícito o, asimismo, atisbar las relaciones e interferencias entre esa experiencia expresiva e histórica, orgánica y sensible del hombre alejándose —eso sí— de implicaciones o determinaciones de orden puramente biográfico.<sup>230</sup> Y en ello no debemos ver un juego de comparaciones lingüísticas entre sendas obras o de simples traducciones de uno a otro universo. Porque la suya no es una concepción utilitarista del hombre como objeto de conocimiento, sino más bien una posición que, sin ser en absoluto humanista, se identifica intrínsecamente con lo (inter)subjetivo; esto es, para con el hombre en tanto que sujeto de reconocimiento desde esa mismidad interior que los une sin por ello unificarlos, como reflejo del misterio de lo sensible.<sup>231</sup> Se trata más bien de encontrar, en el ocurrir de una forma de experiencia o de una expresión humana, el momento en el que *le sens prend possession de lui-même*.<sup>232</sup> Abriéndose así una perspectiva en la que vemos tanto el trazado histórico de una realidad como la conformación de sus accidentes y transformaciones sucesivas.

---

MERLEAU-PONTY, *Titres et travaux. Projet d'enseignement*, P2, p. 17.

<sup>229</sup> *Ce que nous appelons à bon droit notre vérité, nous ne le contemplons jamais que dans un contexte de symboles qui datent notre savoir.*

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p. 52.

<sup>230</sup> *L'histoire n'est faite ni par les idées seules, ni par des intérêts connus pour tels, mais par des intérêts déguisés en idées, par des idées tombées à l'état de soucis et d'angoisses vagues dans les va-et-vient confus de l'existence.*

MERLEAU-PONTY, *Autour du marxisme*, SNS, p. 196.

<sup>231</sup> Merleau-Ponty define la humanidad de hecho, como el simple reconocimiento del hombre por el hombre, sin por ello invocar una serie de aspectos positivos o naturales universales como pretende el humanismo más canónico. *Mais on niera difficilement que, tant que cet appareil sera en place et tant que le prolétariat sera prolétariat, l'humanité comme reconnaissance de l'homme par l'homme reste un rêve ou une mystification.*

MERLEAU-PONTY, *HT*, p. 167.

<sup>232</sup> MERLEAU-PONTY, *EP*, p. 67.

En términos de verdad, habíamos dicho que dicha metodología filosófica se aplica de manera específica, remontando dialécticamente el curso de las ideas, conceptos y certezas adquiridos hasta el origen constitutivo de las mismas bajo un proceder prácticamente mayéutico.<sup>233</sup> Deviene por ello una suerte de reducción al absurdo en la que dichas verdades son de algún modo desenmascaradas genealógicamente como puras decisiones, voluntades o accidentes, tal y como si se tratara del juego por el que la repetición infinita de una palabra consigue deshacer, en una suerte de saciedad semántica, las redes que le unen a todo sentido y delatan sin resistencia alguna la arbitrariedad del signo, y aquí también la de tantas verdades.<sup>234</sup> Sin embargo, la descripción del proceder merleau-pontiano en términos mayéuticos tiene la ventaja –respecto al arqueológico– de apresar igualmente esa serie de devaneos históricos que le ocurren a un concepto o teoría respetando a su vez, el carácter naciente, generatriz u ontogénico de lo sensible en tanto que fenómeno dehiscente.<sup>235</sup> Es por ello que la necesidad de una acción mayéutico-interpretativa que pueda reseguir, en el momento naciente y no a posteriori, esa sinuosa condensación de ideas sobre la historia resulta ser, más que ninguna otra cosa, una consecuencia necesaria de esta *fenomenologización* de la vida propia de nuestro autor.

Esta tendencia procesual, sea aquí en su versión primigenia y arqueológica o ulterior y mayéutica, se inaugura, en cualquier caso, con *La structure du comportement*, primera tesis de Merleau-Ponty publicada en 1942, en la que se rastrea genealógicamente la intencionalidad u ontología rectora pero encubierta bajo una serie de objetivaciones. Así, la crítica merleau-pontiana deshace el presupuesto mayor de la filosofía *behaviorista*, según el cual el hombre vive en función del estímulo continuado que le provoca el medio. Lo que a su vez supone una traslación vulgarizada al dominio de la psicología del mismo prejuicio fisiológico lo que muestra, más allá del carácter atomista o mecanicista del hombre, ese particular trasfondo epistemológico, antropológico y ontológico.<sup>236</sup> Y transversalmente, como línea de horizonte, la

---

<sup>233</sup> *Pour cela, Merleau-Ponty se rapproche d'une compréhension de la philosophie comme l'entendait Socrate, le patron des philosophes. Rappelons-nous que la philosophie socratique consistait à faire accoucher les esprits des gens avec lesquels Socrate dialoguait. Or, les derniers livres de Merleau-Ponty ouvrent en ce sens : ils essaient de nous faire vivre l'expérience maïeutique de l'éveil.*

LESSARD, M. *Le silence et la vie du langage chez Merleau-Ponty*, Phares, volumen 3, 2003, URL: <http://revuephares.com/wpcontent/uploads/2013/08/Phares-int%C3%A9rieur-vol-3.pdf> [Consulta: 25 enero 2015], p 73.

<sup>234</sup> *Nos convictions se fondent moins sur des valeurs ou des vérités aperçues que sur les vices ou les erreurs de celles dont nous ne voulons pas. Nous aimons peu de choses, si nous en détestons beaucoup. Notre pensée est une pensée en retraite ou en repli. Chacun expie sa jeunesse. (...) Passé un certain point de tension, les idées cessent de proliférer et de vivre, elles tombent au rang de justifications et de prétextes, ce sont des reliques, des points d'honneur, et ce qu'on appelle pompeusement le mouvement des idées se réduit à la somme de nos nostalgies, de nos rancunes, de nos timidités, de nos phobies. (EP)* MERLEAU-PONTY, *EP*, pp. 49- 50, S, p. 199.

<sup>235</sup> Al respecto de este carácter mayéutico en Merleau-Ponty y de las relaciones con la Gestalt Mikkel afirma que resumen de hecho, el grueso de la empresa fenomenológica de nuestro autor.

TIN, Mikkel B. *Prégnance et naissance dans la phénoménologie génétique de Merleau-Ponty* en NOVOTNÝ, K., RODRIGO, P., etc. *Corporeity and affectivity: Dedicated to Merleau-Ponty*, Leiden, Boston: London, 2014, pp. 261- 263.

<sup>236</sup> Cornu especifica la existencia de estos tres registros: el dominio epistemológico relativo a las condiciones originales de un conocimiento adecuado a lo viviente; el antropológico como aquél que unifica esa dimensión viviente con la humana, y finalmente el ontológico, como aquél que repite los presupuestos metafísicos clásicos de la historia de la filosofía. Veremos más adelante que a esta lista deberá añadirse la dimensión etológica de lo humano. En todo caso, *La structure du comportement* es

conciencia de una imposibilidad relativa a la neutralidad cognoscitiva de la que se desprenderá progresivamente un proceder negativo e indirecto.

Es ya en *Éloge de la philosophie* (1953) en la que se desarrolla no sólo una revisión de la tarea filosofía y de sus relaciones con la historia, como una formulación de esa transición ontológica y epistemológica decisiva en el pensamiento del segundo Merleau-Ponty. Y sobre todo, es en *Les aventures de la dialectique* (1955) en donde encontramos una serie de casos que ejemplifican de forma nítida tanto la revisión de la génesis de la historia, como el desarrollo mismo de tal heurística o, en su envés, la denuncia de un modelo ontológico e ideológico previo como justificación teleológica de una filosofía particular.<sup>237</sup> En esta última obra, creada al abrigo de la tormentosa relación con Sartre y de *Les temps modernes* —fruto también del amargo recuerdo que le produjo la guerra de Corea de 1950— y después de un largo silencio político se consolida una nueva comprensión de dicho cambio íntimamente imbricada con esta metodología.<sup>238</sup> Una transición que subrepticamente se desliza desde su primera etapa más oficialmente fenomenológica hacia ese segundo ciclo, regido por una nueva expresividad y otra ontología marcada, en gran medida, por sus relaciones con la visión, el lenguaje y su expresión. Transición también hacia un saber un poco menos antropomórfico y, asimismo, hacia una reconstitución de su filosofía que se manifiesta o se configura a través de ese cambio de estilo, sin por ello abandonar el terreno fenomenológico ni despegarse de sus afectos originales que permanecen como remanentes de sus ideas anteriores.<sup>239</sup> Veamos con un poco más de atención cómo se desarrolla esta particular mayéutica en el seno de *Les aventures de la dialectique*.

En primer lugar, y a propósito la comprensión histórica en el sentido más elemental del término —esto es, en tanto que estructuración mental de los procesos que constituyen aquello que llamamos historia—, Merleau-Ponty la asimilará a un campo de libertades en la que pesa, sin embargo, la presencia virtual y fantasmagórica de tantas otras generaciones.<sup>240</sup> Siendo ésta una primera aplicación de su metodología, la historia

---

sobre todo un intento de hacer valer la noción de lo viviente como estructura jerarquizada, basándose en las teorías de la Gestalt para observar la síntesis del cuerpo y el espíritu que conforma el fenómeno.  
CORNU, L. *La structure du comportement: propos et enjeux*, Colloque Merleau-Ponty. Dación de la autora.

<sup>237</sup> ¿Qué intenta Merleau-Ponty si no una variación de lo Nietzsche nos dice al afirmar: *La filosofía, tal como únicamente la puedo concebir yo como la forma más general de la historia, como tentativa de descubrir de alguna manera el devenir de Heráclito y sintetizarle en signos (para traducirle y momificarle, por decirlo así, en una especie de ser aparente)?*

NIETZSCHE, F. *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1933, vol. XII, p. 15.

<sup>238</sup> GOYARD, P. *Les difficultés philosophiques d'un engagement politique* en GOYARD-FABRE, S. *L'État au XXe siècle*, Paris: Vrin, 2004, p. 278.

<sup>239</sup> No muy lejano de lo que describe Kafka, a propósito de aquello que ha costado tanto conseguirse, y que para el caso podría medirse por la talla y calado de la *Phénoménologie de la perception*, cuyo poso permanecerá heterogéneamente manifiesto en sus trabajos ulteriores.

*Para evitar un error de palabras: lo que tiene que ser eficazmente destruido debe ser antes completamente afianzado; lo que se desmorona, se desmorona, pero no puede ser destruido.*

KAFKA, F. *Aforismos, visiones y sueños*, Madrid: Valdemar, 1988, Aforismo 91, p. 7.

<sup>240</sup> Nótese la cercanía de algunas reflexiones con el pensamiento foucaultiano del que se bifurca, decíamos, a partir de la vía del ser: (...) *le sens final* (del mundo, de la historia) *la valeur première et dernière; c'est au contraire une myriade d'événements achevés (Nietzsche, la généalogie, l'histoire)*. O más adelante, aunque en otro texto: *L'histoire apparaît alors non pas comme une grande continuité sous une discontinuité apparente, mais comme un enchevêtrement de discontinuités superposées. (Revenir à l'histoire)*.

será concebida como ese espacio abierto en el que elijo libremente, y en el que con dicha elección arrastro e incluyo el sedimento de tantos otros que, anteriores o coetáneos, han organizado y seleccionado a su vez, la naturaleza y calado de los eventos históricos precedentes.<sup>241</sup> De hecho, *la forma más respetuosa y objetiva de hacer historia* es resultado de la revisión y encarnación (Max Weber) de ese momento fundacional por el que imaginamos y organizamos un hecho histórico siendo, como es, un *sistema de múltiples entradas* basado en la coexistencia humana. Es decir, que la genealogía propia de la historia, si se consiente en hacerla de forma rigurosa y honesta, resulta en el fondo una simple elección, pero no por ello mismo una elección simple. En toda filosofía de la historia, en cada proceso de organización, criba o jerarquización suele esconderse dicha esencia deliberativa bajo pulsiones epistemológicas, ideológicas o afectivas de distinto color y relieve. En ese sentido, Merleau-Ponty afirma que esa acción deliberativa resulta particularmente difícil porque no se escoge una filosofía como se selecciona, por ejemplo, un objeto. En el primer caso, la elección no es exclusiva sino inclusiva, es decir, incluye todo aquello que se ha seleccionado y de todo aquello que se ha marginado y que, sin embargo, aparece latente y colindante a dicha selección, provocando en esa ambigüedad un nexo esencial entre filosofía y historia.<sup>242</sup> Elección que finalmente debe purgarse por ello mismo, a través de los precarios instrumentos que resultan ser el propio conocimiento y/o la experiencia a riesgo de no poder evitar, como le ocurre a la filosofía de Weber, una proyección en el pasado de sus experiencias presentes.

En segundo lugar, y como reafirmación de la dirección suscrita por dicha metodología, encontramos la distinción del marxismo respecto a cualquier psicologismo, historicismo, o extensivamente de todo ismo, con base en una concepción vitalista y

---

MERLEAU-PONTY, *AD*, p. 428.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits: 1954–1988*, vol. 2, 1970-1975, Paris: Gallimard, 2001, pp. 148, 280.

<sup>241</sup> Espacio de libertad y, como veremos, también de probidad, pues en esa decisión se pone en juego el desarrollo mismo de la verdadera disciplina histórica en un sentido muy nietzscheano, y por lo tanto —aunque ulteriormente—, también foucaultiano. Merleau-Ponty insiste en la relevancia del reconocimiento del carácter deliberativo/interpretativo de la historia que no entiende de generalizaciones u opiniones y exige, por el contrario, una revisión constante de todo acontecimiento como caso particular, que no personal, inscrito en un contexto decisivo. De lo que se desprende igualmente la radical importancia que el presente, como paradigma de su compromiso, juega en dicha concepción. Ese presente trae consigo mismo, nos dirá, el requerimiento personal de una tarea o empresa por la que, frente a la obvedad de la existencia de vidas anteriores, se nos confronta a una obligación, si no por conocerlas, al menos por acopiar una opinión sobre ellas. Lo que supone un primer acercamiento a ese posicionamiento ético de nuestro autor, al que nos referíamos a propósito de la confluencia con Foucault.

*Le marxiste le plus génial* —en referencia a Lenin— *reconnaît dans ses propres décisions une possibilité d'erreur, de déviation, de chaos. Le moment décisif est celui où l'homme reprend et prolonge le cours des choses tel qu'il «croit» le dire dans l'histoire objective. Et à ce moment, en dernière analyse, il n'a pour se guider qu'une vue sienne des événements.* (SNS)

De hecho, el marxismo acogerá finalmente una forma parecida a la que Merleau-Ponty otorga a la historia, esto es, como campo sedimentado de historias y pensamiento(s) en donde uno es emplazado a pensar desde ellos, en su reconstrucción genealógica y fruto de esta metodología indirecta.

MERLEAU-PONTY, *Pour la vérité*, SNS, pp. 293- 294, *Les Philosophes célèbres*, P2, p. 206, *Préface à Signes*, S, p. 18, *Sur la phénoménologie du langage*, S, pp.119- 121.

<sup>242</sup> *En voilà assez, non certes pour définir la philosophie, mais pour absoudre un ouvrage tel que celui-ci, le mélange de la philosophie, de l'histoire et de l'anecdote. Ce désordre fait partie de la philosophie ; elle trouve le moyen d'y faire son unité, par digression et retour au centre. C'est le genre d'unité d'un paysage ou d'un discours, où tout est lié indirectement par secrète référence à un centre d'intérêt ou de perspective qu'aucun repère n'indique d'abord.*

MERLEAU-PONTY, *Partout et nulle part*, S, pp. 165-166.

dinámica de la verdad a partir de las reflexiones sobre el materialismo histórico de Lukács y de su voluntad totalizante al estilo hegeliano. Según Lukács, si el materialismo histórico consigue colocarse por encima de todo relativismo, de todo humanismo, etc., es por su propia capacidad autocrítica, e igualmente, por su presunto pliegue para con lo real, en el que se acoge el movimiento del libre devenir de los acontecimientos históricos como una inclusión de lo individual en lo universal.<sup>243</sup> O en otros términos, por la síntesis entre conciencia y verdad llevada al plano histórico, algo que para Merleau-Ponty resulta ya entonces muy problemático de mantener.<sup>244</sup> Se escapa con ello, efectivamente, a una solidificación del pensamiento, pues éste no es un mero reflejo de lo real, a través del que pueden formarse ideas que, sumidas en ese espejismo de una existencia fáctica, legitimen la universalidad o vigencia de las mismas. Y porque además la concepción de la verdad no puede fijarse como entidad positiva y material, sino solamente a posteriori como medida de corrección, es decir —y citando a Lukács—, como *mesura que se mide a sí misma*.<sup>245</sup> Sin embargo, nos dirá Merleau-Ponty, el uso de este recurso útil y probo tan afín a su propia metodología decae proporcionalmente, a la creciente fascinación de Lukács por el propio comunismo, sustituyendo en su término *autocrítica por retractación, comunismo por superstición*.<sup>246</sup> Es decir, una sustitución de sus valores intrínsecos de reflexión y autocrítica por un modelo enquistado que impide todo avance o movimiento interno, obstruyendo así el curso mismo de su procesualidad.

Y es que el interés de Merleau-Ponty por Marx desde los inicios de su trayectoria reside precisamente en el hecho de que su filosofía de la historia posibilita, por primera vez, una permuta en el narrador de los hechos históricos gracias a la conciencia de su parcialidad.<sup>247</sup> Un trueque que autoriza no tanto, o no únicamente, una

---

<sup>243</sup> Concepto, el de la autocrítica, al que Merleau-Ponty dedicó diversos artículos. El primero de ellos, en *Les Temps modernes, Lukács et l'autocritique* (1948) y posteriormente en *Signes, Marxisme et superstition*. Si la idea de tal concepto, cuyo origen se inscribe en el ámbito cultural-literario en el que el escritor tiene pleno derecho a oposición y rectificación de sus obras pretéritas, goza inicialmente de la simpatía de Merleau-Ponty. La deriva que en base a la ingenuidad, o quizás el excesivo optimismo de Lukács al creer que el proletariado mantendría inalterable dicha capacidad de autocrítica, hacia una oligarquía funcional, provocarán la (re)negación del mismo y el subsecuente rechazo merleau-pontiano. De todos modos, el divorcio entre política y filosofía irá tomando cuerpo en el pensamiento merleau-pontiano, llegando a calificar de manía la supuesta necesidad en escritores y pensadores por significarse políticamente, tal y como han denunciado otros autores contemporáneos, Descombres y Bouveresse entre otros, acerca del panorama francés literario y filosófico de los últimos 70 años. En cualquier caso, dicha separación se resuelve liberando a la filosofía de toda función política en favor de su capacidad (auto)crítica como forma intrínseca de compromiso y resistencia. Valor este último que, en otras palabras y mediante la figura socrática, quedará igualmente asociado al pensamiento en *Éloge de la philosophie*. MERLEAU-PONTY, *AD*, p. 534, *Préface à Signes*, pp. 12-13, *Marxisme et superstition* (1949), *S*, pp. 257-258, *AD*, p. 461.

<sup>244</sup> Merleau-Ponty además no suscribe en ningún caso la síntesis de hecho y conciencia, de mundo y ser. Como hemos visto en un apartado anterior sobre el modelo estoico, se trata de una coincidencia o de una existencia conjunta como en una suerte de vibración coetánea sin posibilidad real de unificación. MERLEAU-PONTY, *AD*, p. 472.

<sup>245</sup> Algo en lo que coincide Merleau-Ponty al concebir la filosofía de la historia como acción que se crea e inventa, esto es —y como iremos desarrollando—, la producción de una narración propia, de una “ficción”.

MERLEAU-PONTY, *AD*, p. 412.

<sup>246</sup> Según expresión merleau-pontiana.

MERLEAU-PONTY, *Marxisme et superstition*, *S*, pp. 328- 336.

<sup>247</sup> Marx mantiene esta idea en varias de sus obras: *Una escuela que legitima la vileza de hoy con la vileza de ayer, una escuela que declara insurrección cualquier grito del siervo contra el látigo, con tal de que el*

suplantación de unos narradores por otros, a saber, del burgués al obrero, sino sobre todo una construcción que se sustente en una experiencia individual y en una determinada justicia más como acto de reflexión, que de imposición; un acto en el que el individuo se vea impelido a la responsabilidad y al compromiso.<sup>248</sup> De ahí pues el distanciamiento merleau-pontiano frente a esa permuta de la idea inicial de autocrítica hacia lo que hoy conocemos como ideología. Una permuta manifiesta en la sustitución del narrador histórico, que ahora desde el pueblo hacia el partido, actúa desde los mismos parámetros que se usaban entañ. Denuncia con ello Merleau-Ponty que por ideología comprendemos hoy la imposición de cierto idealismo como si se tratara de una reencarnación del aciago destino del término de Destutt de Tracy, por el que de la voluntad de crear una ciencia de carácter pre-analítico y objetivo de las ideas termina, en su devaneo histórico, como simple evidencia de un propósito decidido anterior e intencional.<sup>249</sup> Es decir, una denuncia del modelo idealizado oculto en esa voluntad de

---

*látigo sea un látigo antiguo, tradicional, histórico (...) la "escuela histórica del Derecho" habría inventado la historia alemana, si ella misma no fuese un invento de la sociedad alemana. (Crítica de la filosofía de derecho de Hegel). ¿Hace falta ser un lince para comprender que al cambiar las condiciones de vida, las relaciones sociales, la existencia social del hombre, se modifican también sus ideas, sus opiniones y sus conceptos, en una palabra, su conciencia? ¿La historia de las ideas no es una prueba evidente, de cómo cambia y se transforma la producción espiritual con la material? Las ideas imperantes en una época, han sido siempre las ideas propias de su clase dominante. (Manifiesto comunista). (...) ainsi, dans la production sociale de leur existence, les humains nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forment la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience. (Contribution à la critique de l'économie politique)*

MARX, K. *Crítica de la filosofía de derecho de Hegel* en *Anuarios franco-alemanes*, vol. 5 en MARX, K., ENGELS, F. *Obras completas*, Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1978, pp. 211- 212, MARX, K., ENGELS, F. *Manifiesto comunista*, p. 38, URL: [http://teketen.com/liburutegia/Manifiesto\\_comunista-Marx\\_Engles.pdf](http://teketen.com/liburutegia/Manifiesto_comunista-Marx_Engles.pdf)[Consulta: 25 enero 2015], MARX, K. *Avant-Propos de la Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859, édition La Pléiade, *Karl Marx Œuvres Économie I*. Aunque nuestra cita la hemos tomado del libro de Raymond Aron.

ARON, R. *Leçons sur l'histoire: cours du Collège de France*, Paris: Éd. De Fallois, 1989, p. 53.

MERLEAU-PONTY, HT, p. 19.

<sup>248</sup> En sus análisis sobre la dialéctica define dicha noción en el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* como « *acte de naissance* » de l'homme et comme négativité, qu'il défend contre Feuerbach une philosophie naturaliste qui localise la dialectique dans la phase préparatoire de la « préhistoire » humaine, et se donne pour horizon, par-delà le communisme, « négation de la négation », la vie toute positive de l'homme comme être « naturel » ou « objectif », qui a résolu l'énigme de l'histoire. Dans *Le Capital*, cette seconde philosophie a prévalu définitivement (de là vient que Marx peut y définir la dialectique comme « l'intelligence positive des choses existantes »), et bien plus encore chez les marxistes. MERLEAU-PONTY, *La philosophie dialectique*, RC, pp. 84-84.

<sup>249</sup> P. Macherey nos ofrece una interesante retrospectiva de la historia y significado del término que surge, como es notorio, bajo los auspicios de una voluntad regeneradora del pensamiento, en los albores de la Revolución Francesa. La pretendida ciencia de las ciencias buscó sintetizar filosofía y pedagogía rigiéndose por un intento de objetivismo total, como símbolo de la introducción del pensamiento científico moderno de la época. Ciencia que, sin embargo, dirá Foucault, presenta elementos conservadores en lo que concierne a la continuidad del sentido natural o histórico de los signos, como referentes sincrónicos y necesarios de sus significados, esto es, como una identificación nata entre signo y significado, lo que invalida por lo tanto una revisión de las técnicas de representación de los mismos. Todo ello confiere prioridad al análisis de signos respecto del de sus significados, pero en lo concerniente a la teoría del lenguaje son solamente dichos significados los que tienen un rol decisivo en cualquier teoría del conocimiento de la época, incluyendo la de Destutt de Tracy.

Es por ello que la ideología creada como ciencia de la objetividad y, en cierto modo, como emblema de la verdad, ve como la disolución de su objeto o significado bajo la imposibilidad de alcanzar la abstracción

objetividad e imparcialidad cuyo asiento corpóreo-afectivo no es otro que el miedo, la soledad o la angustia.<sup>250</sup> Frente a ese nuevo peligro o mistificación, Merleau-Ponty advierte que sólo puede oponerse el ejercicio mismo de un pensamiento íntegro y totalitario cada vez más alineado con ese proceder mayéutico. Un pensamiento por entero dialéctico y *total* que se acerque, de algún modo, a esa autocrítica de Lukács, sin por ello someterlo a objetivación alguna. En todo caso, el alejamiento de Merleau-Ponty respecto de las posiciones dialécticas de Weber, de Lukács, y más adelante del propio Sartre, puede diferir particularmente en la forma, pero se cimenta en torno a la cuestión del estatuto del conocimiento. Estatuto epistemológico y también hermenéutico, desde el que se deriva una distinta naturaleza en su compromiso (*engagement*) en el sentido en el que veníamos hablando.<sup>251</sup>

---

que es lo (presuntamente) verdadero, revierte en una perversión de la atribución signo y significado en la que la palabra ideología señala únicamente un vacío. Si bien hay que decir que ese vacío no se crea solamente como consecuencia de ese proceso, sino también por la influencia de algunos eventos socio-históricos, como por ejemplo el discurso de Napoleón que en 1799 acusa a los ideólogos de manipuladores, confinando el término a una suerte de estéril intelectualismo. Más adelante, a partir de la publicación de *Die deutsche Ideologie* (1845-1846), la ideología se independiza de los ideólogos y se va fraguando como entidad autosuficiente dotada de contenido epistemológico propio. Con Marx, por ejemplo, ésta se identifica como producción social anónima, a partir de la onceava tesis de Feuerbach, en la que se resalta la necesidad de concebirla como herramienta no tan interpretativa como transformadora, alejándose así de la versión naturalizada de sus orígenes. Sin embargo, el carácter negativo del que la palabra se ha empapado durante los siglos XVIII y XIX ha impregnado de tal modo su significación, que el término empieza a señalar la intencionalidad furtiva, la mistificación o el subjetivismo (en su sentido más político de imponer a la mayoría un cuerpo de ideas minoritario y alienante) presente en distintas disciplinas consideradas hasta entonces —y precisamente— como ideológicamente neutras, siendo la ciencia el dominio más espectacular entre ellas. Proceso que curiosamente le devuelve a la palabra la capacidad representativa o significativa perdida, dirigiéndola ahora hacia algo intangible pero que, en cualquier caso, como señala Pierre Macherey, nos emplaza a ser vigilantes para con la a menudo, desatendida dimensión social del pensamiento.

MACHEREY, P. *Idéologie: le mot, l'idée, la chose*, Methodos, nº 8, 2008.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966, pp. 75-81.

<sup>250</sup>*Cette idée d'une purification absolue de l'histoire, d'un régime sans inertie, sans hasard, sans risque, est le reflet inversé de notre angoisse et de notre solitude.* E insiste en la misma idea citando a Kant; (...) *l'entendement historien, comme l'entendement physicien, forme une vérité «objective» dans la mesure où il construit et où l'objet n'est qu'un élément dans une représentation cohérente, qui peut être indéfiniment rectifiée, précisée, mais ne se confond jamais avec la chose même*, en la que se introduce ya la imposibilidad de pensar sin hacerlo desde uno mismo, a la vez que se refiere a la necesidad de atender y rectificar indefinidamente tal característica. Y es de hecho esta misma característica que podrá depurarse de su obra política anterior, *Humanisme et terreur* (1947), en la que el pensamiento se bate consigo mismo a través de un fatigoso análisis entre la duda y la incertidumbre.

MERLEAU-PONTY, *AD*, pp. 413- 416.

<sup>251</sup>Si bien R. Aron, sitúa esas diferencias en el ámbito ideológico, nos parece, como señala Jean Touchard, que la crítica de Merleau-Ponty a Sartre se articula esta vez con base en su ontología, como una teoría de la acción, o según el vocabulario sartriano, una teoría de la praxis que despacha toda revisión histórica o filosófica, como una especie de *acción sin criterios*. Es más, Merleau-Ponty concibe entonces el marxismo como el mejor medio posible para mantener una determinada razón histórica, gracias al principio rector de carácter ético o moral por el que manifiesta una *voluntad de hacer humanidad*, y así de salvaguardar, de algún modo, la filosofía de la historia. Por bien que —como apunta Lefort, y como de hecho encontramos en *Les aventures de la dialectique*— esa idea quede fuertemente matizada y no impide en absoluto la potencia crítica del marxismo como valor negativo que es paradigma de esta metodología que se mantiene e incluso intensifica en las obras a venir.

Por otro lado, la gran polémica que acompañó la publicación de *Les aventures de la dialectique* (1955) dadas, entre otras, la crítica de la figura y de la filosofía de Sartre, la ambigüedad de sus ideas y la supuesta inanidad filosófica de su trabajo en general, no ponen en duda, a nuestro parecer, el valor del

## El compromiso filosófico

Si, como decíamos, la importancia que concede Merleau-Ponty al problema de la genealogía de las verdades se prolonga a lo largo de tantas de sus obras, no es solamente porque busque recuperar con ello ese espacio de la percepción y experiencia primordial del hombre que reclamaba indeciso en sus primeras obras, como una suerte de paralelismo con la búsqueda de una verdad más pura y menos embebida por el marco histórico-cultural del sujeto conocedor. Se trata, además, de reivindicar en ese gesto y de manera inherente la naturaleza misma del pensamiento filosófico, entendida como aquella disciplina que, antes que otra cosa, se debe a su nobleza.

---

mismo como revelador de su —sin duda— problemática epistemología. Ni siquiera se trata de utilizar la obra merleau-pontiana desde un punto de vista formal o enunciativo —al estilo de Foucault— obviando por así decirlo su contenido más propiamente teórico. Se trata más bien de una oportunidad para comprender las diferencias y ambigüedades de su pensamiento como los elementos fundantes y creativos que parecen ser. En todo caso, nuestro objetivo tampoco pretende desenmascarar una verdadera filiación política del autor, por otro lado bastante clara y, aún así, tendiente, como veremos, a una extinción sin paliativos en cuanto a ideologías se refiere. De ahí que nuestra revisión se concentre estrictamente en los elementos epistemológicos de la misma y a sus consecuentes características. Elementos epistemológicos o filosóficos que Merleau-Ponty trató en vano distinguir de los políticos, para tratar de mitigar el linchamiento público al que estuvo sometido por mor de sus ideas sobre el materialismo histórico y al que llegó a dedicársele un acto propagandístico en su contra el 29 de noviembre de 1955 en la Mutualité del Quartier Latin (Paris).

Para una cronología específica de ese distanciamiento político, filosófico y ontológico que se terció entre Sartre y Merleau-Ponty a partir de 1953, ver el artículo de Caeymaex.

Asimismo, el propio Merleau-Ponty señala la justificación de *Humanisme et terreur* y en la posterior *Les aventures de la dialectique* como una tentativa —crítica y a su vez, ética— por comprender cómo el terror comunista ha sobrepasado todo humanismo en la escena política del momento y, en todo caso, acerca de cómo el materialismo histórico ha pasado de ser un elemento de crítica a un acto de fe. Puede decirse así que el impulso ético por condenar algunas prácticas políticas cobra, en el desarrollo de ambos trabajos, un perfil epistemológico y filosófico a partir de, por ejemplo, el concepto de sentido de la historia que desemboca en la afirmación o defensa de una forma de marxismo basada en la espera y la reflexión, *l'attentisme marxiste*. O como en *Signes*, y más allá en su propio devenir histórico, únicamente como capacidad de análisis, una suerte de heurística moral y racional de los acontecimientos históricos. Con la concepción de *l'attentisme marxiste* se denuncia asimismo todo un modo de hacer y comprender la historia en tanto que movimiento total o universal, que en su aplicación al género humano atribuye a este mismo una serie de principios fuertemente abstractos e intelectualizados, vaciando así de todo sentido al propio hombre y a su experiencia del mundo. Para comprender la repercusión y rechazo que la publicación de *Les aventures de la dialectique* provocó en el medio universitario e intelectual de la época, ver el artículo de *Le Monde*, LACROIX, J., del 13 de mayo de 1955.

ARON, R. *Leçons sur l'histoire: cours du Collège de France*, Paris: Éd. De Fallois, 1989, pp. 59- 61.

CAEYMAEX, F. 1953: *Merleau-Ponty quitte Les temps modernes. Sartre et Merleau-Ponty, de la philosophie a l'événement*, comunicación de Groupe d'Études Sartriennes international, Paris: Université de Paris I, 2005.

GARCIA, E. *Vie et œuvre 1908-1961, Œuvres*, Paris: Gallimard, 2010, pp. 78- 81.

LEFORT, C. *Introduction en Humanisme et terreur, Œuvres*, Paris: Gallimard, 2010, pp. 167-183.

MERLEAU-PONTY, AD, pp. 500-502, HT, pp. 15, 36, 90-91, 116, 120, etc., *Préface à Signes, S*, pp. 15-16.

TOUCHARD, J. *Après les aventures de la dialectique*, Revue française de science politique, 1956, vol. 6, n° 3, pp. 657-659.



*La pensée, quand elle s'interroge, n'en finit plus de se continuer et de se contredire, mais il y a une pensée en acte qui n'est pas rien, et dont nous avons à rendre compte. La critique du savoir humain ne le ruine que si l'on garde l'idée d'un savoir entier ou absolu; si au contraire elle nous en débarrasse, alors, seul possible, il devient la mesure de toutes choses et l'équivalent d'un absolu.*<sup>252</sup>

Nobleza que le fuerza a no detenerse o encerrarse en la confección de ideas yertas, sino únicamente a comprometerse con el rigor del cambio constante al que aboca toda investigación, así como con la producción de la diferencia que le es característica bajo el emblema de la virtud filosófica.<sup>253</sup> Y si queremos matizarlo, en donde se dijo cambio podría decirse —y de momento— avance, pues Merleau-Ponty surca sus dudas con grandes dosis de confianza cognitiva, y en donde escribimos producción, sustituirlo por estudio, pues la indagación supone el elemento clave de su obra.

Matizado o no, el acento queda curiosamente puesto en el aspecto más metodológico de la disciplina filosófica que atraviesa toda su obra. Algo que de algún modo eclipsa el carácter propiamente ontológico de la misma y, por lo tanto, también de ese ser merleau-pontiano al que se le añadirá progresivamente el vacío, el no-ser. Esta metodología es, de hecho, la traducción a la producción filosófica de su compromiso fundamental con el fenómeno por el que el pensamiento se acomoda a la fugacidad y variabilidad del acontecimiento, instituyéndolo como único absoluto posible. Y más allá de ello, el pliegue de la filosofía al acto o al fenómeno invocado ya en las primeras obras deviene aquí finalmente la identificación abierta y sin reservas entre ambos como único absoluto real.<sup>254</sup>

Fruto de tal compromiso filosófico brota, decíamos, esta metodología, mayéutico- indirecta que, aplicada al discurso del materialismo histórico, nos remite a la crítica como único elemento racionalizador moderadamente válido, e impone un significativo silencio respecto a toda acción política directa. En este rasgo *attentiste*, o por lo menos crítico de la filosofía merleau-pontiana de la historia para consigo misma, algunos han sabido ver, más que una metodología, una actitud regida por la duda y por la vigilante caución, características del conjunto de su pensamiento que desembocan en una suerte de ética de mínimos.<sup>255</sup> La suya es una actividad indirecta, una dialéctica negativa por la que se intenta desbrozar una serie de conceptos de sus viejas acepciones

---

<sup>252</sup> MERLEAU-PONTY, *Lecture de Montaigne*, S, p. 261.

<sup>253</sup> La impregnación de dicha nobleza, de esa virtud filosófica como raíz fundante de una filosofía, de una metodología como la merleau-pontiana, no conoce fronteras y se aplica indistintamente a todos los ámbitos del pensamiento, visto que se enuncia y concibe como un absoluto, por ejemplo en el político, y a propósito de Sartre y el comunismo, Merleau-Ponty aboga no por la revolución sino por *una virtud sin resignación*, por una batalla sin cuartel a toda fuerza opresora hacia el pensamiento, hacia todo estancamiento o esclavitud.

MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 47.

<sup>254</sup> De ahí que no pueda señalarse, como ha sido el caso, la filosofía del último Merleau-Ponty como una suerte de giro heideggeriano.

<sup>255</sup> (...) *il n'est pas seulement question d'aller chercher du côté de l'expérience un nouvel enseignement, qui y serait latent, et que la philosophie aurait à mettre à jour. C'est moins un contenu qui se cherche, encore informulé, qu'une attitude.*

BIMBENET, É. *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris: Vrin, 2011, p. 36.

y de algún modo así traerlos al presente bajo un nuevo brillo.<sup>256</sup> Una metodología que en su profunda ascesis y en la sobria parquedad de un ejercicio llevado al límite de sí mismo encuentra en el proceso descriptivo de las últimas obras sus únicos rasgos estricta y empíricamente positivos. Un ejercicio que no deja de recordar justamente al último Foucault (sin que por ello —como afirma nuestro autor— pueda decirse que el último es el mejor o ni siquiera el más definitivo) cuando situaba la especificidad de la actividad filosófica como trabajo sobre sí mismo.<sup>257</sup> Una versión fenomenologizada del *Penser autrement* en el que se abandona la idea del sujeto a favor del estudio de las condiciones que lo constituyen como tal, otro punto de encuentro entre ambos trabajos.

## La emersión de la política<sup>258</sup>

Ese compromiso filosófico inextinguible y riguroso proyecta su influencia sobre la política hasta el punto que Merleau-Ponty consiente en reconocer la explícita solidaridad con la filosofía. Ambas son expresiones de una misma voluntad o compromiso por evitar toda cosificación de lo humano, todo análisis abstracto o reductor del hombre.<sup>259</sup> Tal y como señala Lefort, Merleau-Ponty deja muy claro, ya en

---

<sup>256</sup> ¿Qué es, por ejemplo, y aunque lo sea entre otras muchas cosas, la *Phénoménologie de la perception* sino un ensayo para resituar y comprender lo real a partir de los ejes cuerpo, el mundo y la reversibilidad en una reformulación de las ideas límite de la razón pura kantiana: alma, mundo y Dios? Cuando Merleau-Ponty hace referencia a la sinestesia como fenómeno descrito y común en los hombres, ¿qué hace sino desplazar esa experiencia objetivada que nos ha impuesto una amalgama de ciencia, de psicología, historia u otras tantas disciplinas a favor de una liberación o cambio de sentido de la misma? MERLEAU-PONTY, *PHP*, pp. 266- 268.

<sup>257</sup> *Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui -je veux dire l'activité philosophique- si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve; mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger.*

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, pp. 15-16.

<sup>258</sup> Como afirma Larison, en cuyo artículo trata de resaltar la continuidad de los estudios metafísicos y políticos, estos últimos resultan esenciales para comprender el giro que su dialéctica impone a su fenomenología, a pesar de haber sido largamente ignorados o reducidos a mera conjetura. De hecho, el desarrollo de lo que puede conocerse como una suerte de ontología dialéctica de su última etapa, se hace —afirma Larison— a través del estudio de la dialéctica hegeliana-marxista de la historia. Producto de su estudio, Larison desarrolla dos conceptos o momentos en la teoría merleau-pontiana: el de la *institución* (*Institution*) y el del espíritu salvaje (*Esprit sauvage*) que sirven para poner de relevancia la refundación de la teoría de la forma y el rol de la praxis en el último Merleau-Ponty. Nosotros trataremos aquí de revisar sus textos e ideas políticas intrínsecamente enlazadas con la conformación de sentido para resituar el problema de la historia, su relación con la filosofía a través de la *narrativización* de sus contenidos, así como de la naturaleza y límites de la ficción y la palabra.

LARISON, M. *Instituição e Espírito Selvagem na fenomenologia na M. Merleau-Ponty. Práxis, ontologia política*, URL:

[http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projetos/2011\\_mariana\\_larison.pdf](http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projetos/2011_mariana_larison.pdf)

[Consulta: 25 enero 2015], pp. 4- 21.

<sup>259</sup> *La philosophie et la politique sont solidaires. Ainsi, je suis tant que philosophe contre les idées creuses, contre les objets purement idéaux. Et aussi contre une matière qui ne soit que chose. De même en politique je hais le libéralisme verbal sans relation avec la réalité humaine, concrète. Et je suis contre la terreur, qui transforme l'homme en chose. (P2)* Respecto a esa solidaridad y mutua influencia, el excelente artículo de Ramírez señala, sin embargo, que *sería contradictorio con su perspectiva suponer*

la introducción de *Signes*, esta característica fundamental que atraviesa tanto a la filosofía como a la política, y que consiste principalmente en la necesidad de rehuir los grandes conceptos por ser un dechado de *pereza*, “*incuriosidad*” e *improvisación*.<sup>260</sup> El análisis de Merleau-Ponty acerca de lo que hasta entonces ha sido la relación o, decíamos, la manía política de filósofos e intelectuales de su época, señala esa misma dirección en la que la adopción de una postura o ideología política resulta poder conjugarse bajo el signo de esos mismos defectos: *pereza*, “*incuriosidad*” e *improvisación*. De ahí que se celebre, en cierto modo, el divorcio entre ambas disciplinas para pasar a un necesario estadio en el que se prescindiera de grandes ideas (o idealizaciones) y, sobre todo, se destaque por el análisis directo de los hechos y acontecimientos.<sup>261</sup>

Es igualmente cierto que la conciencia de la opaca complejidad de las relaciones intersubjetivas, carentes de toda lógica o sistematicidad, y su relevante incidencia en el trazado de lo histórico, empañan la reflexión acerca de lo político. Asimismo, la audacia de su reflexión consigue ponerle en guardia contra toda precipitación teórica o ideológica en sus análisis histórico-políticos o sociológicos, como si de un influjo del anti-dogmatismo de Montaigne se tratara, comprobando y manifestando de hecho, su misma imposibilidad. Pero aún a pesar de esa imposibilidad, ostensible de algún modo, en la ausencia de una teoría política al uso en el conjunto de

---

*algún tipo de relación causal entre política y filosofía. Más bien podríamos hablar de un juego de espejos, en donde ambas instancias se reflejan una a otra, se determinan entre sí, se traslapan y confunden, y en algunos momentos hasta se esclarecen mutuamente, ayudando así a mejorar nuestra visión y nuestra comprensión de los asuntos en cuestión.* Las distinciones que plantea no nos parecen suficientes para reconocer, y a pesar de lo irreductible de lo intrínsecamente político, una relación directa o, aún más como veremos, una clara dependencia, una derivación incluso de una respecto de la otra, en lo que a las posibles soluciones concierne.

MERLEAU-PONTY, P2, p. 303.

RAMÍREZ, M. T. “Merleau-Ponty y el giro político de la filosofía del siglo XX” en *Astrolabio. Revista internacional de Filosofía*, 2013, nº14, p. 58.

<sup>260</sup> MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, pp. 10-17.

LEFORT, C. “Thinking politics” en CARMAN, T., HANSEN, M. *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005, pp. 352-380.

<sup>261</sup> A nivel político, esta sencilla directriz dará lugar a lo que en la obra de Merleau-Ponty conocemos como el *a-comunismo*. Postura post-comunista del autor —en el sentido histórico de posterior— a la creciente conciencia de la irrealidad o idealización de sus propias posiciones políticas anteriores de rasgo *attentiste* o simpatizante con el comunismo, fruto todo —hay que decirlo— de una situación (pre)bélica en extremo polarizada. Ramírez describe el *a-comunismo* merleau-pontiano como *una política perfectamente real, más real y concreta que la de cualquiera de las identificaciones convencidas, de las polaridades impuestas. Es la política misma en cuanto ella tiene que ser y es algo más que lucha ideológica, confrontación decisiva, guerra al adversario, imposición de soluciones definitivas, dominación sin más.* Mientras que para Hyppolite dicha postura revela una distancia necesaria para juzgar *hic et nunc*, en su realidad y contexto las políticas de la URSS y una respuesta filosófico-política a las agoreras predicciones que relacionan el comunismo con el fin de la historia. Por su parte, Merleau-Ponty definió el *a-comunismo* como *una condición estricta del conocimiento de la URSS* lo cual circunscribe el problema al contexto ruso pero también al del conocimiento, es decir, como una versión de su particular proceder *afilosófico*, o como su característica metodología indirecta, negativa.

GOYARD, P. “L’a-communisme” en GOYARD-FABRE, S. *L’État au XXe siècle*, Paris: Vrin, 2004. pp. 278- 283.

HYPPOLITE, J. “Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty” en *Maurice Merleau-Ponty. Les temps modernes*, número especial: 184-185, Paris: Les temps modernes, 1961, pp. 241- 243.

MERLEAU-PONTY, AD, p. 302.

RAMÍREZ, M. T. “Merleau-Ponty y el giro político de la filosofía del siglo XX” en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 2013, nº14, pp. 64-65, 67-68.

la obra merleau-pontiana, parece emerger de soslayo de una determinada idea acerca de lo político. Dicha reflexión brota como una suerte de metáfora epifánica, efecto directo de la aplicación de esa metodología indirecta y genealógica. Es el caso, por ejemplo, de sus obras más decididamente políticas como *Humanisme et terreur* y *Las aventuras de la dialectique*, y en menor medida, de algunos de los textos compilados en *Signes y Sens en non-sens*.<sup>262</sup>

En uno de ellos, la *Note sur Machiavel*, encontramos la quintaesencia de su reflexión acerca de la naturaleza de lo político que, de hecho, concentra aquello que de una manera más distendida y generalizada encontramos en los demás trabajos bajo las preguntas sobre la libertad, la historia o incluso, (la comprensión de) el fenómeno. En ella se pone de manifiesto, como decíamos, esa desaparición del límite entre los unos y los otros, de los otros y yo mismo como núcleo de lo político.<sup>263</sup> El terreno de lo político es acotado así, según los parámetros de las relaciones inter-subjetivas, como aquel lugar en el que brotan las distintas voluntades, acciones, frustraciones y otras tantas contingencias personales. Ese factor intensamente contingente de toda relación social toma un cariz conflictivo en Maquiavelo, constituyéndose así como marco preliminar de sus reflexiones políticas que buscarán precisamente la disolución o aminoración de ese aspecto violento en pro de una mejor convivencia y gobernanza. De hecho, el impulso violento de toda relación proviene de antiguo, en línea directa con una naturaleza humana que busca desesperadamente *colmar sus ambiciones, preservarse de ofensas y oprimir a los rivales*.<sup>264</sup>

En cambio, ese núcleo intersubjetivo adquiere en la obra merleau-pontiana —y aunque no explícitamente en este texto sino como idea general a la que apunta y se refiere a largo plazo— una textura que no se reduce al contacto interhumano, sino que abarca toda una inter-corporalidad que ignora las barreras del amor propio. Y es que en la gestión de ese nudo humano, tan profundamente caótico e imprevisible, Merleau-Ponty encuentra el reflejo de su teoría acerca del quiasmo de la *chair* y, por lo tanto, los de una esquematización corporal abierta a la reversibilidad del *touchant-touché*.<sup>265</sup> Se

---

<sup>262</sup> Por ejemplo, *Note sur Machiavel*, comunicación que Merleau-Ponty escribió en 1949 para el congreso *Umanesimo e scienza politica, Roma Florencia*, recogido en *Signes*, o los artículos *Autour du marxisme, Marxisme et philosophie, La guerre a eu lieu de Sens en non-sens*.

<sup>263</sup> Sin duda, esa definición de la política explica con creces su interés en tal disciplina.

MERLEAU-PONTY, *Note sur Machiavel*, S, p. 272.

<sup>264</sup> Según el subtítulo del capítulo XVII del *Discurso sobre la primera década de Tito-Livio*.

MACHIAVEL, N. *Discours sur la première décade de Tite-Live, Le Prince et autres textes*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1962, p. 194.

<sup>265</sup> *Il n'y a pas là deux natures, l'une subordonnée à l'autre, il y a un être double. Les thèmes de l'Umwelt, du schéma corporel*.

Recordemos simplemente por ahora que la noción heideggeriana de *Umwelt* se refiere al mundo inmediato, adyacente al *Dasein* y que es utilizada por Merleau-Ponty para referirse no a aquello que está en el exterior del cuerpo, ni siquiera tampoco al cuerpo mismo como conciencia de ese exterior circundante. El *Umwelt*, como aclara Hansen, *es aquello que hace que el cuerpo se auto-dimensione, como medida universal, mientras que el cuerpo resulta ser aquello que hace trans-espacial al Umwelt, convirtiéndolo no en un aquí empírico sino en un aquí "absoluto"*. *Es en resumen e igualmente la noción misma de chair* —que ya pudimos revisar—. Por otro lado, y en lo concerniente al quiasmo (*chiasme*), conviene apuntar aquí que esta figura de origen literario busca explicar el fenómeno de la identidad por la diferencia. Esto es la co-pertenencia de lo particular y lo universal, como una suerte de unidad por oposición que concierne al par visible-vidente, signo y sentido, interior y exterior, etc. (Dupond)  
DUPOND, P. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses Éd., 2001, pp. 6-7.

trata pues de una co-existencia porque el otro forma parte, tanto como yo mismo, de ese *magma existencial* y corporal que nos habita a todos, y así su constitución (la del otro) *ne vient pas après celle du corps, autrui et mon corps naissent ensemble de l'extase originelle*.<sup>266</sup> Por esta razón, en toda relación con el otro el hombre se alude e implica a sí mismo, y con ello de algún modo, a todo(s) lo(s) demás, de manera que un agravio hacia otra persona es para empezar, y como en tantas otras filosofías, algo que nos hacemos a nosotros mismos.<sup>267</sup> Esto constituye un primer paso hacia la deriva ética de todo su pensamiento político y una clara diferenciación con la filosofía maquiavélica, por poner a la contingencia pura como espejo en el cual mirarse y extraer de él, si no un saber, al menos un proceder.

De hecho, el interés de Merleau-Ponty acerca de la cambiante, contradictoria incluso, obra maquiavélica no se ciñe, en absoluto, a las pérfidas resonancias que su obra y su recepción han impregnado tanto su nombre como la adjetivación del mismo respecto a la condición humana.<sup>268</sup> Es de algún modo la manifestación insoslayable de esa reciprocidad humana que emerge en lo político, lo que a Merleau-Ponty le interesa por ser un reflejo de ese pensamiento propio, que va encauzándose y conformándose paulatinamente. Y así, algunos de los ejemplos que él mismo refleja acerca del republicanismo maquiavélico —garante irrenunciable de legalidad—, la idea de que el pueblo es finalmente *más prudente, menos veleidoso y de un sentido más derecho que el de un príncipe* por respetar, soportar y consolidar el marco legal y sus procedimientos que sobre ellos reposan,<sup>269</sup> o también la necesidad de una ley que haga frente, minimizando y encauzando los arrebatos coléricos y el abandono popular a las pasiones que de otra forma provocaría el resurgimiento casi natural de las fuerzas tiránicas dan buena cuenta de ello.<sup>270</sup> Sea hacia un sentido o hacia otro lo más relevante en todos ellos, lo único que los une y los engarza es, precisamente, esa imbricación insoslayable de un hombre con otros, de todos entre ellos.

---

HANSEN, M. B. N. *The Embryology of the (In)visible* en CARMAN, T., HANSEN, M. *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005, p. 252.

MERLEAU-PONTY, *Nature et logos: le corps humain, Cours 1959-1960, RC*, p. 177.

<sup>266</sup>MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son ombre, S*, p. 220.

<sup>267</sup>*Mais par un choc en retour la douleur dont je suis cause me déchire en même temps que ma victime, et la cruauté donc n'est pas une solution, elle est toujours à recommencer.*

MERLEAU-PONTY, *Note sur Machiavel, S*, p. 268.

<sup>268</sup>Un enunciado de estas características supone una suerte de *mise en abyme* de los pensamientos maquiavélicos. Él que fue perfectamente consciente de lo problemático que resulta hacer entender a los otros las decisiones e ideas propias, y que en *El Príncipe* refirió a la necesidad del gobernante de mantenerse igual a sí mismo con el fin de evitar la incompreensión del pueblo respecto a sus decisiones. Se encuentra hoy, al menos para un público mayoritario, fuertemente asociado a la perfidia, el pesimismo, la ambición, el egoísmo o el cinismo.

<sup>269</sup>MACHIAVEL, N. *La nature humaine, La matière et la forme, Sagesse du peuple* en *Discours sur la première décade de Tite-Live, Le Prince et autres textes*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1962, pp. 202-204.

<sup>270</sup>Es importante, como decimos, tener en cuenta la evolución del pensamiento maquiavélico al respecto de sus posiciones acerca del hombre y lo político que puede constatararse en *El Príncipe* o *El discurso sobre la primera década de Tito Livio* (1519), aun a pesar de que fueron escritas, o al menos, empezadas en el mismo año, 1513.

LÉVY, Y. "Présentation" en MACHIAVEL, N. *Le Prince et autres textes*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1962, p. 8.

MERLEAU-PONTY, *Note sur Machiavel, S*, p. 271.

Así que cuando Merleau-Ponty retoma una de las célebres y, presuntamente, inmorales máximas de *El príncipe*, la que reza: *en el ámbito privado debe regir la honestidad y en el político el interés*, no podrá evitar señalar la falta de necesidad de su argumento por la conciencia de esa inter-subjetividad, y en consecuencia, por la capilaridad real que impregna toda unión social y humana.<sup>271</sup> Pero es con la segunda sentencia, *acerca del posible destino catastrófico de la bondad o del buen fin de lo cruel en el ámbito de la política*, que Merleau-Ponty podrá contextualizar sus propios argumentos, apoyándolos en esa idea subyacente de nudo de relaciones inter-subjetivas.<sup>272</sup> A propósito de esta segunda máxima, Merleau-Ponty dará una vuelta de tuerca más a su concepción de lo político como el terreno de la pura contingencia, no sólo ya por ser el lugar en el que debe dominarse algo tan profundamente indómito como las relaciones humanas, sino también porque en política y en historia debe hacerse frente a la coagulación de ideas y a la comprensión de algunas acciones políticas que se transforman inesperadamente al contacto con un determinado estado de opinión.<sup>273</sup> Es decir que, por ejemplo, la comunicación de una decisión política de una a varias personas convoca y arrastra, de un golpe, una retahíla de problemas relativos a la contextualización, la mitificación, la apariencia, el estilo, la personalización y la simplificación o adaptación de las ideas recibidas, etc.

Todo ello supone, de hecho, una variación del problema de la expresión, de la *vía de la filia* o del retorno a la caverna platónica que Merleau-Ponty tratará en diferentes textos y cursos. Problema que Maquiavelo señala, sumariamente en su máxima, como la dificultad de hacer comprender a los súbditos las decisiones del príncipe, señalando como única posible solución el mantenimiento de una actitud igual a sí misma, de la perseverancia en una misma posición o apariencia que pueda calar en el tiempo y en los ojos de los que observan. Sin embargo, ese hilo rojo o principio inconcluso es difícil de adaptar a un pensamiento como el merleau-pontiano que ha ido desprendiéndose, especialmente en sus últimos años, de ideas universales, o que las ha mantenido solamente en la medida en que se dejaban conjugar con el cambio, el tiempo y la realidad. Es así que se recoge la idea de la virtud, forma y signo político de la bondad, como aquello que ya en Maquiavelo ofrece una vía autárquica en contra de interpretaciones y derivas de todo tipo, permitiendo a su vez un acercamiento a lo contingente, lo sensible, lo real. Desde esta óptica, la virtud se convierte en algo más que una forma de humanismo y en algo menos que un dogma; se trata de un recurso, una herramienta, un gobernalle en el mar contingente en el que el hombre, como el marino, debe aprender a orientarse.

---

<sup>271</sup> MERLEAU-PONTY, *Note sur Machiavel*, S, pp. 272- 273.

<sup>272</sup> La idea de *nudo de relaciones* procede, en este caso, de la célebre cita de Saint-Exupéry con la que se cierra la *Phénoménologie de la perception*: «*L'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seul pour l'homme*». Y aparece, como veremos, en el texto mismo sobre Maquiavelo como figura propia de la vida colectiva.

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 520, S, p. 267.

<sup>273</sup> *Ce qui transforme quelquefois la douceur en cruauté, la dureté en valeur, et bouleverse les préceptes de la vie privée, c'est que les actes du pouvoir interviennent dans un certain état de l'opinion, qui en altère le sens; ils éveillent un écho quelquefois démesuré; ils ouvrent ou ferment des fissures secrètes dans le bloc su consentement général et amorcent un processus moléculaire qui peut modifier les cours entier des choses.*

MERLEAU-PONTY, *Note sur Machiavel*, S, p. 273.

Sea como fuere, la relevancia o prevalencia de un factor metodológico como éste subraya de hecho la frágil posición del hombre en ese mar de hechos históricos, políticos, vitales, tan contingente como inconcluso, en perpetuo movimiento. Algo que tanto Maquiavelo como Merleau-Ponty coinciden en destacar, el primero señalando la semi-(in)existencia del destino, en la que el hombre tiene cierto margen de maniobra; el segundo con una *fenomenologización de la vida*.<sup>274</sup> En cualquier caso, el sentido de esos hechos políticos e históricos, y de algún modo también el de la contingencia, se dibuja desde la actividad y la participación del hombre en una adaptación y, así, en una realización y semi-conclusión de los eventos. Y eso es así porque esa contingencia necesita ser re-interpretada y revisada para sobrepasar el marco de la pura inmanencia, completando con ello ese trazado de los hechos mediante ese margen de aportación personal.<sup>275</sup>

Se trata pues de desbrozar del todo la parte de verdad, siempre confusa y embrollada, contribuyéndose así al dibujo de su formación. De ahí que podamos finalmente afirmar que el rol de un método como supone el de —llamémosle— la virtud, certifica a la vez una situación de eterna incertidumbre y se erige, en tanto que orientación, como relación necesaria e interdependiente entre los eventos y las decisiones que toma el hombre. Pero además, esta concepción de lo político como nudo intersubjetivo en un terreno de pura contingencia supone una importante afirmación de modestia, en tanto que aceptación y adaptación al acontecimiento, a las condiciones que la naturaleza y la vida social imponen. Aceptación ligada de nuevo al estoicismo, en concreto a la posición de Marco Aurelio, que brota en parte de la conciencia de que las grandes verdades o los mayores conceptos poseen, en el ámbito de lo político, un potente germen de peligrosidad.<sup>276</sup> De hecho, ni siquiera se habla de evitar los grandes proyectos políticos, dado que estamos hablando, por el contrario, de una redefinición de

---

<sup>274</sup> De hecho, Maquiavelo distingue entre los actos propios y aquellos que se rigen por la fortuna, lo que de algún modo no hace sino ratificar la necesidad de un principio de acción, como el de la virtud.

*Néanmoins, ne pouvant admettre que notre libre arbitre soit réduit à rien, j'imagine qu'il peut être vrai que la fortune dispose de la moitié de nos actions, mais qu'elle en laisse à peu près l'autre moitié en notre pouvoir.*

Por su lado, Ramírez señala, para el caso merleau-pontiano, esa *fenomenologización de la vida* que implica la radicalización de la noción de vida como pura contingencia, y que tiene como resultado el de una pérdida de todo principio o valor inmutable.

MACHIAVEL, N. "Le Prince" en *Le Prince et autres textes*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1962, pp. 94- 96.

RAMÍREZ, M. T. "Merleau-Ponty y el giro político de la filosofía del siglo XX", *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 2013, n°14, p. 58.

<sup>275</sup> Es conocida la descripción merleau-pontiana de la política como el arte de lo posible.

MERLEAU-PONTY, *Préface*, XXXI, HT.

<sup>276</sup> *Qu'ils sont minables, ces petits bonhommes qui jouent les politiques et, comme ils se l'imaginent, traitent les affaires d'État en philosophes! Fais que la Nature te demande en ce moment même. (...) N'espère pas la République de Platon! Mais sois content si une toute petite chose progresse et réfléchis au fait que ce qui résulte de cette petite chose n'est précisément pas une petite chose! Va donc maintenant et cite-moi Alexandre et Philippe et Démétrius! À eux de voir s'ils ont su ce que voulait la Nature universelle et s'ils se sont disciplinés eux-mêmes. Mais, s'ils n'ont été que des acteurs tragiques, personne ne m'a condamné à les imiter. Simple et modeste est l'œuvre de la philosophie! Ne me pousse pas à prendre des airs solennels.* (IX, 29). Consciente de algún modo de la dificultad de esos grandes movimientos, a saber —y en su caso— del materialismo histórico o la dialéctica marxista, Merleau-Ponty optará también por la opción *acomunista* reposada en esa metodología indirecta que se precisa en la concreción de cada acontecimiento.

HADOT, P. «N'espère pas la République de Platon» en *La citadelle intérieure*, Paris: Fayard, 1997, p. 321.

los límites de la filosofía misma para oponerla a una situación de contingencia. Se trata más bien de la aceptación de aquellos aspectos sobre los que no podemos intervenir al más puro estilo estoico.<sup>277</sup> Así, ese factor metodológico por el que Marco Aurelio y Merleau-Ponty se ciñen al acontecimiento, predicando la aceptación de la contingencia o el gobierno de la virtud buscando una política de mínimos, responde a la intuición de que precisamente no existe ni puede darse una política en sí misma, puesto que lo único a lo que el hombre puede acercarse es a la construcción y al desarrollo de una ética.<sup>278</sup> Y de ahí, abrazando toda la corriente filosófica estoica y de sus ejercicios espirituales, optar por una transformación de sí mismo.<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup>De Séneca a Cicerón, pasando por Tuscúlanes, Marco Aurelio o Epicteto, en todos ellos encontramos esa capacidad de aceptación como requisito imprescindible, y asimismo, como punto de partida desde el cual desarrollar una praxis filosófica.

<sup>278</sup>*Pour Marc-Aurèle, la philosophie ne propose donc pas de programme politique. Mais il attend d'elle qu'elle forme, qu'elle le prépare, grâce aux exercices spirituels qu'il accomplit, à mener son action politique dans un certain esprit, selon un certain style. (...) Au fond, il n'y a pas de politique qu'éthique.*

HADOT, P. «N'espère pas la République de Platon» en *La citadelle intérieure*, Paris: Fayard, 1997, pp. 324-325.

<sup>279</sup>Recordemos que Hadot define sucintamente esos ejercicios espirituales como *la práctica voluntaria, personal concebida para desencadenar una transformación de sí mismo. Como, por ejemplo, en los estoicos que pensaban que para ser capaces de soportar los golpes de suerte, la enfermedad, la pobreza, el exilio, era necesario prepararse a través del pensamiento a su eventualidad siendo ésta una de las tareas de la filosofía*. Epicteto, por ejemplo, sitúa la reflexividad de la razón para juzgar, dar cuenta de sí misma y hacer uso de las representaciones como emblema de lo mejor del hombre y prueba irrefutable de su providencia para enfrentar la adversidades más desdichadas: (23) *Dis moi tes secrets. —Non, cela dépend de moi. —Mais je te chargerai de liens. —Que veux-tu dire? Moi! ce sont mes jambes que tu attacheras; Zeus lui-même ne peut dominer ma volonté.* (24) *—Je te jetterai en prison. —Non pas moi, mais mon faible corps. —Je te ferai trancher la tête. —Quand t'ai je dit que j'étais le seul à avoir un cou qui ne pouvait être coupé* (25) *Voilà ce que doivent méditer ceux qui s'adonnent à la philosophie, ce qu'ils doivent écrire chaque jour et à quoi ils doivent s'exercer.*

Por su lado, Foucault siempre reconoció la fuerte influencia que Pierre Hadot y sus obras, en concreto los *Exercices spirituels et philosophie antique*, tuvieron en la producción de sus últimos trabajos en la década de los años 1980, especialmente dentro de la *Histoire de la sexualité*, para la redacción de los capítulos *Le souci de soi* y *L'Usage des plaisirs*. Por otro lado, su marcado desinterés por la política, que expresó en una de sus últimas entrevistas-coloquios, sea también reflejo de esa influencia que los textos de Marco Aurelio glosados por Hadot tuvieron en él. Pero además, esa jerarquización de la ética por encima de toda política parece ser igualmente fruto de la metodología arqueológica que hemos revisado aquí y que comparte con Merleau-Ponty. La desvinculación de su obra, y en general del conjunto de ideas que conforman un itinerario filosófico de toda política, supone un gesto provocativo en donde los haya por sellar una diferencia radical con la época dorada de los intelectuales franceses, Sartre a la cabeza, y además por alejarse de todos aquellos que han considerado sus trabajos en clave igualmente política. En todo caso, esa devinculación revierte en un enaltecimiento de ese necesario *êthos* como esqueleto constitutivo de su labor: *La clef de l'attitude politique personnelle d'un philosophe, ce n'est pas à ses idées qu'il faut la demander, comme si elle pouvait s'en déduire, c'est à sa philosophie, comme vie, c'est à sa vie philosophique, c'est à son êthos. (...) Je serais assez d'accord pour dire qu'en effet ce qui m'intéresse c'est beaucoup plus la morale que la politique ou, en tout cas, la politique comme une éthique.*

FOUCAULT, M. "Politics and Ethics: An Interview" (Entrevista con M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty, C. Taylor; Universidad de Berkeley, abril 1983) en *Dits et écrits*, vol. 4, 1980-1988, Paris: Gallimard, pp. 585- 586.

CHASE, M. *Pierre Hadot y Michel Foucault: desde los ejercicios espirituales a las "prácticas de sí"*, URL:

[https://www.academia.edu/1678992/Pierre\\_Hadot\\_y\\_Michel\\_Foucault\\_desde\\_los\\_ejercicios\\_espirituales\\_a\\_las\\_practicas\\_de\\_si](https://www.academia.edu/1678992/Pierre_Hadot_y_Michel_Foucault_desde_los_ejercicios_espirituales_a_las_practicas_de_si) [Consulta: 25 enero 2015], pp. 1- 11.



Así las cosas, tanto si optamos por aceptar que *la fortuna disponga de la mitad de nuestras acciones* (Maquiavelo), como si partimos de la idea de la existencia humana como pura incertidumbre (Merleau-Ponty), la libertad aparece en el seno de la actividad humana, y por lo tanto también en el de la política, como algo inherente a y fundante de las mismas.<sup>280</sup> Pero esa asociación esencial del hombre a la libertad, de la política a la libertad, ¿en qué términos puede darse para que no se convierta en una fatua y afectada manifestación de un gran concepto? Merleau-Ponty es perfectamente consciente —lo hemos visto en diversas ocasiones— del peligro que supone esa confianza ciega en un principio o en un valor que puede llevarnos a las situaciones más contradictorias y a las resoluciones más paradójicas.<sup>281</sup> Como fenomenólogo está obligado a instaurar todas sus ideas en el suelo de los acontecimientos, pero en tanto que lector de Maquiavelo o incluso de Montaigne, se atiene a un pragmatismo filosófico, por lo menos en el ámbito de la política, que le empuja hacia delante; esto es, hacia la priorización del aspecto resolutorio y concreto de toda situación o problematización política<sup>282</sup>. Es por ello que la primera reacción a esta paradójica certidumbre que supone lo incierto del vivir y, así necesariamente, de la ineludible libertad del hombre, le empuja igualmente hacia esa misma tarea revisionista para con las condiciones posibles y fácticas de su propia

---

Arrien, *Entretiens d'Épictète, Livre I* en CLÉANTHES, DIOGÈNE LAËRCE, PLUTARQUE. *Les Stoïciens*, Trad. de Émile Bréhier, Dir. Pierre-Maxime Schuhl, París: Bibliothèque de la Pléiade-Gallimard, 1962, pp. 808- 810 y siguientes.

HADOT, P. *Débats de l'Obs*, Le Nouvel Observateur, 10 julio, 2008. URL: <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20080710.BIB1719/mes-exercices-spirituels-par-pierre-hadot.html> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>280</sup> Pura incertidumbre significa aquí sencillamente el reconocimiento previo y fundante de la situación del hombre como ser arrojado a la vida y que vive, por lo tanto, en un suelo de coexistencia, sumido en cierto modo a las fuerzas de la conciencia que el idealismo tiende a olvidar: la duda, lo subjuntivo, la espera, o todas aquellas que en suma refieren a lo indeterminado.

*Le projet révolutionnaire n'est pas le résultat d'un jugement délibéré, la position explicite d'une fin.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 508- 509.

<sup>281</sup> *Ici comme souvent, tout le monde se bat au nom des mêmes valeurs: la liberté, la justice.*

MERLEAU-PONTY, *Note sur Machiavel, S*, pp. 279- 281.

<sup>282</sup> En la apasionada y más bien poco decorosa retahíla de cartas y reproches entre Sartre y Merleau-Ponty encontramos, sin embargo, una posición que refleja la *sana ambigüedad*, en sus propias palabras, de este último. Merleau-Ponty recalca la necesidad de análisis de los hechos históricos y políticos como base fundamental de su proceder, al mismo tiempo que reprocha a Sartre no sólo su posición de compromiso ciegamente absolutista con la causa comunista, sino también porque de hecho esto primero es consecuencia de este segundo aspecto, a saber, una adherencia demasiado puntual, literal y concreta a los mismos. Es decir, que si bien el pensamiento debe fundamentarse en ese análisis de los acontecimientos políticos, el exceso de atención sobre la particularidad de cada uno de ellos, o en clave directamente política, ese compromiso irrenunciable con todo acontecimiento entorpece, cuando no dinamita, la distancia necesaria para el desarrollo de la propia filosofía. En el fondo, el problema reside en que ese compromiso con todo acontecimiento prioriza la actitud frente al respeto estricto que se le debe al mismo, adelantándose a la realidad para imponerle un sentido que sólo puede encontrarse en su necesaria revisión ulterior y, así también en un sentido, distanciada. Lo que finalmente nos devuelve al punto de partida: la reivindicación del análisis del acontecimiento como motor de lo filosófico y la presencia fantasmagórica de las ideas estoicas y, en parte, nietzscheanas.

*L'engagement sur «chaque» événement pris à part devient, en période de tension, un système de «mauvaise foi»... Il y a des événements qui permettent ou plutôt exigent qu'on les juge immédiatement et en eux-mêmes: par exemple la condamnation et l'exécution de Rosenberg...mais la plupart du temps, l'événement ne peut être apprécié que dans le tout d'une politique qui en change le sens (...)* *J'entrevois là une action d'écrivain qui consiste à faire le va-et-vient entre l'événement et la ligne général, et non pas à affronter (dans l'imaginaire) chaque événement comme s'il était décisif, unique et irréparable.*

MERLEAU-PONTY, *Sartre, Merleau-Ponty: les lettres d'une rupture, P2*, pp. 140- 156.

realidad. Porque no se puede ser libre sin esa revisión genealógica personal e histórica del trazado de nuestro existir, tanto como no puede abogarse por la libertad política sin en el análisis previo de sus condiciones e impedimentos. Empero, y dicho esto, no hemos respondido aún a la pregunta formulada: ¿qué grado de existencia concedemos entonces a la libertad como valor?

Digamos sólo, y por el momento, que Merleau-Ponty destaca la radical importancia de valores tales que la virtud y la libertad como atalayas del pensamiento, la vida, y asimismo de la política. Los valores, nos dirá, tienen que existir, pero eso no es suficiente, es incluso peligroso restringirse a ellos porque, como hace Cervantes con su hidalgo caballero, hay que ponerlos a andar.<sup>283</sup>

## La cuestión de la libertad

*La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres.*<sup>284</sup>

La concepción merleau-pontina de la libertad en tanto que libertad de acción del individuo, pero también como aquella que tiene que ver con el sentido que brota naturalmente en el libre acontecer de los hechos, se deriva desde la asunción de un marco no directamente determinista, pero sí, de algún modo, fuertemente pre-figurado. Esa predeterminación reposa por entero, como veremos, en su concepción fenomenológica del cuerpo cuya transformación en *chair* provoca una mayor ambigüedad en el seno del concepto mismo de libertad. En sus primeros estadios la duplicidad de la libertad humana implica *à la fois naître du monde et naître au monde*

---

<sup>283</sup>(...) *il faut avoir des valeurs, mais cela ne suffit pas, et il est même dangereux de s'en tenir là; tant qu'on n'a pas choisi ceux qui ont mission de les porter dans la lutte historique, on n'a rien fait.* En este sentido se manifestó, igualmente, Montaigne al referir la peligrosidad de un desmedido entusiasmo por un principio o valor, en su caso, el de la religión cristiana. Algo a lo que el propio Merleau-Ponty dedicó toda una obra: *Humanisme et terreur* y el desarrollo de su característico *attentisme*.

MERLEAU-PONTY, *Note sur Machiavel*, S, p. 279.

MONTAIGNE, M. Cap. XIX: *Sur la liberté de conscience*, Livre II, *Les Essais*, Paris: Gallimard, 2009, pp. 812- 817.

<sup>284</sup> Don Quijote selló en su momento el vínculo existente entre la libertad con la honradez, tal y como Platón pudo hacerlo con el del amor y el conocimiento. Una libertad y una honradez que huyen de grandes conceptos para encarnarse solamente en la persona del errante caballero. Sendos pares viajan transversalmente por las páginas de Merleau-Ponty, sea en sus escritos más *políticos* como *Humanisme et terreur*, *Les aventures de la Dialectique*, *Signes* o, en general, sobre aquellos que versan acerca del ser y del conocer, tales como la *Phénoménologie de la perception*, *Le primat de la perception*, *Le visible et l'invisible*, *L'Œil et l'Esprit*, etc.

CERVANTES, M. CAPÍTULO LVIII: *Que trata de cómo menudearon sobre don Quijote aventuras tantas, que no se daban vagar unas a otras en Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes. Dirigida por Francisco Rico, URL: <http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte2/cap58/> [Consulta: 25 enero 2015].

porque el hombre no puede considerarse a la manera cartesiana, como una sustancia pensante, una *res cogitans*, o a la kantiana, como un sujeto trascendental, variantes ambas de esa conciencia modelo íntegra y (auto)suficiente.<sup>285</sup> El hombre, nos dice Merleau-Ponty, nace inexorablemente en un mundo concreto, en una situación determinada, y por lo tanto, bajo unas condiciones existenciales particulares de las que debe dar cuenta. Es decir, que el hombre es antes que nada un *être-au-monde*, una existencia pre-dibujada mediada por su situación insoslayable.<sup>286</sup> De ahí que la identificación de la libertad con el libre albedrío, propia del idealismo, resulta en una fuerte problemática y carece en el fondo de fundamentación epistemológica suficiente. Asimismo, no sólo el paisaje condiciona la vida del hombre; el cuerpo, en su condición de existente fisiológico, anónimo, parcialmente autónomo y nexa unitario con el mundo, es igualmente aparcerero de esa realidad insalvable que trabaja y amasa lo humano. De hecho, esa duplicidad reposa en la idea de la tradición hermenéutica de Vico, pero también de Hegel, según la cual el medio en el que está inmerso el hombre ha sido creado por éste, a la vez que en este mundo aparece de algún modo la conciencia del hombre.<sup>287</sup> Y aún así, toda esa deuda que de algún modo el hombre contrae al nacer, nos dice Merleau-Ponty, no impele ni justifica una visión reduccionista; esto es, determinista del hombre ni de su libertad, puesto que, nobleza obliga, la adherencia a la contingencia y a los acontecimientos propia de su vis fenomenológica le arrastra en dirección contraria, emplazándolo al otro lado de toda pre-determinación de los mismos.

---

<sup>285</sup>*Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second nous sommes ouverts à une infinité des possibilités.* Idea que se repite con pocas variaciones en *La querelle de l'existentialisme*, y que, sin embargo, termina con la reafirmación de una sentencia en la que se hace valer esa forma de libertad apoyada entonces en el existencialismo del *être-au-monde*: *Un marxisme vivant devrait «sauver» la recherche existentialiste et l'intégrer, au lieu de l'étouffer.*

MERLEAU-PONTY, PHP, p. 517, *La querelle de l'existentialisme*, SNS, p. 143.

<sup>286</sup>*Nous restons libres à l'égard du sommeil et de la maladie dans l'exacte mesure où nous restons toujours engagés dans l'état de veille et de santé, notre liberté s'appuie sur notre être en situation, et elle est elle-même une situation.* Raymond Aron afirma, no sin parte de razón, que para Merleau-Ponty el hombre vive enzarzado en una suerte de acción recíproca entre la situación y la conciencia, una dialéctica incontenible por la cual la primera incita, pero jamás determina a la segunda. Y así, nos dice, en Merleau-Ponty no puede hablarse de determinación, sino solamente de sollicitación. Sin embargo, como veremos, la determinación proviene del peso propio que aglutina la subjetividad y el cuerpo que contiene virtualmente todo aquello que el hombre podrá ser.

El reconocimiento del hombre como ser en el mundo supone de algún modo la confirmación del abandono de las formas cartesianas por las kantianas, esto es, del ser como sustancia (*étendue*) al hombre como situación. No obstante, se trata de un ser que guardará celosamente su carácter esencial para ir soltando, en los años a venir, el lastre de tal sustancialidad, mitigado solamente por la materialidad del cuerpo.

MERLEAU-PONTY, PHP, p. 191.

ARON, R. *Leçons sur l'histoire: cours du Collège de France*, Paris: Éd. De Fallois, 1989, p. 57.

<sup>287</sup>Veremos cómo a pesar de participar de esta idea, Merleau-Ponty logrará virar su ontología hacia un ser menos relevante y, por lo tanto, hacia una correspondencia con el medio ligeramente modificada a la de la tradición hermenéutica que mencionamos. En todo caso, dicha hermenéutica formulada por Vico, primera consecuencia de su *verum ipsum factum*, reza así: *La historia-realidad, es decir, las sociedades y las ideas humanas, son en su sucesión misma la obra del espíritu humano, este último se encuentra en la historia y puede conocer a ésta de forma distinta a su incapacidad por conocer los fenómenos naturales, opacos dado su esencia extranjera.* Y, de hecho, es a través del estudio de la historia que podrá conocerse a ese espíritu humano.

ARON, R. *Leçons sur l'histoire: cours du Collège de France*, Paris: Éd. De Fallois, 1989, pp. 60, 514.

VALLET GOYTISOLO, J. *La jurisprudencia y su relación con la tópica en la concepción de Giambattista Vico*, URL: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1704473&orden=0&info=link> [Consulta: 25 enero 2015], p. 98.

De este modo, si su *nacer del mundo* respondía al carácter consecuente del hombre respecto de su medio y su cuerpo, cuando se refiere a *nacer en el mundo* está señalando la imposible reducción y cosificación del hombre. La diferencia intrínseca que hace que lo humano no sea un objeto y sólo un objeto más del mundo, es precisamente la de su recurso hacedero, su capacidad de decisión y acción, así como de una ineludible intencionalidad.<sup>288</sup> *Ma decision* —afirma ya en la *Phénoménologie de la perception*— *reprend un sens spontané de ma vie qu'elle peut confirmer ou infirmer mais non pas annuler.*<sup>289</sup> Es por ello que Merleau-Ponty abraza la entonces incipiente corriente filosófica del existencialismo, que le permite de algún modo articular las nociones sartrianas del en-sí y el para-sí, definiendo desde ahí la noción misma de existencia.<sup>290</sup>

De hecho, el existencialismo le permitió a Merleau-Ponty desarrollar su noción del ser-en-el-mundo vehiculada a través de la célebre formulación sartriana: *la existencia precede la esencia*, entendida como *una exigencia de radicalizar el ateísmo y la finitud humanas, disolviendo toda noción de "naturaleza humana"*.<sup>291</sup> Y desde esto, siguiendo aún a Sartre, en lo que éste llamó la subjetividad propia del existencialismo, trasladar el peso de las acciones humanas a su propia, y en ese sentido, única responsabilidad. Y es que Sartre afirmaba que esta subjetividad significa *de una parte, elección del sujeto individual por sí mismo, y, de otra parte, imposibilidad del hombre para sobrepasar la subjetividad humana*, lo que condiciona la libertad al cerco, no obviamente de lo humano, sino como en Merleau-Ponty, al de la existencia; esto es, al de la contingencia particular de sus condiciones de vida.<sup>292</sup> De ahí que Merleau-Ponty, en esa época temprana que termina en los albores de los años 1950, concibiera al

---

<sup>288</sup> En esta línea que distingue al hombre por su capacidad de actuar en un mundo *neutro*, Merleau-Ponty sigue a Sartre antes y después de haberse enemistado con él: *Une rocher infranchissable, un rocher grand ou petit, vertical ou oblique, cela n'a de sens que pour quelqu'un qui se propose de le franchir, pour un sujet dont les projets découpent ces déterminations dans la masse uniforme de l'en soi et font surgir un monde orienté, un sens de choses. Il n'est donc rien finalement qui puisse limiter la liberté, sinon ce qu'elle a elle-même déterminé comme limite par ses initiatives et le sujet n'a que l'extérieur qu'il se donne (PHP). Ceci ne veut pas dire que mon faire soit déterminé: je peux apprendre à franchir ces « obstacles » ou non. Mais c'est à partir de l'obstacle que j'apprendrai. Je peux apprendre à mieux connaître (l') entourage par la science, mais ce sera toujours remaniement du monde perçu, emploi de ses structures (IP)*. Vemos que el obstáculo reafirma ese recurso hacedero que adquiere un matiz pre-determinista en el primer caso, más perceptivo y abierto en el segundo, y que en todo caso, nos muestra una cierta continuidad entre uno y otro. Sartre por su parte afirmará: *Tel rocher, qui manifeste une résistance profonde si je veux le déplacer, sera, au contraire, une aide précieuse si je veux l'escalader pour contempler le paysage. En lui-même - s'il est même possible d'envisager ce qu'il peut être en lui-même - il est neutre, c'est-à-dire qu'il attend d'être éclairé par une fin pour se manifester comme adversaire ou comme auxiliaire*. En ambos casos se certifica que, si bien el hombre nace en contexto circunstancial pre-establecido, éste mismo puede ser por ello mismo considerado como una suerte de kilómetro 0 o de neutralidad existente desde la cual desplegar la idea de la decisión.

MERLEAU-PONTY, *IP*, pp. 34- 35, *PHP*, p. 498.

SARTRE, J-P. *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 538- 539.

<sup>289</sup> MERLEAU-PONTY, *PHP*, pp. 511.

<sup>290</sup> *L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par le quel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde*.

MERLEAU-PONTY, *La querelle de l'existentialisme*, SNS, p. 125.

<sup>291</sup> La formulación: *l'existence précède l'essence*, se repite a lo largo del texto, casi a modo de estribillo propagandístico. Para un análisis detallado de la cuestión del humanismo ver el texto de Morey.

MOREY, M. «Sartre: el existencialismo es un humanismo» en *El hombre como argumento*, Barcelona: Anthropos, 1987, p. 118.

<sup>292</sup> SARTRE, J-P. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Gallimard, 1996, p. 31.

marxismo o, de hecho, a la praxis marxista, como el único movimiento capaz de deshacerse de todo principio teleológico en oposición a Hegel, y a abrazar esa combinatoria dialéctica por la que el hombre es una conciencia autónoma y responsable de sí misma, a su vez que se encuentra forzado a cotejarla con el advenir de los acontecimientos como forma irrenunciable del compromiso o *engagement* con lo real.<sup>293</sup> De esta suerte, la influencia de Sartre se prolongó, en cierta medida, hasta la noción de historia en tanto que terreno de libertades y decisiones, torciéndose definitivamente en dos aspectos que, hibridados entre ellos, prefigurarán la creciente distancia epistemológica y personal entre ambos.<sup>294</sup> De un lado, estaba la cuestión de la tenencia, o mejor, la íntegra desposesión de valores del *pour-soi*, de la transparencia absoluta del hombre para sí mismo, que Sartre instauró como actitud filosófica fruto de la prolongación de ese ateísmo radical de su existencialismo.<sup>295</sup> Del otro, la cuestión del presente o, si se quiere, de la comprensión y análisis de los acontecimientos y el *en-soi*, para Sartre pura materialidad positiva, para Merleau-Ponty fruto de la elaboración y, sobre todo, de la vivencia humana. En suma, se trataba de una misma tensión, de la violenta hibridación que Sartre otorgaba al *en-soi* y el *pour-soi*, relegando algo tan importante para Merleau-Ponty como la zona de fricción del hombre y el mundo, de la afectación mutua de lo interior y lo exterior y, en última instancia, de la pregunta por la relación entre lo determinado y lo indeterminado.<sup>296</sup> Ese descuido de la subjetividad existencialista de Sartre desplazó aún más si cabe, la concepción de libertad merleau-pontiana embebida de ese ser transitivo carente de destino y, sin embargo, encerrado en los límites al que su existencia ya apuntaba forzándolo a radicalizar su postura y a reflexionar sobre ella.<sup>297</sup>

---

<sup>293</sup>Esa ambigüedad esencial que encontramos en tantas, si no en todas, las ideas merleau-pontianas regidas en el fondo por el par determinismo-indeterminismo, invitan a pensar en la posición de Montaigne al respecto de la amalgama intrínseca e indisoluble de aquellos que hemos dado en llamar contrarios, pero que resultan, más bien, coexistentes: *la felicidad profunda tiene más de grave que de alegre, el contentamiento pleno y extremo más de calma que de entusiasmo.*, Nos dice este último en referencia a Séneca: como si *los dioses nos vendieran los bienes que nos conceden*, impidiendo toda pureza o identidad completa e íntegra de los afectos y virtudes que quedan imbricados con su contrario: dolor-placer, melancolía-deleite, justicia e injusticia o, incluso, filosofía-vida práctica. Montaigne acapara una larga lista de filósofos griegos, poetas latinos e historiadores clásicos que da cuenta del reconocimiento a la contradicción o ambigüedad fundante de cualquier virtud, pero también la de sus propios escritos. De modo que *el hombre no es sino remiendo y abigarramiento.*

MONTAIGNE, M. Cap. XX: *Nous ne goûtons rien de pur*, Livre II, *Les Essais*, Paris: Gallimard, 2009, pp. 817- 820.

MERLEAU-PONTY, *Le métaphysique dans l'homme*, SNS, pp. 157- 158.

<sup>294</sup> Hemos discutido con anterioridad, y aunque de manera sucinta, los motivos de ese distanciamiento de carácter intrínsecamente epistemológico, ético o filosófico entre Merleau-Ponty y Sartre. Para un análisis más detallado remitimos de nuevo al artículo: CAEYMAEX, F. 1953: *Merleau-Ponty quitte Les temps modernes. Sartre et Merleau-Ponty, de la philosophie a l'événement.* O a: ARON, R. *Leçons sur l'histoire: cours du Collège de France*, Paris: Éd. De Fallois, 1989, pp. 52-74.

<sup>295</sup>*L'homme, tel que le conçoit l'existentialisme, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir.*

SARTRE, J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Gallimard, 1996, p. 29.

<sup>296</sup>*Notre liberté ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle: notre situation, tant que nous vivons, est ouverte, ce qui implique à la fois qu'elle appelle des modes de résolution privilégiés et qu'elle est par elle-même impuissante à en procurer un.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 505.

<sup>297</sup>*Il est vrai que nous demeurons libres d'accepter et de refuser la vie (...)*

MERLEAU-PONTY, *Le roman et la métaphysique*, SNS, p. 67.

En todo caso, tal concepción tiene como consecuencia mayor el hecho de que la libertad deja de poder conjugarse bajo el signo de lo absoluto, provocando curiosamente un alejamiento de todo relativismo u objetivismo, sartriano o no. Y así, en su traslación al dominio ético, moral o político, el sentido de los actos humanos en su realización fáctica, o mejor, en su vivencia mediada entre libertad y determinación, no debe regirse por el improbable cumplimiento o fidelización a determinados valores morales predeterminados.<sup>298</sup> No debe, puesto que cualquier acción regida por principios preestablecidos supone, como en todo idealismo, una renuncia a vivir y adecuarse al presente, al hecho de sacrificarlos como moneda de cambio para lograr el cumplimiento de una promesa, de una voluntad recóndita, de un deseo por modificar el acontecimiento, por transformarlo o traducirlo a algo que, esencialmente, ya no es él.<sup>299</sup> Sin embargo, tal destierro del absolutismo en la libertad parece ser víctima de su propia puesta en escena en la que esta adopta un perfil igualmente transitivo, subordinado a la contingencia entre ese aspecto predeterminado del ser y su proceder. El problema es, entonces, esa falta de radicalidad que sitúa la libertad en la contingencia, despojándola de su entidad como valor al que aspirar y relegándola a la condición de promesa.

Consciente de esa insalvable paradoja Merleau-Ponty enuncia, si no una solución, una resituación de nuestra existencia en el centro mismo de la ambigüedad: *être activement ce que nous sommes par hasard, a établir cette communication avec autrui et avec nous-mêmes dont notre structure temporelle nous offre la chance et dont notre liberté n'est que l'ébauche.*<sup>300</sup> Es decir, la verdadera libertad se consigue al ruinoso precio de ser uno mismo, en la radicalidad del gesto mismo pero con el requisito de mantenerse en esa unidad del ser. Verdadera en tanto que se aleja de una vida laxa e indiferente, evitando así toda rémora de nuestros hábitos o prejuicios para dirigirse hacia la vía —sin duda, la vía filosófica por excelencia— en la se nos insta a ser uno mismo. Y ruinoso porque al fin y al cabo, en el auténtico ejercicio de la libertad del hombre —nos dice Merleau-Ponty en referencia a Nietzsche— vivimos en la más rigurosa soledad, auténtico horror de la tragedia griega, y por extensión, de la precaria vida del hombre.<sup>301</sup>

Cabe decir, sin embargo, que aunque sea dentro del marco de la predeterminación que Merleau-Ponty parece otorgarle a la libertad humana, ésta se traslada al dominio político en forma de necesidad, y así es heredera de una universalidad que permita, ambiguamente, esa determinación mediada en la que vive. Algo que tiene mucho que ver con ese rasgo minimalista que caracteriza finalmente su improbable

---

<sup>298</sup> Lo mismo que por extensión ocurre con la historia en la que resulta imposible tratarla en términos de consumación, es decir, bajo el mismo impulso absolutista o general por el que vemos en el presente la conclusión lógica del pasado. O lo que resulta equivalente, aplicándole unos principios que, provenientes de la voluntad o el interés, le resultan completamente ajenos. La apuesta por la inmanencia de los hechos históricos es de algún modo tan clara como la dificultad intrínseca de su heterogeneidad y multifactorialidad. Aquello que Merleau-Ponty llamará *un universo de inmanencia en el que las dimensiones del tiempo se abaten una sobre la otra, se repliegan una en la otra.*

MERLEAU-PONTY, *Les Philosophes célèbres*, P2, p. 207.

<sup>299</sup> Veremos en seguida en la noción de historia cómo el acontecimiento es, de hecho, reconsiderado en función del ser que lo vive, siendo éste un aspecto profundamente contradictorio de la filosofía merleau-pontiana. Digamos por el momento solamente, que en todo caso ésa es una regla que se aplica por lo menos a los valores que quieren imponerse a lo real de manera previa, dogmática o idealista.

<sup>300</sup> MERLEAU-PONTY, *Le roman et la métaphysique*, SNS, p. 71.

<sup>301</sup> MERLEAU-PONTY, *Les Mouches*, P, pp. 62-63.

*teoría política*, que aboga por permitir una sociedad, que abierta, permita el máximo desarrollo y libertad del individuo, aunque sea siempre según su concepción particular y semi-aquilatada del mismo.<sup>302</sup>

## Cuerpo y libertad

Desde lo que acabamos de ver no es complicado entender la relación de la libertad con la noción de cuerpo: el aspecto predeterminado y apriorístico de dicho concepto se concentra, es obvio, en esa corporeidad encarnada que somos inexorablemente. En su primera etapa, e incluso en esa fase transitoria que algunos saben ver en las obras de los años cincuenta, el cuerpo resulta efectivamente en sí mismo un campo de posibilidades virtuales de aquello que podemos llegar a ser – recordemos la idea del ser absoluto o total de Lavelle– desplegadas de nuestro ser real. La correlación entre ser actual y ser futuro o virtual radica todavía entonces en una necesidad de manera que en lo que somos hoy se encuentra el poso de lo que seremos mañana. Y en consecuencia esa misma necesidad la encontramos en el ámbito de la libertad: *Deux choses sont sûres à propos de la liberté: que nous ne sommes jamais déterminés, et que nous ne changeons jamais, que, rétrospectivement, nous pourrions toujours trouver dans notre passé l'annonce de ce que nous sommes devenus.*<sup>303</sup> No obstante, la aparición de la noción de *chair* y en general, el estudio de la naturaleza en los célebres cursos del Collège de France provocan una disolución total de esa necesidad, de toda causalidad o finalidad así como del otro lado, de todo recurso al vitalismo o a la entequeia. *L'organisme ne serait pas une totalité transcendante, pas plus qu'il ne serait une totalité par sommation.*<sup>304</sup> Tal y como habíamos mencionado anteriormente, el cuerpo resulta una hibridación de naturaleza y cultura que cobra sentido en su misma dehiscencia de manera que: *un halo de possibles qui n'étaient pas contenus dans le premier signe, et qui étaient imprévisibles en partant de lui.*<sup>305</sup> Este

---

<sup>302</sup> *Since it is more difficult to reach consensus or even majority agreement on comprehensive issues, then it is on minimalist ones, and since Merleau-Ponty is acutely aware of the differences between human beings, as well as their similarities, his philosophy is consistent with an approach that allows the greatest expression of differences, as long as no harm is brought to another, that is, with a minimalist approach that grants the greatest amount of freedom of action and conscience to its individual citizens.*

(...) *dans un État ou les droits de l'homme sont garantis, aucune liberté n'empiète plus sur les autres libertés et de la coexistence des hommes comme sujets autonomes et raisonnables se trouve assurée.* (Si bien la cita está enmarcada en una crítica de Merleau-Ponty hacia el optimismo democrático, eso no impide la capacidad de ilustrar un aspecto referencial del pensamiento político del autor en ese establecimiento de mínimos políticos).

LOW, D. *The Relevancy of Merleau-Ponty's Political Theory*, URL: [http://www.douglaslow.net/Merleau-Ponty\\_Political\\_Theory.pdf](http://www.douglaslow.net/Merleau-Ponty_Political_Theory.pdf) [Consulta: 25 enero 2015], p. 4.

MERLEAU-PONTY, *Autour du marxisme*, SNS, p. 180.

<sup>303</sup> MERLEAU-PONTY, *Le doute de Cézanne*, SNS, p. 37.

<sup>304</sup> Recordemos que en francés el término de entequeia atesora sólo uno de los significados que encontramos en castellano. La entequeia refiere aquí entonces, al concepto aristotélico de aquello que contiene en él el germen o fin de sí mismo.

MERLEAU-PONTY, *NAT*, pp. 202-204.

<sup>305</sup> La cita entera reza: *ou l'on ne voit pas la main de l'artiste, cet effet de miracle est bien superflu car, même sans cela, il y a un caractère miraculeux : il y a une double impression, une impression d'imprévisibilité de la touche et une impression de logique. Le peintre Matisse jette son pinceau à des endroits aussi disperses que possible et, au bout d'un certain temps, la logique apparaît. C'est la même chose que pour le corps de comportement de Gesell. Des fils se nouent, qui proviennent de partout, et qui*



ejemplo tomado del ámbito pictórico refuerza la idea de que el cuerpo, la mano del pintor o la decisión del hombre puede partir de una situación predeterminada pero su desarrollo y actividad no puede ya reducirse a ese aspecto originario. Bien al contrario, hay que identificar o reconocer un grado de indeterminación responsable de las variaciones que esos genes o material originario paradójicamente han podido desarrollar sin ser al mismo tiempo causa de ellos. Y rizando el rizo, si en ellos ha cabido esa posibilidad digamos no –natural o causal es porque de algún modo y a pesar de todo, todo aquello que el hombre es está contenido en ese primer material infinitamente maleable. La idea de libertad del ser o del cuerpo merleau-pontiano señala asimismo la progresiva disminución de la carga óptica del sujeto, lo que se traduce en una menor determinación: *Chaque sujet incarné est comme un registre ouvert dont on ne sait ce qui s'y inscrira-ou comme un nouveau langage dont on ne sait quelles œuvres il produira (...)*.<sup>306</sup>

En este punto, la concepción spinozista basada directamente en la *no-determinación* de la potencialidad, cualquiera que sea, de un cuerpo resulta un interesante paralelo al de nuestro autor por establecer un acercamiento alternativo frente a la cuestión de la libertad, desde una perspectiva de mínimos, aunque no como conclusión o consecuencia de una construcción anterior sino al contrario, como punto de partida. Esta perspectiva tiene la virtud de no impeler el *natural*, o precisamente, el libre desarrollo del hombre desde la perspectiva de un cuerpo liberado de todo principio primero o fundante.<sup>307</sup> Dicha concepción fue recogida y enunciada por Gilles Deleuze, que atizando la hoguera de las vanidades filosóficas con una pregunta tan incontestable como provocadora, enunciaba: *¿qué puede un cuerpo?* Cuestión que permite un engarce

---

*constituent des formes indépendantes, et en même temps il se trouve que ces fils réalisent quelque chose qui a de l'unité. Avec le premier signe apparaît : un halo de possibles qui n'étaient pas contenus dans le premier signe, et qui étaient imprévisibles en partant de lui.*

MERLEAU-PONTY, *NAT*, p. 205.

<sup>306</sup> MERLEAU-PONTY, *Un inédit de Merleau-Ponty*, P2. p. 41.

<sup>307</sup> No es aquí lugar para desarrollar la noción spinozista del ser y su bella correlación entre fuerza y capacidad de afectación a la que conduce una noción ontológica, en la que pensamiento y materia (*étendue*) forman parte de una misma sustancia. Sin embargo, muy brevemente podemos señalar que el vínculo existente entre cuerpo y ética, ambos unidos por una misma voluntad y concepción liberadora de los mismos, se debe —como explica Alain— a la subsunción de la moral a los afectos del cuerpo. Esto es, a regir la propia conducta en función no de aquello que supone que es malo o bueno moralmente, sino sólo a partir de aquello que produce un bien digamos corporal o espiritual, visto que hablamos de una única especie. Es desde esa afectación de la alegría al/en/con/del cuerpo, del amor a la libertad, o de todo afecto positivo que podrá establecerse no tanto un código en toda regla, como un principio rector, una suerte de sabiduría: *La sagesse n'est donc pas de régler nos joies et nos tristesses d'après nos principes de conduite; tout au contraire nous devons avoir confiance dans la pensée parfaite qui est au fond de tout, et subordonner plutôt nos principe de conduite à notre joie et à notre tristesse* (Alain). Una búsqueda y una priorización de la alegría que Spinoza expresa ya en términos de ética: *Qui donc s'emploie, et par seul amour de la liberté, à maîtriser ses affects et ses appétits, s'efforcera autant qu'il peut, de connaître les vertus et leur causes, et de s'emplier l'âme du contentement qui naît de leur vraie connaissance; et de contempler le moins possible les vices des hommes, ainsi que les dénigrer les hommes et de tirer contentement d'une fausse espèce de liberté* (Spinoza). Y que finalmente vincula el cuerpo con la libertad de una manera única, libertad de vivir y ser un cuerpo como plazca, sin principios ni moral alguna. Libertad de acción como cuerpo sustancial de un ser cuya única guía debe ser la experiencia y, tal vez, el saber que ésta sepa transmitirle.

SPINOZA, B. *Éthique* V, Proposition X, Scholie, Trad. de Émile Saisset, Paris: Éd. Charpentier, 1849, pp. 208- 209. (Excepcionalmente la cita corresponde a la página que indicamos pero no a la edición presente). ALAIN- CHARTIER, E. *Valeur morale de la joie d'après Spinoza*, Revue de Métaphysique et de morale VII, 1899, pp. 759-764.



casi directo al campo moral, también desde una posición de mínimos (principios), que promueva una máxima expresión del individuo, de nuevo en palabras de Deleuze: *el punto de vista de una ética es: ¿de qué eres capaz?, ¿qué puedes tú?*<sup>308</sup> Esta desjerarquización total, característica común del hombre y de su conducta moral, provoca un desarrollo divergente frente a la posición de Merleau-Ponty. Deleuze, de la mano de los estoicos y de Spinoza, desafectará también el cuerpo de su organicidad y el pensamiento de la conciencia para hablar por igual y desde la desjerarquización total de la interpenetración de cuerpos e incorpóreos que supone, de hecho, todo acontecimiento. La ventaja de esta última opción es que en esa desafectación o despersonalización de la vida, del hombre y de los acontecimientos, expresada en figuras como la (mítica) forma infinitiva del verbo *verdear* en la oración: *la hierba verdea* de Deleuze, permite la inclusión de las fuerzas del afuera o de lo neutro que a Merleau-Ponty le cuestan tanto conjugar con su propia concepción del ser.

En nuestro autor la figura de la libertad revela finalmente, esa plusvalía de la praxis frente a la depreciación del fenómeno identitario como puro reflejo espejado de aquello que ocurre en el seno del ser y también, por extensión, en la del objeto, un vivir como inventar a partir de algunas predeterminaciones.<sup>309</sup> Una vía de agua en su primigenia confianza racionalista por medio de esa disolución de la entidad del ser, que cronológicamente empieza a materializarse, como habíamos visto, en los cursos acerca de la naturaleza a partir de 1955, y que embebe por capilaridad a todos los ámbitos del pensamiento merleau-pontiano desde la política a la historia, del lenguaje a la expresión sin olvidar a la libertad. Pero igualmente, una disolución que le devuelve una intuición anterior por la que somos lo que somos, en función de la narrativización de nuestra propia historia, de la filogenia que el hombre, por decisión o abandono, por reflexión o irreflexión, va creando y construyéndose en esa precariedad existencial que es la suya.

---

<sup>308</sup> *Le point de vue d'une éthique c'est: de quoi es-tu capable, qu'est-ce que tu peux ? D'où, retour à cette espèce de cri de Spinoza: qu'est-ce que peut un corps ? On ne sait jamais d'avance ce que peut un corps.* Y más adelante, Deleuze da un giro político a dicha teorización: *La tristesse, les affects tristes sont ceux qui diminuent notre puissance d'agir. Les pouvoirs ont besoin de nos tristesses pour faire de nous des esclaves. Ce n'est pas facile d'être un homme libre: fuir la peste, organiser les rencontres, augmenter la puissance d'agir, s'affecter de joie, multiplier les affects qui expriment ou développent un maximum d'affirmation. Faire du corps une puissance qui ne se réduit pas à l'organisme, faire de la pensée une puissance que ne se réduit pas à la conscience.* Desde esta óptica resulta evidente la influencia que Spinoza o Whitehead tuvieron en la ontología de Deleuze que parece que no alcanzó a leer las últimas obras de Merleau-Ponty con las que tiene tanto en común.

DELEUZE, G. *Spinoza en La voix de Gilles Deleuze en ligne*, transcripción de Lucie Fossiez, París: Université Paris 8, Curso 2, 09/12/1980, URL: [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=104](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=104) [Consulta: 25 enero 2015].

DELEUZE, G., PARNET, C. *Dialogues*, París: Flammarion, 1977, pp. 74-79.

<sup>309</sup> *Ma liberté est également en rapport avec ce que je vais faire, je me mise moi-même sur ce que je fais lorsque j'agis; si vivre c'est inventer, c'est inventer à partir de certaines données. Chez Le Greco, par exemple, on peut dire que son passé lui a été donné pour créer son œuvre telle qu'elle est et à la fois que les données de son enfance nous apparaissent après coup comme des anticipations sur son œuvre; il y a donc un rapport circulaire de l'œuvre à la vie et de la vie à l'œuvre.*

MERLEAU-PONTY, *L'expérience d'autrui*, SORB, p. 455.

## Una Filosofía de la historia

Ese aspecto creativo que insueme esa desintegración ontológica y la invitación de lo indeterminado en el seno mismo del ser merleau-pontiano no afecta solamente a la noción de libertad sino que transforma, decíamos, todo su corpus filosófico. Y así, *quand les philosophes ont formé le concept d'histoire, la «prise de conscience» a été une mise en forme, et non la simple notation d'un fait préalable.*<sup>310</sup> Ese aspecto resolutivo, creativo y perspectivista que revela su metodología indirecta y dialéctica aplicada al registro histórico supone una verdadera novedad en el plano fenomenológico; ya sea por la cercanía al carácter ficcional de la historia, o bien por el eco que sigue produciéndonos el alejamiento de toda verdad objetiva en términos históricos.<sup>311</sup> En cualquier caso, dicha conciencia manifiesta en la difusa relación entre la verdad de un hecho (histórico) y la narración del mismo le confieren una importancia clave en términos filosóficos.<sup>312</sup> Pero además, la obra del segundo Merleau-Ponty comportará la integración de una miríada de aspectos tales como la institución, el vacío, el sentido de la historia, la intersubjetividad bajo la forma de una filosofía de la historia de cuño dialéctico.<sup>313</sup>

Por otro lado, y paradójicamente, la sostenida vindicación de Merleau-Ponty para forzar la entrada de lo humano en todos los ámbitos del saber comporta

---

<sup>310</sup>La cita entera reza: *Quand les philosophes ont formé le concept d'histoire, la «prise de conscience» a été une mise en forme, et non la simple notation d'un fait préalable.* (P2) Este aspecto creativo también aparece en *l'Éloge de la philosophie: La nouveauté de Marx comme critique Hegel n'a donc pas été de mettre dans la productivité humaine le moteur de l'histoire et de traiter la philosophie comme un reflet de son mouvement, mais de dénoncer la ruse par laquelle le philosophe glissait dans l'histoire le système pour l'y retrouver ensuite et réaffirmait sa toute-puissance au moment où il paraissait y renoncer. Le privilège même de la philosophie spéculative, la prétention de l'existence philosophique, comme disait le jeune Marx, elle est elle-même un fait historique, elle n'est pas l'acte de naissance de l'histoire.*

MERLEAU-PONTY, *La découverte de l'histoire*, P2, p. 205, EP, pp. 58-59.

<sup>311</sup>*Qu'est-ce qui m'empêcherait de marier le maître et de le faire cocu ? d'embarquer Jacques pour les îles ? d'y conduire son maître ? de les ramener tous les deux en France sur le même vaisseau ? Qu'il est facile de faire des contes!* El narrador del *feuilleton*, que fue en su época *Jacques le fataliste*, interpela irónicamente al lector y cortocircuita el texto aportando ritmo y humor a lo largo de la historia, pero forzando la entrada además, de una voz introductora de comentarios de distinto tinte y calado. Por ejemplo aquí — comenta Pierre Chartier, con la referencia a los cuentos— Diderot recoge toda una tradición por la que la historia es identificada con un relato verídico, un conocimiento en toda regla, enfrentado a las otras formas de narración como la novela, henchidas de imaginación y carentes aún por ese entonces (1770-1780) de toda legitimidad. Y es que de algún modo reverbera aún la idea que expresa el Dr. Bordeu en el *Rêve de d'Alembert: Tout le délire de cette faculté d'imagination se réduit au talent de ces charlatans qui, de plusieurs animaux dépecés, en composent un bizarre qu'on n'a jamais vu en nature.*

DIDEROT, D. *Diderot. Écrits philosophiques*, Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1964, p. 235, *Jacques le fataliste*, Paris: Librairie Générale Française, 2000, p. 45.

<sup>312</sup>Pierre Bertrand considera, por ejemplo, que la *diferencia entre la historia como trabajo o resultado de ese trabajo y la historia como conjunto de hechos históricos* constituye una falsa distinción o en cualquier caso, una diferencia menor.

BERTRAND, P. *El olvido revolución o muerte de la historia*, México: Siglo Veintiuno editores, 1977, p. 8.

<sup>313</sup>*De celui-ci, Merleau-Ponty avait surtout souligné l'aspect dialectique qui traduisait pour lui l'interdépendance des facteurs historiques, la totalité du sujet et de l'objet, de l'homme et de la chose faisant sa place à la liberté et à la contingence en même temps qu'à une logique de l'histoire.*

LAGUEUX, M. *Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty?* *Dialogue*, vol. V, n° 3, 1966, p. 15.

necesariamente la aceptación de una cierta antropologización del conocimiento o perspectivismo corolario del pensamiento.<sup>314</sup> En esa misma dirección, habíamos revisado el estatuto de un hecho histórico entendiéndolo como el establecimiento de un sentido por parte de tantos otros sujetos ante-pasados que han dejado su singular huella en dicha confección y trayectoria. La gran maleabilidad de la crónica de los acontecimientos históricos, como una manifestación de ese espíritu del mundo hegeliano, confería así una importancia clave al factor organizativo y concatenador a tratar desde la filosofía.<sup>315</sup> De ahí que, en un primer momento, todo ese conjunto de experiencias y vivencias permitieran una revisión no en términos de verdad, sino más bien a partir de una vía o metodología negativa por la cual establecer los errores y mistificaciones acontecidas, asimiladas o interpretadas. Revisión siempre posible gracias a ese absoluto que resultaba ser el pensamiento, y a condición de hacerse cada vez desde una posición franca —esto es, con probidad y autocrítica—, anclada en el presente sin caer en la tentación de la generalidad o la totalidad.<sup>316</sup> De ahí también que el marxismo se postulase no como una opción política o filosófica dada su incapacidad de sostenerse a sí misma en la positividad de su devenir histórico-social, sino como elemento de crítica escéptica con el cual medir y juzgar otros sistemas políticos. Es decir, como una pragmática vara de medir que no sentase doctrina ni se absolutizara pero que, en un gesto parecido al del pensamiento, permitiera al menos una serie de distinciones y valores con los cuales orientar nuestras acciones políticas. No obstante, esa difuminación, que no desaparición, de la cuestión de las esencias primer momento hace bascular la pregunta por el qué, para sustituirla por la imperiosa cuestión del cómo, a saber: ¿cómo pueden narrarse los hechos históricos desde la conciencia de esa pluri-interpretabilidad de los mismos? O en otras palabras: ¿cómo puede escribirse una única historia si hablamos de una multiplicidad de interpretaciones? E incluso, ¿es acaso posible encontrar un medio para unir lo que hemos dibujado como una colección de solipsismos?<sup>317</sup> Y finalmente, ¿Puede darse efectivamente ese pasaje de la multiplicidad

---

<sup>314</sup> *La méditation de l'être se localise dans le moi et le plus moi-même que moi, en arrière du monde et de l'histoire. C'est à peine, de ce point de vue, s'il y a un problème et quelque chose à faire en philosophie: il ne s'agit que de rappeler aux hommes une participation à l'être universel (...)* porque *Il n'y a plus maintenant d'alternative entre le phénomène ou la matière et l'être ou l'esprit.*

MERLEAU-PONTY, *EP*, pp. 13- 15.

<sup>315</sup> ¿Qué es lo que denuncia Merleau-Ponty frente a los discursos científicos sino esa falta de neutralidad de los mismos, y de ahí la imperiosa necesidad de una *ciencia de la pre-ciencia* en la que se incluya lo humano? (ver artículo homónimo de Bech).

<sup>316</sup> Resulta cuanto menos curiosa la cercanía que otorga un fenomenólogo como Merleau-Ponty a lo acaecido con su propio relato, a partir de la confusión expresa de los términos de historia como hecho y a la vez como proceder intelectual. Sin embargo, dicha cercanía tiene un referente directo en la fenomenología de Husserl, por la que el desenmascaramiento mediante la reducción del carácter positivo de los fenómenos debe rebasar la materialidad de los objetos para adentrarse en el seno de nuestra comprensión de los mismos. Parece que Merleau-Ponty intenta aplacar la brecha surgida entre el objeto y el sujeto con dicha unión de términos que, sin ser confundibles entre sí, sin posible unificación efectiva, les reconoció un sentido común, una inherencia del uno al otro, en virtud del cual puede llamarlos por el mismo nombre.

<sup>317</sup> En la *Lógica del sentido*, Deleuze habla de la batalla como esencia paradigmática del acontecimiento, dado que se efectúa de muchas maneras a la vez, en una suerte de *Exercice de Style* de Queneau, por el que un solo acontecimiento es vivido desde una heterogénea cantidad de multiplicidades y versiones. DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2005. pp. 111-112, 122-123.

a la unidad sin por lo tanto afirmar una síntesis de los mismos?<sup>318</sup> ¿Puede explicarse la historia desde lo personal? ¿Lo colectivo desde lo individual?

Recordemos que en todo caso, la paradoja de la libertad, mediada entre el presente y esa estructura corporal infranqueable y misteriosa, consigna al recurso hacedero un alto valor pragmático. Valor que supera de hecho, el pragmatismo para inscribirse como una práctica asimismo existencial y prácticamente ontológica gracias al poder de equilibrar los desajustes de una situación pre-determinada. Para el caso de la historia, superposición de espíritus e ideas a lo largo y ancho del tiempo humano, este valor resulta igualmente decisivo en su comprensión que deviene, por ello mismo, una confección tangiblemente construida. Y es que recordemos que la historia, tanto como lo real, es un elemento velado al contacto espontáneo e inmanente que debe por ello retomarse, resituarse y rescribirse según los parámetros del método indirecto y la noción de institución. Si esta necesaria superación de los efectos inmanentes de lo real y de lo histórico la comparte Merleau-Ponty, y entre otros tantos, con Giambattista Vico con su distribución de los criterios en aquéllos de equidad natural, propios de toda la humanidad, y los de equidad civil, los de equidad civil (*que se diferencian de aquéllos porque sólo pocos, con prudencia, experiencia y doctrina alcanzan a discernir*),<sup>319</sup> es porque ambos espíritus conciben la verdad. Es porque ambos espíritus conciben la verdad, histórica o no, como el resultado de una acción, como el logro de una praxis. Para el caso de Vico dicha verdad se forja a través de la idea del *verum ipsum factum* como una concepción de la naturaleza establecida como puro devenir, causa en sí misma de la que no puede atribuirse obra o influencia ajena alguna y en el que, por lo tanto, el hombre debe apoyarse para toda ciencia futura. Es decir, el conocimiento de las cosas, la ciencia, pasa por la aceptación previa e incondicional de su nacimiento como un puro acontecer o, asimismo, y como consecuencia fáctica de esto, por la realización propia e intrascendente de las mismas. Porque hacer algo es aunar, en un único gesto, hecho y causa, cuya sola trascendencia devendrá la presencia positiva o existencia tangible del objeto como hermética razón de sí mismo.<sup>320</sup> Merleau-Ponty, por su lado,

---

<sup>318</sup>Recordemos que Merleau-Ponty ha sido siempre contrario a la integración o a la síntesis del sujeto y el objeto.

<sup>319</sup>Vico sigue en su *Principi de Scienza Nuova*, a su vez, la tradición de Santo Tomás y la *Aquinatense* de su *Summa Theologica*, en la que *la ley es una regla y medida de nuestros actos, según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar, pues ley deriva de "ligar" porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la ley y medida de nuestros actos es la razón*. Se trata de la clásica distribución entre las dos especies de lo natural y, encima de ello, la conciencia del Derecho humano que embeben, con alguna variación, la concepción de Vico. Así, este último divide igualmente sus criterios jurídicos por *sindéresis* o de equidad natural, como aquellos, decíamos, asequibles al conjunto de la humanidad claramente enfrentados a los juicios de equidad civil que se establecen a base *de prudencia, experiencia y doctrina*. VALLET GOYTISOLO, J. *La jurisprudencia y su relación con la tópica en la concepción de Giambattista Vico*, URL: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1704473&orden=0&info=link> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 86-88.

FERNÁNDEZ GÓMEZ, L. *Temas de Filosofía del Derecho*, Caracas: Ed. Texto, 1988, p. 74.

<sup>320</sup>Si la recepción de Vico en el siglo XX de la mano de autores tales como Benedetto Croce o Giovanni Gentile ha circunscrito el *verum ipsum factum* aplicado a la historia en términos inmanentes, otros autores contemporáneos (Michele Federico Sciacca, por ejemplo) han roto con la idea de esta inmediatez atribuida a sus reflexiones históricas para rescatar a un Vico en el que la inmanencia se traslada del conocimiento a la condición de existencia de las cosas, decíamos, como puro acontecer, desde el cual desarrollar toda ciencia futura. La consecuencia inmediata de todo ello es, paradójicamente como vemos en el texto principal, una reconsideración de la noción de historia en función del ejercicio de una praxis.

consiente igualmente en la afirmación de un sentido verdadero de la historia, el de una totalidad que no se agota ni se explica por el simple esclarecimiento de ese espíritu del mundo. Un sentido histórico que fuerza de un lado, la imposición de una tarea de desbroce mediante su metodología indirecta y, por el otro, una re-creación o re-escritura en función de esa verdad enigmática que recorre el magma de los acontecimientos. Esta segunda fase de recreación o reescritura tiene por objeto, precisamente, completar y contrarrestar, a partir de la producción de verdades o positivities, el efecto de una metodología que ha purgado previamente el camino.<sup>321</sup> En ella además debe haber una verdad que no eclipse lo individual sino que lo integre en ese sentido histórico connatural a la vida de los hombres.<sup>322</sup>

### La noción de institución<sup>323</sup>

*Donc institution (signifie) établissement dans une expérience (ou dans un appareil construit) des dimensions (au sens général cartésien : système de référence) par rapport*

---

VALLET GOYTISOLO, J. *La jurisprudencia y su relación con la tópica en la concepción de Giambattista Vico*, URL: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1704473&orden=0&info=link> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 98- 100.

<sup>321</sup>*Une philosophie de l'histoire suppose en effet que l'histoire humaine n'est pas une simple somme des faits juxtaposés —décisions et aventures individuelles, idées, intérêts, institutions—, mais qu'elles est dans l'instant et dans la succession d'une totalité, en mouvement vers un état privilégié qui donne le sens de l'ensemble. Il n'y aura donc pas de philosophie de l'histoire si certaines catégories de faits historiques sont insignifiantes, si par exemple l'histoire est faite des projets de quelques grands hommes.*

MERLEAU-PONTY, *HT*, p. 165- 166.

<sup>322</sup>En el ámbito contemporáneo, Raymond Aron describe con acierto e inteligencia la tarea del historiador no tanto como la revelación de una verdad última o constituyente sino, por lo menos, como una actividad intrínsecamente práctica en la que se acoja como elemento constituyente a las conductas individuales y las intenciones humanas, sin que éstas puedan agotar el grueso de la narración histórica. Bien al contrario, afirma, dichas intenciones que entran en juego con una decidida predeterminación obtienen como resultado un efecto hartamente distinto al esperado, por lo que *no pueden señalarse como la explicación científica de los hechos sociales*.

ARON, R. *Leçons sur l'histoire: cours du Collège de France*, Paris: Éd. De Fallois, 1989, pp. 272- 273.

<sup>323</sup>Recordemos que según la propuesta de investigación que presentó nuestro autor para su candidatura en el Collège de France dichos cursos en los que aparece por primera vez el concepto de institución debían ampliar *los análisis anteriores acerca de la verdad y la expresión para poder luego afrontar el problema de la intersubjetividad y la historia* que debían constituirse como ya hemos comentado en las dos obras *La prode du monde* y *L'Origine de la vérité*. Por lo tanto nos encontramos aún en la etapa de transición entre el primer y el segundo Merleau-Ponty. Como señala Larison estos seminarios buscaban principalmente la superación de los ejes gramaticales, ontológicos y semánticos de términos tales como: Percepción, consciencia, síntesis, intencionalidad, etc. que poco a poco pasarán a ser observados y comprendidos bajo el cristal de la naturaleza. (Bech) Y por lo tanto, ese cambio de paradigma que acorrala a la filosofía de la conciencia para abrirla a una temporalidad no lineal y al fenómeno incipiente la inter-subjetividad concibe la institución como una experiencia de dimensiones cuya relación con otras conforme un sentido continuista, histórico.

BECH, J. M. *El proyecto filosófico de una ciencia de la "pre-ciencia"*, Convivium 18: 173-194, 2005. URL: <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/download/73233/98862> [Consulta: 25 enero 2015], p. 179.

LARISON, M. en *Presentación: Merleau-Ponty y los cursos del Collège de France* en MERLEAU-PONTY, M. *La institución. La pasividad*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2012, pp. VI, VII.

*auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une suite, une histoire.*<sup>324</sup>

La noción de institución —el *Stiftung* husserliano— surge como un hito para describir indirectamente a la naturaleza, lo no-instituido, aniquilar todo resquicio de la filosofía de la conciencia y a su vez, comprender esa sedimentación de sentido histórico o cultural del hombre en su duplo fundado-fundante.<sup>325</sup> Por lo tanto, la institución recoge y redefine también el problema de la libertad y del hombre que acabamos de revisar en su disposición paradójica por la que el ser es coetáneamente sujeto instituido e instituyente.<sup>326</sup> Como todo acontecer, como el tiempo mismo, nos dice Merleau-Ponty, el ser instituido nace de la nada porque sencillamente surge.<sup>327</sup> Pero además, el sujeto no puede concebirse bajo un término tan restringido como el de constitución por lo que de íntegro, cerrado y exánime tiene, y debe engarzarse con el tiempo para proseguir en ésa su cualidad institutiva, institucional de su presente de la que es estructura pre-objetiva. Una prolongación en el tiempo y el espacio que asume e incorpora toda eventualidad, como por ejemplo la de la paradigmática roca, que se descubre como un potencial de realización de lo individual en lo que de experiencia única y reveladora tiene.<sup>328</sup>

La institución es, por lo tanto, la coagulación de la pregunta sostenida por el nacimiento y formación del sentido (*Sinngebung*) en la realidad humana. Una parte de

---

<sup>324</sup> MERLEAU-PONTY, *IP*, p. 38.

<sup>325</sup> Como afirma Slatman para Merleau-Ponty, la noción de institución implica el abandono de la filosofía de la conciencia constituyente, es decir, de la filosofía que toma la conciencia como entidad constituyente para avanzar con paso firme hacia una meditación que no eclipse, ni violenta la naturaleza.

SLATMAN, J. *L'expression au-delà de la représentation: Sur l'"aisthesis" et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Amsterdam School for Cultural Analysis, 2001, URL: <http://hdl.handle.net/11245/2.10749> [Consulta: 25 enero 2015], p. 142.

<sup>326</sup> Según afirma Breeur, Sartre fue bien consciente de los riesgos que entrañaba la combinación de una libertad de conciencia con esa subjetividad pre-personal propia de la noción de institución, que condujeron la ontología merleau-pontiana a un callejón sin salida, a una indecisión sostenida. Un aspecto que ha sido sin embargo, considerado por otros no tanto como una indecisión, sino como una cierta estética de la diplopía.

*Cette conscience-la de la libertad de conciencia- est au contraire, comme l'a bien vu Sartre, ce qui risque à chaque instant de briser (néantiser) l'évidence du rapport prépersonnel. Et cela, Merleau-Ponty le concédera, de manière indirecte — comme s'il n'avait pu se libérer de la hantise des analyses de Sartre. Voilà pourquoi l'ambiguïté demeurera jusqu'à la fin de son œuvre «indécidable»: malgré l'ontologisation de la «déhiscence», l'être qui aura à assumer cette tâche se définira constamment par la double face d'une temporalité ou d'une spatialisation originare.*

BREEUR, R. *Merleau-Ponty, un sujet désingularisé*, Revue Philosophique de Louvain, Tome 96, n° 2, 1998, p. 234.

<sup>327</sup> *Donc (il y a) sujet institué et instituant, mais inséparablement, et non sujet constituant; (donc) une certaine inertie, —(le fait d'être) exposé à...— mais (c'est ce qui) met en route une activité, un événement, l'initiation au présent, qui est productif après lui — Goethe: (le) génie (est) « productivité posthume »—, qui ouvre un avenir.*

MERLEAU-PONTY, *IP*, p. 35.

<sup>328</sup> Retomamos el ejemplo de la roca como figura, un tanto ajada, de esa duplicidad tan característica de la filosofía y del concepto de libertad merleau-pontiana: (Vivir) *Ce projet (implique l') existence de normes et niveaux, montagne infranchissable, objets droits ou non, cheminements. Ceci ne veut pas dire que mon faire soit déterminé: je peux apprendre à franchir ces « obstacles » ou non. Mais c'est à partir de l'obstacle donné comme obstacle que j'apprendrai. Je peux apprendre à mieux connaître (l') entourage pas la science, mais ce sera toujours remaniement du monde perçu, emploi de ses structures.*

MERLEAU-PONTY, *IP*, pp. 34-35.

esa institución tiene que ver con esa sedimentación natural de sentido surgido del desbordamiento del ser hacia la vida bajo cuyo auspicio surgiría ese poso de sentido.<sup>329</sup> Se trata de un desbordamiento trascendente que además y sobre todo se concibe como el natural devenir de la existencia del ser, como su manera misma de encarnarse y acontecer. Pero además, todo aquello que se vierte a la vida y en cuyo derrame deviene lo propiamente instituido conforma no solo un sentido, afirma Dupond, *sino que constituye una bisagra entre yo mismo y los otros que supone además, la garantía de pertenecer al mismo mundo.*<sup>330</sup> Es por eso que nuestro autor afirma que: *Il y a sédimentation quand une intention significative nouvelle « s'incorpore à la culture ».*<sup>331</sup> Y es por eso también, que el fenómeno de la *institution* en la obra homónima – *L'institution. La passivité*– es religada a cuatro aspectos fundamentales: la vida, la obra de arte, el lenguaje y la historia y, en menor medida, a la cultura, el sentimiento, el arte o las matemáticas. El ensamblaje que produce sobre esa sedimentación natural del ser pre-objetivo en su devenir con el fenómeno intersubjetivo conforma pues el nacimiento del sentido que independiente de referentes históricos y materiales se adentrará en el terreno de lo simbólico. Esa condición o estructura pre-objetiva que, lejos de toda esencialidad, evidencia en parte el carácter pasivo e indeterminado propio de la *hylé* del saber estoico, y que en su inmersión en lo real se realiza como institución instituida, es la que articulará el grado de contacto y conocimiento con/del afuera.

## Vacío, olvido y sentido

*Or le sens pur de l'écrit qui sublime la solidité des choses et la communique aux pensées, c'est aussi un sens pétrifié, sédimenté, latent ou dormant, tant qu'un esprit vivant ne vient pas l'éveiller. Au moment où l'on touche au sens total, on touche aussi à l'oubli et à l'absence.*<sup>332</sup>

Acabamos de ver que el fenómeno de la institución redefine el rol de la conciencia y del llamado ser pre-objetivo como efecto de su propio ejercicio y así que el ser no es sino es siendo y no es siendo sino es.<sup>333</sup> Paralelamente, el sentido se revela en

---

<sup>329</sup> *Le bébé emporté sur le bras « part », le somnambule « sort », en ce sens qu'ils sont possibilités de situation spatiale, « exposés », sollicités par faim, froid, pesanteur, lumières, il peut lui arriver quelque chose, il y a ouverture d'un champ, i. e. depuis la conception et plus encore après la naissance, il y a enjambement vers un avenir qui se fait de soi, sous certaines conditions données, et n'est pas acte de Sinngebung (Interpretación).*

MERLEAU-PONTY, *IP*, p. 38.

<sup>330</sup> DUPOND, P. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses Éd., 2001, pp. 27-29.

<sup>331</sup> MERLEAU-PONTY, *S*, p. 115.

<sup>332</sup> MERLEAU-PONTY, *Husserl aux limites de la phénoménologie, RC*, p. 166.

<sup>333</sup> *L'ordre du préobjectif n'est pas premier, puisqu'il ne se fixe et à vrai dire ne commence tout à fait, d'exister, qu'en s'accomplissant dans l'instauration de l'objectivité logique; celle-ci pourtant ne se suffit*



su contacto con el mundo y con los otros en ese afluir del ser en el mundo. Pero para que todo esto sea posible el ser, decíamos, ha tenido que perder su constitución esencial, íntegra y cerrada para dar cabida al vacío. Un espacio rarificado en su mismo fuero interno en el que brota ese ser-no-ser en donde ocurren tanto la flexión del pensamiento sobre sí mismo, la radicalización de la experiencia subjetiva, o incluso la comunicación incontenible con otros saberes, ideas y experiencias pasados, presentes y futuros.<sup>334</sup> Se impone así cierto símil entre el ser y el conocimiento, ambos surcados de vacío, en el que este último habita el hombre a condición de compartir lugar con la ignorancia, y generando por ello una polaridad o reversibilidad inherente que el filósofo está obligado a peregrinar.<sup>335</sup> El pensamiento recorre esa suerte de pólder ganado a la ignorancia, enzarzado en discernir —como se afirma en *Éloge de la philosophie*— las *buenas* de las *malas ambigüedades* que pueblan los escritos merleau-pontianos como reflejo de su concepción ambigua de lo real.<sup>336</sup> En todo caso, esa oquedad del ser, así como la

---

*pas, elle se borne à consacrer le travail de la couche préobjectivie, elle n'existe que comme aboutissement du « Logos du monde esthétique » et ne vaut que sous contrôle.*

MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son ombre*, S, p. 171.

<sup>334</sup> La introducción de la idea del no-ser que asoma ya en la *Phénoménologie de la perception*, en *Éloge de la philosophie*, o en *Signes*, y evidentemente en *Le Visible et l'invisible* o *L'institution*, *La passivité* sirve para atajar de un golpe tanto el problema del dualismo cartesiano como el positivismo del sujeto kantiano, estableciendo en su despliegue una nueva cartografía epistemológica bajo una estética de la ambigüedad, del vacío. *Mais la première vérité ne peut être qu'une demi-vérité. Elle ouvre sur autre chose. Il n'y aurait rien s'il n'y avait cet abîme du soi. Seulement un abîme n'est pas rien, il a ses bords, ses entour. On pense toujours à quelque chose, sur, selon, d'après quelque chose, à l'endroit, à l'encontre de quelque chose. Même l'action de penser est prise dans la poussée de l'être. Je ne peux pas penser identiquement à la même chose plus d'un instant. L'ouverture par principe est aussitôt comblée, comme si la pensée ne vivait qu'à l'état naissant.* (S)

MERLEAU-PONTY, *PHP*, pp. 458- 459, S, p. 21.

<sup>335</sup> *Davantage: ils* [Merleau-Ponty se refiere aquí a los griegos, en un artículo en el que les atribuye el origen filosófico y cultural de nuestro pensamiento actual] *ont été jusqu'à comprendre que le point extrême de cette réflexion est de redécouvrir le surgissement de l'être avant la réflexion, que le savoir radical retrouve le non-savoir. Le philosophe n'est donc pas seulement celui qui se retranche et revient à soi. La distance qu'il met entre lui et les choses trop familières et qui vont de soi n'est que le moyen d'une plus grande attention, le doute sur les « étants » n'est que la révélation de l'« être ». Ils n'ont pas seulement rêvé d'un savoir absolu, ils ont compris que l'absolu habite dans le « relatif ».*

MERLEAU-PONTY, *Les Fondateurs*, P2, pp. 204- 205.

<sup>336</sup> La referencia específica a las ambigüedades de distinto grado a las que el pensamiento debe hacer frente, da cuenta de lo paradójico de la tarea filosófica, que resulta así en una suerte de *va-et-vient* entre el saber y la ignorancia, lo que pone de relevancia esa persistencia del error y, por lo tanto, de la verdad y eficacia de su método. Son esas contradicciones, remarca Merleau-Ponty, las que de hecho configuran al filósofo resuelto y audaz. En todo caso, *Les aventures de la dialectique* matiza esta idea racionalista sobre las excelencias de la verdad en el dominio de lo histórico que depende del análisis de lo individual y el acontecimiento, sin perder por ello la confianza fundante en su proceder filosófico.

*Par définition, il me semble qu'il ne peut y avoir de conscience de l'ambigüité sans ambigüité de la conscience. Ce n'est pas un jeu de mots. A partir du moment où vous admettez que la conscience de l'ambigüité est parfaitement claire, que l'ambigüité est là comme ce journal, et la conscience en face, la conscience parfaitement claire et l'ambigüité parfaitement ambiguë, il n'y a plus conscience de l'ambigüité. Vous voyez l'ambigüité comme une pensée toute-puissante pourrait la voir. A vos yeux, elle n'est plus ambigüité.* Y más adelante: *Vous ne lui attribuez pas une valeur métaphysique ? Si, - responde Merleau-Ponty -mais je n'en fais pas une entité. (...) J'ai employé le mot à titre d'adjectif, et de plus au pluriel; mais je n'ai jamais dit: je vais faire une philosophie de l'ambigüité.* Por bien que Merleau-Ponty aclare aquí su intención de no hacer una filosofía de la ambigüedad, sí puede admitirse, como él mismo reconoce, que dicha figura se encuentra en el origen mismo de su pensamiento como una conciencia de la ambigüedad de lo real sin ambigüedad de conciencia. La literatura ha dado variada cuenta de esa primera figura, por ejemplo, con el personaje de Monsieur Nemours, enamorado de *La Princesse de Clèves*, en una escena en la que ella confiesa a su marido el amor profundo que siente por un caballero (M. Nemours) y, sin embargo, su compromiso sincero de no dar muestra del mismo: *Ce qu'avait dit Mme. de Clèves de son portrait lui avait redonné la vie en lui faisant connaître que c'était lui qu'elle ne haïssait*



potencia reveladora del presente, producen sendas consecuencias en la filosofía de la historia inducida a aceptar no sólo la revisión del pasado mediante las ideas y reflexiones del presente, su reordenación hermenéutica de carácter genealógico, sino de algún modo la radicalidad de todo ese magma oscuro e impenetrable que es el no-saber o, en términos históricos, el olvido.

El antecedente más claro de esa consideración del olvido como elemento constituyente de la memoria histórica y en general, del aspecto discontinuo de la condición humana es sin duda Nietzsche. En la segunda de sus Consideraciones intempestivas, Nietzsche concibe precisamente la existencia del hombre como un imperfectum dada su condición opuesta a la versión no-histórica del animal en la que coexisten intrínsecamente vida y olvido.<sup>337</sup> La capacidad de olvido necesaria para desenredar esa urdimbre de recuerdos que atenaza al hombre resulta la condición sine qua non para el alcance de toda felicidad, vía una reivindicación ataráxica, pero también y por extensión, la garantía de una actividad histórica, más sana o saludable.<sup>338</sup> Porque de hecho, en el análisis histórico el hombre se juega algo tan sumamente radical como el derecho a una vida feliz, puesto que es precisamente en la capacidad de abrazar el olvido y la condición de negarse, destruirse y contradecirse a sí mismo, como efecto de la organización del caos de cada uno, lo que determinará finalmente semejante dicha.<sup>339</sup> Así quien no es capaz de instalarse, olvidando todo el pasado, en el umbral del

---

*pas. Il s'abandonna d'abord à cette joie; mais elle ne fit pas longue, quand il fit réflexion que la même chose qui lui venait d'apprendre qu'il avait touché le cœur de M. de Clèves le devait persuader aussi qu'il n'en recevrait jamais nulle marque et qu'il était impossible d'engager une personne qui avait recours à un remède si extraordinaire. Il sentit pourtant un plaisir sensible de l'avoir réduite à cette extrémité. Il trouva de la gloire à s'être fait aimer d'une femme si différente de toutes celles de son sexe; enfin, il se trouva cent fois heureux et malheureux tout ensemble. La nuit le surprit dans la forêt, et il eut beaucoup de peine à retrouver le chemin de chez Mme de Mercœur. O, en boca de Diderot: Et voilà embarqué dans une querelle interminable sur les femmes, l'un prétendant qu'elles étaient bonnes, l'autre méchantes, et ils avaient tous deux raison; l'un sottes, l'autre pleines d'esprit, et ils avaient tous deux raison etc.*

LA FAYETTE, M. *La Princesse de Clèves*, Paris: Librairie Général Française, 1972, p. 169.

DIDEROT. *Jacques le fataliste*, Paris: Librairie Générale Française, 2000, p. 66.

MERLEAU-PONTY, *EP*, pp. 10-11, 73, *AD*, p. 429, *L'homme et l'adversité*, P2, pp. 331, 332-333, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, *SORB*, pp. 241-315.

<sup>337</sup> NIETZSCHE, F. "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida" en *Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires: Alianza, 2002, pp. 18- 26.

<sup>338</sup> El olvido es a la memoria lo que aquello irracional es a lo racional: un nutriente, la condición intrínseca de su existencia: *La irracionalidad de una cosa no es un argumento en contra de su existencia, sino más bien una condición de la misma.*

NIETZSCHE, F. *El nihilismo: Escritos póstumos*, URL: <http://ebookbrowse.net/nietzsche-friedrich-el-nihilismo-escritos-postumos-pdf-d90594341> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>339</sup> La labor del filósofo o del historiador resulta en Nietzsche íntimamente unida a la contradicción, como contienda a toda forma de racionalidad establecida, porque *todas las cosas que duran largo tiempo se van embebiendo poco a poco y hasta tal punto de racionalidad que llega a parecer imposible que hayan surgido de la irracionalidad. Puede decirse que no hay historia precisa de una génesis que no sea sentida como algo paradójico y sacrilego. En el fondo, ¿qué hace un buen historiador sino contradecir? (Primer aforismo) Y, desde ahí: ¿Qué es lo que únicamente puede ser el conocimiento? "Interpretación", no "explicación". 2 [86] Interpretación, no explicación. No hay ningún estado de hecho, todo es fluido, inaprensible, huidizo; lo más duradero todavía son nuestras opiniones. Proyectar sentido en la mayoría de los casos: una nueva interpretación sobre una vieja interpretación devenida incomprensible, pero que ahora es tan sólo un signo. 2 [82].*

NIETZSCHE, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Barcelona: Alba editorial-Random Mondadori, 2009. p. 19. *El nihilismo: Escritos póstumos*, URL: <http://ebookbrowse.net/nietzsche-friedrich-el-nihilismo-escritos-postumos-pdf-d90594341> [Consulta: 25 enero 2015].

momento, el que no pueda mantenerse recto en un punto, sin vértigo ni temor como una Diosa de la Victoria, no sabrá qué cosa sea la felicidad. Un presente igualmente amnésico dado que en la reveladora metodología, de entre otras, *La Genealogía de la moral* ha desenmascarado, tal y como ha hecho también nuestro autor, la idea del empíreo origen de las verdades humanas como garante de una esencialidad inalienable.<sup>340</sup> Concentrando el foco de atención en la insignificante maldad y el azaroso comienzo –de las verdades– dándoles tiempo para verlas crecer y enmascararse, lo que convierte la tarea del genealogista, del historiador, en un trabajo meticuloso e infinito.<sup>341</sup>

Una labor que termina por desunir lo que se creía indisociable, deslegitimar lo legítimo, disgregar lo homogéneo y, en fin, restituir la condición fragmentaria del devenir humano oculto bajo esa fachada supra-histórica y ciertamente pretenciosa propia de toda racionalidad retrospectiva. Es decir, de una historia de historiadores que pretende juzgar según una objetividad de apocalipsis, como una conciencia aislada y omnipresente apoyada en un tiempo eterno, universal. Una historia de cuño racionalista-teológico construida bajo el signo de uno o varios absolutos como salvaguarda del tempestuoso azar, de la discontinuidad intrínseca a nuestra existencia a la que también Merleau-Ponty se ha opuesto.<sup>342</sup> La desmemoria nietzscheana supone un modo de encarar e impugnar una concepción de la historia como continuidad y/o como resultado de esa racionalidad retrospectiva, de atenuar los efectos de esa historia reminiscente platónica en la que brota el reconocimiento natural de un sentido final u objetivo, y finalmente, la tradición que confiere a la historia un valor de conocimiento de la verdad.<sup>343</sup>

Por su parte, Merleau-Ponty, y sin dirigir su trabajo hacia un fin tan loable o exaltado, señala sin embargo el olvido como el garante de un presente preñado de ruptura y discontinuidad. El olvido reviste necesariamente toda relación humana y, por extensión, toda construcción histórica en la medida que resulta un equivalente antropomórfico del vacío. En otras palabras, la oquedad del ser en tanto que experiencia, de ese mismo ser fenomenológico que Merleau-Ponty dibuja bajo la figura de la institución, es una expresión de la discontinuidad natural de los acontecimientos.<sup>344</sup> Ese

---

<sup>340</sup>Las solemnidades del origen hablan, según Foucault, de un *lugar de verdad*.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: P. U. F., 1971, pp. 145-172 en *Dits et écrits: 1954–1988*, vol. 2, 1970-1975, Paris: Gallimard, 2001, pp. 136- 157.

<sup>341</sup>FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: P. U. F., 1971, pp. 145-172 en *Dits et écrits: 1954–1988*, vol. 2, 1970-1975, Paris: Gallimard, 2001, p. 141.

<sup>342</sup>Supra historia a la que Nietzsche, de la mano de Foucault, opone la historia efectiva como aquella que hace resurgir el acontecimiento en aquello que tiene de único o aquella que no conoce otro reino en el que no hay ni providencia ni causa final.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: P. U. F., 1971, pp. 145-172 en *Dits et écrits: 1954–1988*, vol. 2, 1970-1975, Paris: Gallimard, 2001, p. 152.

<sup>343</sup>FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: P. U. F., 1971, pp. 145-172 en *Dits et écrits: 1954–1988*, vol. 2, 1970-1975, Paris: Gallimard, 2001, pp. 152-153.

<sup>344</sup>*Chaque «ici», chaque chose proche, chaque moi, vécus en présence absolue, attestent au-delà d'eux-mêmes tous les autres qui, pour moi, sont impossibles avec eux (...) la constitution (de ese entramado de relaciones sociales que se tornan históricas) est libre de l'alternative du continu et du discontinu: discontinue, puisque chaque couche est faite de l'oubli des précédentes, continue d'un bout à l'autre, parce que cet oubli n'est pas simple absence, comme si le début n'avait pas été, mais oubli de ce qu'il fut littéralement au profit de ce qu'il est devenu dans la suite, intériorisation au sens hegelien, Erinnerung (recuerdo). Chaque couche reprend de sa place les précédentes et empiète sur les suivantes, chacune est antérieure et postérieure aux autres, et donc à elle-même. Voilà sans doute pourquoi Husserl ne paraît*

vacío es, por lo tanto, el cimiento, la relación misma de los acontecimientos históricos, proveyendo una forma de aquilatamiento y organización, una selección nada natural de los eventos compuesta tal y como muestra el proceder mayéutico de tantos elementos y variantes como de personas y hábitos.<sup>345</sup> Porque de hecho, la revisión genealógica impone, como hemos visto, una revisión, una relectura de ese pasado hecho de olvido, lo que pone en duda y evidencia el instante presente, e invita a un replanteamiento del mismo. Y no sólo el presente, *el pasado hecho de olvido*, objetivo del método indirecto, *pone también en duda la forma y el contenido del pasado mismo en la medida en que no frecuente el pasado sino a partir del futuro.*<sup>346</sup> Una apertura de tal índole impondrá una coexistencia de realidades que se concentrarán, sin embargo, en la precipitación de un sentido de la historia de naturaleza creciente.

---

*pas s'étonner beaucoup des cercles où il est conduit en cours d'analyse: cercle de la chose et de l'expérience d'autrui, puisque la chose pleinement objective est fondée sur l'expérience des autres, celle-ci sur l'expérience du corps, qui lui-même est en quelque manière une chose.*

MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son ombre*, S, p. 222.

<sup>345</sup> Otras voces reclaman no sólo el reconocimiento del olvido como fenómeno inherente a la memoria, sino además, como Nietzsche, en tanto que función práctica. Por ejemplo, Malabou afirma que *el olvido es gestionado por la acción que reprime y descarta todos aquellos recuerdos que nos molesten encerrándolos en el inconsciente mientras que permite el mantenimiento, en la conciencia, de aquellos que pueden resultar útiles*. La metodología genealógica o indirecta será igualmente, en la disciplina psicológica, el medio para verter hacia lo consciente, y *mediante el recuerdo y la repetición* aquello que previamente habíamos situado en la dimensión del olvido-inconsciente. Algo que de algún modo ya tuvo en cuenta Merleau-Ponty a propósito del psicoanálisis: *El tratamiento psicoanalítico no cura provocando una toma de conciencia del pasado, sino ligando al sujeto a su médico a través de nuevas relaciones de existencia (...) se trata de re-vivir (el pasado) como significante de esto o lo otro...* Es decir, de romper la significación otorgada por el sujeto a una situación posiblemente traumática y olvidada del pasado que ha conseguido asentarse en el presente como verdad o condicionante de una actitud para reescribir, desde ella, toda una nueva colección de relaciones, como en una cura por exceso de memoria. Y aun obviando la distinción de lo consciente y lo inconsciente como método, ya lo hemos visto antes, de cazar toda actitud fascista de nuestro comportamiento (Foucault y su *Introducción a la vida no fascista*).

MALABOU, C. *Le temps*, París: La Gaya Scienza, 2011, pp. 46- 49.

Para una profundización acerca de dichas relaciones ver el capítulo *El olvido subordinado a la memoria*: BERTRAND, P. *El olvido revolución o muerte de la historia*, México: Siglo veintiuno editores, 1977, pp. 11- 63.

<sup>346</sup>BERTRAND, P. *El olvido revolución o muerte de la historia*, México: Siglo veintiuno editores, 1977, p. 119.

## El sentido de la historia

*Je demande donc à l'historien l'amour de la humanité ou de la liberté. Sa justice impartiale ne doit pas être impassible. Il faut, au contraire, qu'il y ait un intérêt, une passion, il faut qu'il souhaite, qu'il espère, qu'il aime, qu'il souffre ou soit heureux de ce qu'il raconte.*

Villemain <sup>347</sup>

Obviamente Merleau-Ponty no es el primero en reclamar una concepción de la historia que acoja en su seno la dimensión de lo sensible, y por ello, no es tampoco el precursor de la interrogación acerca del ensamblaje del sentido y el acontecimiento. Precisamente, la cuestión del sentido de la historia aparece de un modo tardío en nuestro autor, con sus cursos en el Collège de France (1953-1955) sin llegar jamás a una conclusión categórica.<sup>348</sup> El interés de su planteamiento radica entonces, como en tantos otros casos, en el despliegue de contradicciones que insumen las distintas tendencias filosóficas enfrentadas y, sobre todo, en la posición de equilibrio que bajo la aceptación de la ambigüedad consigue darle Merleau-Ponty a sus propias ideas. En este caso, el debate se sitúa en torno a una concepción de la historia cerrada y determinista, y otra, en la que el devenir humano se concibe como el medio en el que se entrecruzan vidas y acciones, como un campo de libertades.<sup>349</sup> Una reflexión que no hace sino prolongar de algún modo, las preocupaciones de nuestro autor por esa libertad, integrando en ellas un tema de creciente interés, como resulta ser el sentido —en este caso de la historia—, pero en general, aquél de el sentido de la expresión literaria o lingüística que veremos ulteriormente. De hecho, y en última instancia, este planteamiento no es sino la antesala de una meditación, a la vez primigenia e impercedera, por el pliegue y ensamblaje del objeto y el saber. Se recoge así el testigo de la interrogación acerca del conocimiento de los acontecimientos en esa diplopía por la que saber y ejemplo, racionalidad y contingencia, conforman un perfil presuntamente enfrentado.<sup>350</sup>

---

<sup>347</sup> VILLEMMAIN, A. F. *Cours de littérature française: tableau du dix-huitième siècle*, Deuxième partie, Vol. 1, Paris: Pichon & Didier Éditeurs, 1828, p. 22.

<sup>348</sup> Si bien, la tematización de una filosofía de la historia no tendrá una continuidad franca y directa en los textos a venir, con excepción de su curso *Matériaux pour une théorie de l'histoire* y *l'Éloge de la philosophie* aparecerá subsidiariamente, en *Signes, Sens et non-sens*, o *Les aventures de la dialectique*. MERLEAU-PONTY, *Matériaux pour une théorie de l'histoire*, RC, pp. 43- 56, EP, pp. 13-18, 34- 35, 83-88, S, *Préface*, AD, pp. 7-20, 310-314, 430- 440, etc., *Autour du marxisme*, SNS, pp. 173- 221.

<sup>349</sup> *L'acte historique est inventé, et cependant il répond si bien aux problèmes du temps qu'il est compris et suivi, qu'il s'incorpore, disait Péguy, à la « durée publique ».*

MERLEAU-PONTY, *Matériaux pour une théorie de l'histoire*, RC, p. 45.

<sup>350</sup> En referencia a Weber nuestro autor plantea la cuestión en términos epistemológicos: *à opposer absolument l'attitude du savoir, toujours provisoire et conditionnel, et celle de la pratique, où au contraire nous faisons face au réel, nous prenons sur nous la tâche infinie d'évaluer l'événement même, nous prenons position sans reprise possible, dans des conditions toutes contraires à celles de la justification théorique. Dans la pratique, nous sommes inévitablement opposés et nos décisions également injustifiées, également justifiées. Weber laisse subsister côte à côte, sans communication, l'univers du*

De acuerdo a lo que hemos visto, el desarrollo, digamos natural y espontáneo de la historia, destila un sentido y una lógica intrínseca por la cual unos acontecimientos se religan e influyen en otros.<sup>351</sup> A este sentido Merleau-Ponty le reconoce un estatuto epistemológico previo aunque metodológicamente posterior, que parece traslucir sin embargo y a pesar de lo que acabamos de ver, cierto acento racionalista. Efectivamente, todo ello reposa en la cognoscibilidad por la que el hombre puede llegar a alcanzar lo verdadero, esto es, el significado genuino del devenir histórico como se desbroza el mineral de la ganga.<sup>352</sup> Una estructura del acontecimiento que enhebra la realidad conformando un sentido a discernir o a interpretar.<sup>353</sup> Y es que, según Merleau-Ponty, la positividad de los hechos y, por lo tanto, también la de los hechos históricos es —como decíamos— la de un campo de libertad en el que caben sendas interpretaciones y mistificaciones. Sin embargo ese espacio resulta igualmente y gracias al uso dialéctico de la autocrítica o el pensamiento, un lugar comprensible, en y desde el que aprehender su verdadera direccionalidad contingente.<sup>354</sup>

De un lado, la dehiscencia del sentido tiene como primer antecedente la concepción perceptivo-formalista por la cual, la aparición particular de un fenómeno simplemente se manifiesta, surge. Así, el sentido de la historia y el conjunto sensitivo de nuestra percepción tienen en común esa capacidad exhibitiva (Kant) por la que somos capaces de cifrar u organizar un acontecimiento bajo la forma de un sentido necesariamente interpretativo, alejando la idea de un *quale* o sostén físico embebido como está de ese tejido experiencial.<sup>355</sup> Por otro lado, y ahora en el plano onto-

---

*savoir et celui de la pratique.* En todo caso, y visto que nuestro autor utiliza los planteamientos weberianos como introducción al problema del sentido de la historia, optaremos por soslayar sus ideas para concentrarnos en las de Merleau-Ponty.

MERLEAU-PONTY, *Matériaux pour une théorie de l'histoire*, RC, pp. 47- 48.

<sup>351</sup>(...) *si l'histoire a, non pas un sens comme la rivière, mais du sens, si elle nous enseigne, non pas une vérité, mais des erreurs à éviter, (...) Le cours des choses ne dit rien qu'à ceux qui savent le lire, et les principes d'une philosophie de l'histoire sont lettre morte tant qu'on ne les recrée pas au contact du présent.*

MERLEAU-PONTY, *AD*, p. 434.

<sup>352</sup>*La conscience vraie ou fausse que nous prenons de notre histoire étant elle-même un fait historique, ne peut être simple illusion, il y a là un minéral à traiter, une vérité à extraire (AD). Ce sont les mêmes raisons qui font que nous pouvons déformer le passé et le connaître en vérité. Nous pouvons le déformer parce qu'il nous intéresse et que nous y sommes encore. En ce sens-là, il y a une vérité historique. (P2)*

*La rétrospection peut bien être indispensable pour que cette histoire vraie émerge de l'histoire empirique, qui n'est attentive qu'aux événements et reste aveugle aux avènements. (S)*

MERLEAU-PONTY, *AD*, p. 436, *L'homme et l'adversité*, P2, p. 323, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, pp. 62.

<sup>353</sup>(...) *il y a dans la chair de la contingence une structure de l'événement, une vertu propre du scénario qui n'empêchent pas la pluralité des interprétations, qui même en sont la raison profonde, qui font de lui un thème durable de la vie historique et qui ont droit à un statut philosophique.*

MERLEAU-PONTY, *Œ*, pp. 61-62.

<sup>354</sup>*Bien qu'il soit plus difficile de vivre que d'écrire des livres, c'est un fait que, notre appareillage corporel et linguistique étant donné, tout ce que nous faisons a finalement un sens et un nom, - même si d'abord nous ne savons pas lequel.*

MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 28.

<sup>355</sup>*Un sens se définit donc moins par la qualité indescriptible de ses «contenus psychiques» que par un certain manière d'offrir son objet, par sa structure épistémologique dont la qualité est la réalisation concrète et, pour parler comme Kant, l'exhibition. (p.133) Au contraire, dans chaque perception, c'est la matière même qui prend sens et forme.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, pp. 133, 374.

epistemológico, el sentido deriva de esa experiencia íntima del ser con el mundo en el que todo conocimiento no puede desvincularse de él mismo, implicándolo en cualquier toma de decisión, en cada pliegue de su existencia por la que derrama sentido al mundo. Un vínculo con el afuera, consistente en el anclaje de cada uno en la vida, manifiesto bajo los parámetros de la expresión en su más amplio espectro: corporal, gestual, literario, creativo, etc.<sup>356</sup> Por último, la suscitación de un sentido es equiparada a la precipitación natural de un poso filosófico en la obra de todo pensador. Es decir, que todo proyecto vital como el filosófico culmina en una representación de sí mismo, de su propia existencia, que termina por dimanar un sentido como figura acrisolada de una manera particular de vivir el mundo, de experimentarlo y encarnarlo.<sup>357</sup>

Esas tres dimensiones de una misma significación expresiva se manifiestan para el caso del sentido de los acontecimientos o del de la historia en un trazo particular, un derrotero propio e insoslayable que toma todo hecho histórico. Porque de algún modo, la historia resulta en la conformación de esa acción humana como el trazo difuminado del hombre y de sus saberes.<sup>358</sup> Como concluye Lagueux, la cuestión del sentido de la historia reposa en última instancia sobre la existencia de una filosofía de la historia enfrascada en la comprensión y discernimiento del mismo.<sup>359</sup> De ahí que

---

<sup>356</sup> *Le monde n'a de signification que parce qu'il a une direction; toute localisation des objets dans le monde présuppose sa localité (...).*

MERLEAU-PONTY, *L'expérience d'autrui*, SORB, p. 437.

<sup>357</sup> *Malgré les commencements les plus audacieux (par exemple chez Descartes) les philosophes finissaient toujours par se représenter leur propre existence ou bien sut un théâtre transcendent, ou bien comme moment d'une dialectique, ou bien dans des concepts, comme les primitifs se la représentent et la projettent dans des mythes. Toute change lors qu'une philosophie phénoménologique ou existentielle se donne pour tâche, non pas d'expliquer le monde ou d'en découvrir les « conditions de possibilité », mais de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée sur le monde.*

MERLEAU-PONTY, *Le roman et la métaphysique*, SNS, p. 48.

<sup>358</sup> Es a partir del aspecto dialéctico que indica la interdependencia entre las acciones del hombre y los hechos históricos del marxismo que Merleau-Ponty tratará de *cruzar la fenomenología con la dialéctica, historiando la descripción fenomenológica y hundiendo la dialéctica en el mundo sensible*. En los textos del joven Marx, especialmente en los *Manuscritos económico-filosóficos*, nuestro autor busca encontrar el equivalente que la fenomenología le proporciona como dadora de un sentido o racionalidad intrínseca al fenómeno, para aplicarla a la historia.

Si bien Merleau-Ponty centra su atención en el aspecto de la revolución proletaria de la que se desvinculará posteriormente por el fracaso de su aplicación en la realidad y el viraje hacia la ciencia o la objetivación/ sistematización de las obras marxistas, no abandonará sin embargo, todas sus propuestas optando por un presente menos apriorístico, y manteniendo la persistencia del sentido así como, del concepto de historia: *Peut-être, disions-nous, aucun prolétariat ne viendra-t-il jouer le rôle de classe dirigeante que le marxisme lui assigne, mais il est vrai que nulle autre classe ne peut l'y suppléer, et qu'en ce sens l'échec du marxisme serait l'échec de la philosophie de l'histoire. Ceci même montre assez que nous n'étions pas sur le terrain de l'histoire (et du marxisme), mais sur celui de l'a priori et de la moralité. Nous voulions dire que toutes les sociétés qui tolèrent l'existence d'un prolétariat sont injustifiables. Cela ne signifie pas qu'elles se valent toutes, et ne valent rien, et qu'il n'y ait aucun sens dans l'histoire qui les produit l'une après l'autre.* (AD) O en *L'Éloge de la philosophie*: (...) *toute philosophie en regard de la dialectique des choses, tombait au rang d'idéologie, d'illusion ou même de mystification. On perdait tout moyen de savoir si, comme Marx l'avait voulu, elle était bien, en même temps que détruite, réalisée, ou si elle était seulement escamotée- pour ne rien dire des dommages que subissait, du même coup, le concept d'histoire.*

Para una reflexión a propósito de la influencia de Marx en Merleau-Ponty, ver :

EIFF, L. D. *Merleau-Ponty lector de Marx, La "Praxis" dialéctica como génesis de Sentido*, Revista A parte Rey nº 67, enero 2010, URL: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leonardo67.pdf> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 6,

MERLEAU-PONTY, *AD*, p. 312, *EP*, pp. 42- 43.

<sup>359</sup> LAGUEUX, M. *Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty?* *Dialogue*, vol. V, nº 3,

Merleau-Ponty incorpore la preocupación por el sentido (de la historia) en el horizonte de su meditación filosófica, y que ésta, por muy dubitativa que pueda ser, se constituya como una praxis dialéctica interminable: *la vérité ne se trouve pas dans certains sujets historiques existants, ni dans la prise de conscience théorique, mais dans leur confrontation, dans leur pratique et dans leur vie commune. L'histoire serait ainsi la genèse de la vérité et la « philosophie de l'histoire » ne serait pas une discipline transcendante, mais l'explicitation cohérente et totale de ce que signifie le devenir humain, qui est de soi essentiellement « philosophique »*.<sup>360</sup> Se trata de la asunción de esa diplopía natural del fenómeno, de esa *chair de l'histoire* que fuerza un análisis inagotable y que se bate en retirada, paradójicamente, en cuanto intentamos precipitarlo en una verdad o principio absoluto.<sup>361</sup> Un conocimiento consciente de esa condición de bisagra (quiasmo) de nuestra *chair* por el que se unifican saber experiencia, o como en Platón, uso y producción.<sup>362</sup>

En cualquier caso, la infinita interpretabilidad del sustrato histórico y la necesidad de la labor heurística de toda investigación histórica no implicará el abandono de Merleau-Ponty en la creencia en una forma de racionalidad fundante e inherente a la historia, por la que el acontecer de los eventos sortean o descartan lo irracional, lo accidental.<sup>363</sup> Una suerte de selección natural de los eventos por la que ésta elimina el sin-sentido, lo irracional.<sup>364</sup> Pero se trata de una racionalidad construida como un

---

1966, URL: [http://classiques.uqac.ca/contemporains/lagueux\\_maurice/y\\_a\\_il\\_philo\\_histoire\\_MP/y\\_a\\_il\\_p\\_hilo\\_histoire\\_MP.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/lagueux_maurice/y_a_il_philo_histoire_MP/y_a_il_p_hilo_histoire_MP.pdf) [Consulta: 25 enero 2015], p. 20.

<sup>360</sup> O en l'Éloge de la philosophie: *C'est le philosophe qui pense et décrète l'identité de l'histoire et de la philosophie, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas identité*. Lo que revierte en la importancia del proceder o metodología genealógicos que hemos revisado.

MERLEAU-PONTY, EP, p. 58, *Matériaux pour une théorie de l'histoire*, RC, p. 55.

<sup>361</sup> *C'est justement c'est échec de l'analyse, quand elle veut tout rabattre sur un seul plan, qui dévoile le vrai milieu de l'histoire. Il n'y a pas d'analyse qui soit dernière parce qu'il y a une chair de l'histoire, qu'en elle comme dans notre corps, toute porte, toute compte*.

MERLEAU-PONTY, *Préface à Signes*, S, p. 26.

<sup>362</sup> *Et il n'y a pas une question qui serait en nous et une réponse qui serait dans les choses, un être extérieur à découvrir et une conscience observatrice : la solution est en nous aussi, et l'être lui-même est problématique. Quelque chose de la nature de l'interrogation passe dans la réponse*.

MERLEAU-PONTY, EP, p. 21.

<sup>363</sup> *L'histoire élimine l'irrationnel, mais le rationnel reste à créer, à imaginer, elle n'a pas la puissance de mettre à la place du faux le vrai*. Si en un primer momento Merleau-Ponty pone a Sartre como ejemplo de esa cognoscibilidad del sustrato histórico: (...) *il était bon qu'un philosophe indépendant essayât d'analyser la pratique communiste directement, sans idéologie interposée*. Pronto cambiará de opinión dada la concepción sartriana de la historia como un universo de conciencias o individualidades irreconciliables entre sí, lo que para nuestro autor equivale al rechazo de la posibilidad efectiva de una verdad histórica. Además esa primacía y superioridad de las individualidad, y en general, de lo subjetivo que culmina en el humanismo existencialista de Sartre imprime a la praxis filosófica un carácter antropomórfico que imposibilita su desarrollo.

MERLEAU-PONTY, AD, p. 429, 498, p. 520, 523, 535.

<sup>364</sup> La comparación de los hechos fortuitos como accidentes *biológicamente* monstruosos de la teoría de Darwin, inviables en términos históricos o evolutivos, da cuenta muy claramente, del peso que una cierta racionalidad retrospectiva tiene en el primer Merleau-Ponty. Precisamente la pervivencia de tales engendros históricos pone en evidencia el papel que la conciencia que debe aportar a la razón en la historia a riesgo de caer en una indeterminación: *Si nous quittons résolument l'idée théologique d'un fond rationnel du monde, la logique de l'histoire n'est plus qu'une possibilité parmi d'autres*.

Sin embargo, esa prevalencia de la conciencia se transformará pronto en una asunción e incorporación de lo humano desantropologizada y sin embargo, dueña y señora de su destino, de su conocimiento. Como bien apunta Lagueux en ello influye la apasionada concepción por el hombre contemporáneo de nuestro autor y la conciencia de su “mayoría de edad” en el sentido kantiano:



acercamiento novedoso al problema de la genealogía e interpretación del saber histórico por no atorarse en la distinción entre conciencia y hecho, objeto y sujeto, superando a su vez todo afecto totalizador que conciba el acontecimiento como una idea yerma. De hecho, el tratamiento del hecho histórico como trabajo propio del filósofo, por el que se movilizan conciencia y hecho, objeto y sujeto, en función de su natural auto-pertenencia y no como polos enfrentados, es el causante último de la génesis espontánea del sentido. En esa disposición de secuencias interdependientes propias de un mismo movimiento podríamos encajar una constelación de elementos del último Merleau-Ponty.<sup>365</sup> La pasividad o la institución, el anonimato y la dehiscencia, resultan finalmente componentes clave de esa génesis de sentido que, lamentablemente, no pudieron ser incorporadas a su meditación sobre la historia.<sup>366</sup> Estos elementos siguieron de algún modo su curso instalados en otro autor contemporáneo como fue Deleuze y sus momentos del sentido: *imposibilidad y génesis* o *neutralidad y productividad*.<sup>367</sup>

---

*Hors les temps de la foi, où l'homme croit trouver dans les choses le dessin d'une destinée toute faite, qui peut éviter ces questions et qui peut donner une autre réponse ? Ou plutôt : la foi, dépouillée de ses illusions, n'est-elle pas cela même, ce mouvement par lequel, nous joignant aux autres et joignant notre présent à notre passé, nous faisons en sorte que tout ait un sens, nous achevons en une parole précise le discours confus du monde ? Les saints du christianisme, les héros des révolutions passées n'ont jamais fait autre chose. Simplement ils essayaient de croire que leur combat était déjà gagné dans le ciel ou dans l'Histoire. Les hommes d'aujourd'hui n'ont pas cette ressource. Le héros des contemporains, ce n'est pas Lucifer, ce n'est pas même Prométhée, c'est l'homme. (Le héros, l'homme)*

Recordemos simplemente, que Deleuze señaló en su momento la existencia de ese buen sentido, de un cierto sentido común en la filosofía husserliana que parece hallarse también, en esa concepción primera de la historia merleau-pontiana. Lo mismo ocurre con la noción de conciencia en Husserl que también en el primer Merleau-Ponty, queda en demasía asociada al rol de individuación y la personificación perdiendo con ello la capacidad de dar fe de la neutralidad o pasividad del proceso del sentido.

En todo caso, el reconocimiento de ese tuétano histórico apunta a su vez, hacia dos de las impugnaciones que Nietzsche proyectó en contra de un modo específico de construir y concebir la historia: la del reconocimiento de la emanación natural de un sentido final u objetivo y la de la tradición que confiere a la historia un valor de conocimiento de la verdad, lo que supone la imposición de una horma al problema que troquela limitando el conjunto de reflexiones ulteriores

DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós Ibérica S. A., 2005, pp. 132- 136.

LAGUEUX, M. *Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty? Dialogue*, vol. V, nº 3, 1966, URL:[http://classiques.uqac.ca/contemporains/lagueux\\_maurice/y\\_a\\_il\\_philo\\_histoire\\_MP/y\\_a\\_il\\_philo\\_histoire\\_MP.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/lagueux_maurice/y_a_il_philo_histoire_MP/y_a_il_philo_histoire_MP.pdf) [Consulta: 25 enero 2015], p. 13.

MERLEAU-PONTY, *Autour du marxisme*, p. 213, *Le héros, l'homme*, SNS, pp. 331-332.

<sup>365</sup> En el plano espacio-visual, pero basado en el mismo principio del quiasmo nuestro autor afirma: *Réfléchir sur la droite, la gauche : ce ne sont pas de simples contenus dans une spatialité de relation (i.e. positive) : ce ne sont pas des parties de l'espace (le raisonnement de Kant est valable ici : le tout est premier), ce sont des parties totales, des découpages dans un espace englobant, topologique – Réfléchir sur le deux, la paire, ce n'est pas deux actes, deux synthèses, c'est fragmentation de l'être, c'est possibilité de l'écart (deux yeux, deux oreilles : possibilité de discrimination, d'emploi du diacritique), c'est avènement de la différence (sur fond de ressemblance donc sur fond de l'ομοιον ην παντα).*

MERLEAU-PONTY, *Notes de travail*, VI, p. 266.

<sup>366</sup> Con alguna excepción, la incorporación de tales efectos sí pudo hacerse en el plano del sentido: *La signification « totale » qu'est-ce que cela veut dire ? Elle n'existe qu'à l'infini comme somme des rencontres des autres esprits avec l'œuvre. Mais l'institution [8] (7) a néanmoins sens interne et n'a de sens externe qu'à raison de ce sens interne. Mal compris, mais compris. Ce sens interne induit justement sens externe parce qu'il est ouvert, qu'il est écart par rapport à une norme de sens, « différence ». C'est ce sens par écart, déformation, qui est propre à l'institution.*

MERLEAU-PONTY, *IP*, p. 42.

<sup>367</sup> DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2005, p. 135.



## Reversibilidad e intersubjetividad

El fenómeno de la reversibilidad supone la formulación cristalizada que emana de los distintos parámetros revisados anteriormente como el sentido de la historia y la libertad, es decir, a partir de la idea de una realidad extrínseca que surca lo humano mediada a su vez, por su interior.<sup>368</sup> En ese sentido la historia no es sólo, ni sobre todo, algo que se construye, sino algo que nos ocurre por el hecho de ser quienes somos, lo que supone una clara presunción del aspecto más teleológico de la misma.<sup>369</sup> A fuer de lo presente, la actividad histórica o la de la filosofía de la historia tiene por principal objetivo el desvelamiento del natural del acontecer de los eventos históricos evitando toda inmanencia, en el tratamiento de los datos. Pero la amplitud y el calado de semejante desafío conjugan más bien mal con el aspecto sesgado e ínfimo de la existencia, y por lo tanto, del acceso al transcurso y al discurso histórico. Frente a tamaña paradoja Merleau-Ponty suprimirá —como ha hecho con el cuerpo y el alma— la distancia o directamente la dualidad entre lo uno y el todo, como variantes propias del ser y el presente.

Como afirma Aron, el reconocimiento de un sentido verdadero y extrínseco de la historia, y así de un absoluto que se mantenga a lo largo y ancho de toda investigación y que encontramos también en nuestro autor, aparece paradójicamente bajo influencia del joven Marx,<sup>370</sup> en concreto de su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que circunscribe la tarea de la historia al establecimiento de la verdad del más acá.<sup>371</sup> Y en este caso, la adscripción de la realidad pasa por humanizar la crítica para convertirla en un argumento *ad hominem* y llegar con ello al fondo del problema, porque la raíz para el hombre es el hombre mismo. Un hombre que veta su propia emancipación y que en el mantenimiento y justificación del desafortado e injusto *statu quo* ha sido expulsado de la historia, olvidando incluso que él es el único y verdadero

---

<sup>368</sup> Un saber positivo en Merleau-Ponty no implica una versión objetiva de los datos históricos, muy al contrario, éste incluye la entidad del hombre atravesado por los mismos: *La production des données matérielles de la vie n'est pas la base de l'histoire humaine, elle n'est pas davantage la servante passive et déshonorée, elle se trouve dans cette histoire, solidement établie en elle, agissant sur elle par des puissantes et continues influences (...)* *Le producteur des données matérielles, l'homme qui arrache au monde la vie de ses semblables, cet homme n'est pas le créateur de la société humaine considérée dans son être historique-car il est lui-même, avec son travail, créé par elle (...)* *L'histoire ne sorte pas de lui: elle ne passe pas au-dessus de lui; elle passe par lui.*

MERLEAU-PONTY, *Autour du marxisme*, SNS, p. 198.

<sup>369</sup> Como ya se intuía en sus primeras obras la libertad, y de hecho, la historia no son finalmente, sino el despliegue consecuente de la vida en el mundo: *Ma liberté, le pouvoir fondamental que j'ai d'être le sujet de toutes mes expériences, n'est pas distincte de mon insertion dans le monde.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 413.

<sup>370</sup> ARON, R. *Leçons sur l'histoire: cours du Collège de France*, Paris: Éd. De Fallois, 1989, p. 75.

<sup>371</sup> El encendido relato de las miserias germánicas condensadas en su *statu quo* histórico, jurídico, filosófico y social, contra el cual el joven Marx tiene previsto estampar sus vigorosas críticas, retoma — como es sabido— *la crítica de la filosofía alemana del derecho y del Estado* de Hegel. Esta misma *filosofía alemana del derecho y del Estado* resultan el símbolo de un pensamiento abstracto y conceptualista que *corren siempre parejas con la limitación y la pequeñez de su realidad* al que Marx quiere derrocar.

MARX, K. *Crítica de la filosofía de derecho de Hegel* en *Anuarios franco-alemanes*, vol. 5 en MARX, K., ENGELS, F. *Obras completas*, Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1978, p. 209- 223.

sustento de la misma.<sup>372</sup> El proletariado constituye para Marx la disolución misma de toda sociedad, así como la posibilidad de una verdadera emancipación de ese yugo social, jurídico, industrial e histórico del hombre alemán de aquel entonces. De ahí que la filosofía, en tanto que instrumento teórico capaz de derrocar ese *statu quo*, se dibuje como sustrato espiritual del proletariado y viceversa y que este último constituya la posibilidad real y material de su puesta en práctica. Resumiendo, nos dice Marx: *la única liberación prácticamente posible de Alemania es la emancipación desde el punto de vista de la teoría, que declara al hombre como la esencia suprema del hombre.*<sup>373</sup>

En todo caso, el reconocimiento del hombre por parte del hombre de Marx, que habíamos revisado previamente, provocó una redefinición del papel del humanismo en Merleau-Ponty. Un cambio de estatuto que quedaba ya señalado en algunas de sus meditaciones de sus textos políticos.<sup>374</sup> En esa constatación de la inexistencia de todo destino que comparte con, por ejemplo, Maquiavelo, nuestro autor reconocerá en la reversibilidad humana, en esa inter-subjetividad y co-existencia ineludible, la forma intrínseca de un nuevo “humanismo” alejada de todo absoluto que no sea él mismo.<sup>375</sup> Y es que Merleau-Ponty señala con ello el término irreversible de un movimiento histórico-simbólico por el que el hombre ha abandonado toda fe en determinaciones o hados extrínsecos, el ocaso de una fe desnuda de ilusiones. Brota de ese modo, y desde esa nueva humanística como la única factible y efectivamente posible, una también nueva fundamentación de la historia constituida bajo el fenómeno de la reversibilidad.<sup>376</sup>

---

<sup>372</sup> Recordemos que el marxismo inaugura unificando la necesidad/legitimidad del cambio y su posibilidad desvelando una verdadera lógica de la misma: *Le « propre » du marxisme est de nous inviter à faire prévaloir, sans garantie métaphysique, la logique de l'histoire sur sa contingence.*

MERLEAU-PONTY, *La querelle de l'existentialisme*, SNS, p. 142.

<sup>373</sup> El carácter intrínseco de toda teoría o saber supone de hecho —y además— la anti-mercancía por excelencia. Es obvio que su infinita replicabilidad sustenta la posibilidad de una transmisión o intercambio comercial en el que, en sí, la posesión del mismo no implique una pérdida de las otras partes, propiciando una co-posesión, una forma más de inter-subjetividad.

<sup>374</sup> Si Lefort citaba las tres ideas principales de *Humanisme et terreur*, vemos que esa tendencia a escribir la historia y, por lo tanto, a una reversibilidad inter-humana, ya se atisbaba en dicha obra. Estas tres ideas según la jerarquía son, a saber: 1. *El marxismo como crítica del mundo existente y de otros humanismos*, 2. *La incapacidad del mismo por otorgar una hipótesis y la conciencia de que abandonarlo significa renunciar no a una filosofía de la historia, sino a la filosofía de la historia*, 3. *La evidencia de los datos indican que a falta de dirigir la historia, el proletariado no ha desaparecido de la escena y “que de un momento a otro, amenaza con tomar la palabra”.*

LEFORT, C. *Introduction de Humanisme et terreur*, Œuvres, Paris: Gallimard, 2010, p. 181.

<sup>375</sup> Retomamos aquí una cita parcialmente utilizada con anterioridad: *Le marxisme avait vu qu'inévitablement notre connaissance de l'histoire est partielle, chaque conscience étant elle-même historiquement située, mais, au lieu d'en conclure que nous sommes enfermés dans la subjectivité et voués à la magie dès que nous voulons agir au-dehors, il trouvait, par-delà la connaissance scientifique et son rêve de vérité impersonnelle, un nouveau fondement pour la vérité historique dans la logique spontanée de notre existence, dans la reconnaissance du prolétaire par le prolétaire et dans la croissance effective de la révolution. I reposait sur cette profonde idée que les vues humaines, toutes relatives qu'elles soient, sont l'absolu même parce qu'il n'y a rien d'autre et aucun destin.*

MERLEAU-PONTY, *HT*, pp. 19-20.

<sup>376</sup> *L'histoire n'a pas un sens que s'il y a comme une logique de la coexistence humaine, qui ne rend impossible aucune aventure, mais que du moins, comme par une sélection naturelle, élimine à la longue celles qui font diversion par rapport aux exigences permanentes des hommes. (HT) Il n'ya d'humanisme sérieux que celui qui attend, à travers le monde, la reconnaissance effective de l'homme par l'homme: il*

Dicha reversibilidad del hombre acerca la distancia —como veíamos— entre lo uno y el todo, figuras del ser y del presente, y también del sujeto y del objeto que recupera así la más apasionada de las interrogaciones del pensamiento merleau-pontiano.<sup>377</sup> El espíritu o conciencia capta esa lógica histórica en virtud de su reversibilidad de raíz corporal, que extendida *al mundo permite explicarlo desde el yo* así como *comprender el espíritu desde la naturaleza* (Novalis).<sup>378</sup> Una reversibilidad que, impulsada por la imagen de la institución, se fragua en la doble dimensión de nuestro cuerpo. Por un lado, la que en su aspecto más organicista o natural se acopla y modela al mundo así como a sus características desde el anonimato consciente del cuerpo propio. La otra, que sin ser menos propiocepcionista o egológica que la anterior, esto es, desde la misma matriz corporal e íntima, se abre empero hacia el mundo activamente a través de sus gestos y palabras, por los que busca y consigue significarlo dotándolo de un sentido.<sup>379</sup> Un cuerpo cuyas principales características son ahora la vida anónima y elemental de esa primera dimensión, y en la segunda el movimiento o extensión de nuestro ser hacia el exterior, no como proyección, sino dehiscencia y aun como expresión misma del mundo. La conjunción de ambas supone un retén frente a lo puramente inmanente, así como un reconocimiento de la necesidad de la acción y la praxis en el quehacer humano.<sup>380</sup> Una reversibilidad además que bebe del concepto de libertad y traspasa los límites del objeto y el sujeto, apropiándose de lo real pasiva y activamente, de una manera dinámica, con una cadencia similar a los tempos de la respiración.<sup>381</sup>

---

*ne saurait donc précéder le moment où l'humanité se donne ses moyens de communication et de communion. (Note sur Machiavel)*

MERLEAU-PONTY, *HT*, p. 166, *Note sur Machiavel*, S, p. 281.

<sup>377</sup>*Le vieux problème des rapports du sujet et de l'objet est transformé, et le relativisme dépassé, dès qu'on le pose en termes d'histoire, puisqu'ici l'objet, ce sont les traces laissés par d'autres sujets, et que le sujet, l'entendement historique, pris dans le tissu de l'histoire, est par là même capable d'autocritique.* MERLEAU-PONTY, *AD*, p. 436- 437.

<sup>378</sup>*Aunque sea en la Phénoménologie de la perception : Être une conscience ou plutôt être une expérience, c'est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d'être à coté d'eux.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 113.

<sup>379</sup>*Propiocepcionista según la expresión merleau-pontiana usada en la descripción del cuerpo de la Phénoménologie de la perception, transmutada ulteriormente en la noción de "egología": La réduction à l'« égologie » ou à la « sphère d'appartenance », comme toute réduction, une manière de les suivre jusque dans leurs prolongements derniers. Si « à partir » du corps propre je peux comprendre le corps et l'existence d'autrui, si la compréence de ma « conscience » et de mon « corps » se prolonge dans la compréence d'autrui et de moi, c'est que le « je peux » et le « l'autre existe » appartiennent d'ores et déjà au même monde, que le corps propre est prémonition d'autrui, l'« Einfühlung » écho de mon incarnation, et qu'un éclair de sens les rend substituables dans la présence absolue des origines. (S)*

MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son ombre*, S, p. 221, *Un Inédit de Merleau-Ponty*, P2, pp. 41-42.

<sup>380</sup>*Si l'on pouvait abolir en pensée toutes les consciences, il ne resterait qu'un jaillissement d'être instantané, anéanti aussitôt que paru.*

MERLEAU-PONTY, *RC*, p. 95.

<sup>381</sup> « (...) *J'attends d'être intérieurement submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir* ». *Ce qu'on appelle inspiration devrait être pris à la lettre: il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'Être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint. (E)* Resulta interesante la cercanía de esta idea merleau-pontiana con la concepción de Marco Aurelio y la medicina de la época, alrededor del siglo II D. C., en la que *la sangre dejaba escapar aire que se transformaba en espíritu vital, espiración y paralelamente recuperaba el aire de atmósfera, inspiración.*

AURELIO, M. *Meditaciones*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2001, p. 133, nota de pie nº 11, del aforismo (6. 15).

Pero sí el cuerpo ya no es el origen mítico u original del saber sino ese sujeto desingularizado que desborda hacia el mundo,<sup>382</sup> ¿cómo puede comprenderse la experiencia del otro evitando todo recurso a la esencialidad y, a su vez, impidiendo su objetivación?<sup>383</sup> En su desingularización y oquedad el cuerpo enfrenta el fenómeno de la alteridad como una dificultad mayor. Hay en mí una presencia del otro, nos dice Merleau-Ponty, pero ese inquietante espectro no puedo derivarlo de mi misma conciencia como entidad creadora o constituyente, ni tampoco desvincularlo de mí mismo por ser mi sola referencia válida.<sup>384</sup> Pero sí puedo, en cambio, hacer uso de mi condición de *être-au-monde* por la que la comprensión de un objeto del mundo pasa por el uso de mi experiencia e imbricación en el mundo.<sup>385</sup> Una experiencia en la que me abro al mundo a partir de la institución de un tiempo y un espacio determinados, de una reversibilidad que imbuye el conocimiento del otro y al otro mismo. Es decir, que en mi cuerpo aparece la presencia de otros a las que, sin embargo, no puedo subsumir bajo la categoría de objeto, a riesgo de poner en entredicho mi propia subjetividad por objetivación. Además, mi propio cuerpo es también aquello que me separa del otro, auto-constituyéndome a partir del establecimiento de una frontera por la que no soy otro y en virtud de la cual, asimismo, me es imposible vivir (en) el mundo desde su experiencia. Es decir que, como afirma Barbaras, el análisis de la experiencia del otro

---

MERLEAU-PONTY, *Œ*, pp. 31-32.

DE SAINT-AUBERT, E., *La "co-naissance"* en CARIOU, M. (Comp.); BARBARAS, R. (Comp.). *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2003, pp. 270- 273.

<sup>382</sup>Sujeto de-singularizado o desbordamiento del ser según las expresiones de Breuer.

BREUR, R. *Merleau-Ponty, un sujet désingularisé*, Revue Philosophique de Louvain, Tome 96, n° 2, 1998, pp. 232-253.

<sup>383</sup> El cuerpo, como sustrato material de esa reversibilidad o co-presencia humana que instituye el análisis genealógico, es igualmente reconocido por Foucault pero, como es habitual en el flujo de dichas trayectorias entrecruzadas, este último rompe con la imagen un tanto embelesada de Merleau-Ponty. *Es el cuerpo el que lleva en su vida y en su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad y de todo error, como atesora, inversamente, su origen, proveniencia* (Foucault). En el cuerpo se manifiesta esa concentración de vida, cuya modulación determinará un tipo u otro de humor, a saber, en su vertiente más vigorosa el hombre vendrá un sujeto presto para la acción violenta, mientras que cuando ésta flaquea, arribará a desarrollar un talante de índole reflexiva. Reflexivo no significa, empero, positivo, verdadero o mejor, sino inicialmente menos violento y, así, capaz de abrirse a otros tipos de determinaciones, de establecerse *como superficie de inscripción de los acontecimientos*, cuya asimilación, registro o modulación orientarán la naturaleza de ideas y verdades al uso. Es decir, que Foucault vuelve al cuerpo como raíz intrínseca de algunas verdades de hecho, como *Herkunft* o procedencia, pero no para dotarlo con ello de esencialidad en ese sentido prístino y ontológico que le otorga el primer Merleau-Ponty sino al contrario, para concederle precisamente el origen de toda mistificación.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, en *Dits et écrits: 1954–1988*, Volumen II, 1970-1975, Paris: Gallimard, 2001, p. 142.

<sup>384</sup> *La position d'autrui comme autre moi-même n'est en effet pas possible si c'est la conscience qui doit l'effectuer: avoir conscience, c'est constituer, je ne puis donc avoir conscience d'autrui, puisque ce serait le constituer comme constituant, et comme constituant à l'égard de l'acte même par lequel je le constitue.* (S, p. 117) *Quand je parle ou quand je comprends, j'expérimente la présence d'autrui en moi ou de moi en autrui, qui est la pierre d'achoppement de la théorie de l'intersubjectivité, la présence du représenté qui est la pierre d'achoppement de la théorie du temps, et je comprends enfin ce que veut dire l'énigmatique proposition de Husserl: "La subjectivité transcendantale est intersubjectivité".* (S, p. 121) MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage S*, pp. 121, 117.

<sup>385</sup> *L'utensile s'adresse à mon activité, il la déclenche déjà, même la perception sensorielle comporte entre moi et l'objet un rapport physiologique.* (SORB, p. 428)

Por otro lado, en el artículo de Marie se desgranán las relaciones entre esa percepción del objeto y la del otro en términos de experiencia en Merleau-Ponty con el principio de extaticidad del Dasein de *Ser y tiempo* con una admirable claridad.

MARIE, D. *Expérience quotidienne et expérience esthétique chez Heidegger et Merleau-Ponty*, Paris, Budapest, Torino: L'Harmattan, 2002, pp. 67- 73.

MERLEAU-PONTY, *L'expérience d'autrui*, SORB, p. 428.

que se plantea en la *Phénoménologie de la perception* permite la resolución de la dificultad, en la medida que se rompe con la idea de una conciencia pura, creadora y auto-transparente. Estableciendo un concepción del ser *vector de una existencia que se expresa y de un sujeto encarnado que vive y conoce en función de esa implicación imbricada con el mundo*, y desde la cual el hombre puede reconocer a su prójimo, que no congénere o análogo.<sup>386</sup>

En otras palabras, la trascendencia del ser, ese desbordamiento de los límites propios del ser corporal por los que entra en contacto con el mundo, supone justamente la vía de toda comprensión de la alteridad, del reconocimiento a pleno derecho del otro. Una trascendencia que se ha ido despojando de esencialidad y ser hasta el punto de hacer palidecer, como afirmaba Barbaras, el problema mismo de la alteridad: *il n'y a pas ici de problème de l'alter ego parce que ce n'est pas moi qui vois, pas lui qui voit, qu'une visibilité anonyme qui nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair.*<sup>387</sup> Una trascendencia que no es otra cosa que la conformación final de su adherencia al mundo a través de la figura de la *chair*, por la que la experiencia de la reversibilidad de un gesto, como el darse la mano, despierta un tipo de reflexión inconcluible revestida de vacío y negatividad.<sup>388</sup> Esa trascendencia erigida en un saber neutral, instituido pero no constituido, asentado en el fenómeno de la correspondencia o reversibilidad constituye finalmente, una cierta universalidad y así, una suerte de racionalidad. Esta trascendencia por desbordamiento impide de hecho, la existencia de ese espíritu del mundo inmanente y hegeliano, de un historia total, que habíamos atribuido a una primera versión de Vico, puesto que eso supone una aprehensión del fenómeno de índole puramente intelectual.<sup>389</sup> El modelo se acerca más a la sentencia de Schelling por la que la naturaleza sería una expresión, *del espíritu del mundo.*<sup>390</sup> De esta manera, la historia se entiende como aquel lugar en el que sucede y (se) cuenta el conjunto de las historias del hombre en una amalgama de movimiento e influencia permanente, del cual puede desprenderse un conocimiento que emerge con el perfil de un sentido o una expresión. Para comprender y ahondar en el perfil de esa expresión nuestro autor recurrirá a la teoría del signo y a cierta fenomenología de la expresión, que revisaremos más adelante, dado que nos *puede*

---

<sup>386</sup> *Avant la science du corps- qui implique la relation avec autrui-, l'expérience de ma chair comme gangue de ma perception m'a appris que la perception ne naît n'importe où, qu'elle émerge dans le recès d'un corps. (VI)*

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 1997, pp. 42- 43.

MERLEAU-PONTY, VI, p. 24.

<sup>387</sup> La cita entera: *Il n'y a pas ici de problème de l'alter ego parce que ce n'est pas moi qui vois, pas lui qui voit, qu'une visibilité anonyme qui nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 185.

<sup>388</sup> TILLIETTE, X. *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris: Éd. Seghers, 1970, pp. 106- 112.

<sup>389</sup> Lefort, por su parte, reafirma la idea merleau-pontiana de que el pensamiento no puede ampararse en causas o fines tan generales como los de Hegel respecto al sentido de la historia.

LEFORT, C. *Introduction de Humanisme et terreur, Œuvres*, Paris: Gallimard, 2010, p. 171.

MERLEAU-PONTY, *Un Inédit de Merleau-Ponty, P2*, p. 46.

<sup>390</sup> El mundo, como aquello que irradia y sustenta el mundo cultural o incluso mental del hombre, está ya contenido como idea en la *Phénoménologie de la perception*, como expresión lógica o derivada de la encarnación del sujeto pero asimismo como complemento de la idea de reversibilidad. A su vez, dicha reversibilidad encuentra su justificación en la inmanencia que comparten tanto el cuerpo propio como el mundo, en los cuales, se nos dice, *tout y demeure.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 230.

aportar algo más a la investigación de ese sentido histórico al establecerse una nueva dinámica entre las cosas y la conciencia.<sup>391</sup> En parte porque esa reversibilidad es de tipo carnal y se enciende en el hombre a partir de la conciencia, (re)conocimiento y acogida de un tejido común al cual aporta tanto como participa, pero también porque ella propulsa el desarrollo de una nueva expresión que bebe y articula una relación ontológica última.<sup>392</sup>

### Del acontecer en el ser al ser de los acontecimientos<sup>393</sup>

Sin embargo, y antes de revisar la incidencia o los resultados que provocarán el estudio del lenguaje y la expresión, echemos una mirada a lo expuesto y a las conclusiones que de ello podrían derivarse. Recordemos que varios de los canales cognoscitivos más emblemáticos de nuestro autor, tales como la priorización del saber perceptivo o de los poderes de la *chair*, encomiendan todo saber a lo que parece ser una operación interior. Se entiende pues que esa miríada de elementos, perceptivos anclados en el ser, hayan motivado una caracterización de la reflexión merleau-pontiana como una filosofía de la conciencia.<sup>394</sup> Operaciones que Merleau-Ponty ha fomentado además,

---

<sup>391</sup> *L'union de la philosophie et de l'histoire revit, comme il arrive à beaucoup d'institutions philosophiques, dans des recherches plus spéciales et plus récentes qui ne s'inspirent pas expressément de Hegel et de Marx, mais qui retrouvent leur trace parce qu'elles affrontent les mêmes difficultés. La théorie du signe, telle que la linguistique l'élabore, implique peut-être une théorie du sens historique qui passe outre à l'alternative des choses et des consciences... Le fait contingent repris par la volonté d'expression, devient un nouveau moyen d'expression qui prend sa place et a un sens dans l'histoire de cette langue. Il y a là une rationalité dans la contingence, une logique vécue, une autoconstitution dont nous avons précisément besoin pour comprendre en histoire l'union de la contingence et du sens, et Saussure pourrait bien avoir esquissé une nouvelle philosophie de l'histoire.*

MERLEAU-PONTY, *EP*, pp. 43- 44.

<sup>392</sup> *Il n'est pas ce qui apparaîtrait dans la phénomène et fonderait une téléologie expressive mais l'apparaître phénoménal et la téléologie expressive comme être. Non pas ce que peut se présenter à un sujet, mais la phénoménalisation originaria d'où naissent le sujet et l'objet.*

BARBARAS, R. *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1988, p. 217.

<sup>393</sup> El cambio que Merleau-Ponty experimenta o produce a partir del abandono del estudio del Ser como esencia pura y positiva hacia una reflexión acerca la naturaleza misma de los acontecimientos, por mucho que éstos sustenten la nueva noción de Ser, puede comprenderse igualmente bajo la reflexión dicotómica de Gilles Deleuze acerca de la fenomenología y el bergsonismo. La fórmula fenomenológica: *toda conciencia es conciencia de algo*, y la bergsoniana: *toda conciencia es algo*, presentan un mismo problema bajo distintas condiciones. La primera, nos dice Deleuze, pretende ser una descripción pura de la percepción natural, es decir, de la experiencia en el hombre de dicho fenómeno, mientras que la formulación bergsoniana elude la necesidad de explicar ese sustrato natural de la percepción y aboga por la aceptación de un fenómeno que se nos presenta insoslayablemente y que es, en gran medida, el paso que da el último Merleau-Ponty.

DELEUZE, G. *La voix de Gilles Deleuze en ligne*, Curso del 2 de diciembre, 1981, URL: [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=91](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=91) [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>394</sup> *En d'autres termes, ils (Sartre y Merleau-Ponty) ont pour point de départ une philosophie de la conscience, et ils veulent retrouver les propositions fondamentales du marxisme (...) puisque l'un comme l'autre partent d'une philosophie de la conscience et de la phénoménologie, il va de soi qu'ils refusent tous les deux de prendre pour point de départ une réalité social objectivée ou assimilé à un objet.* De ahí

y quizás inconscientemente, con la reivindicación de ese gesto del ser por el que se minimiza el contacto primero o naif para reclamar un segundo manto de comprensión al que se llega mediante la re-flexión y la metodología indirecta. Así por ejemplo, Descombes señala que una cierta *filosofía de la conciencia* cristaliza además por esa concepción previa del ser como puro ser-para-mí, y en ausencia pues de todo ser en sí o, por extensión, para los otros.<sup>395</sup> Esa flexión hacia sí mismo, como proceso interior, bebe de esa prevalencia del conocimiento percibido como anclaje del ser pre-objetivo en el mundo natural. De esa voluntad que, paradójicamente, *se propuso localizar el origen transcendental del mundo en el mundo mismo, y rechazó las formas de pensamiento que pretenden haberlo hallado fuera de él.*<sup>396</sup> Y es bien cierto que inicialmente dicha noción del ser atestiguaba una tamizada idealización acerca de aquello que es el hombre, confirmando por extensión una de las bases fenomenológicas irrenunciables con las que Merleau-Ponty se comprometió en su momento, y que no fue otra que la idea del sujeto o la conciencia, fundadores de influencia cartesiana.<sup>397</sup> En ella y por mucho que el sujeto se cotejara con el llamado no-ser o el *en soi*, seguía sin ponerse en duda la existencia, el valor y la importancia de dicha entidad, devolviéndonos al carácter antropomórfico de su concepción epistemológica. Es decir, que más allá del planteamiento naif bajo el cual todo conocimiento resulta estrictamente humano, una concepción como la suya devenía intrínsecamente antropomórfica por la reivindicación, o incluso, por la impulsión del carácter natural de ese espacio perceptivo del hombre.

Por otro lado, el planteamiento de la región perceptiva en tanto que espacio primigenio y universal poseía algunos elementos demasiado cercanos a la mística platónica, e infería además la necesidad ontológica de un ser que se establecía en su traslación al dominio de la expresión y el pensamiento, como idealización reductora de lo real. Una confusión de la experiencia del objeto y del objeto mismo que suplantaba a éste último, y por extensión, al resto del mundo, renunciando a su verdadero conocimiento, mientras que concebía un ser demasiado transparente a sí mismo, marginando así todas las distintas potencialidades y recovecos interiores de un ser complejo.<sup>398</sup> Y de ahí, esa incontrolable precipitación de un ser que emborronaba el pensamiento para ponerlo a su servicio o, a la manera de Nietzsche, como un monstruo que acababa por devorarlo todo.<sup>399</sup>

---

que su interés por el marxismo se concentre, más que en las fuerzas y relaciones de producción, en el de la lucha de clases.

ARON, R. *Leçons sur l'histoire: cours du Collège de France*, Paris: Éd. De Fallois, 1989, pp. 56, 65- 66.

<sup>395</sup>*Le fait métaphysique fondamental est ce double sens du « cogito »: je suis sûr qu'il y a de l'être -à condition cependant de ne pas chercher une autre sort d'être que l'être-pour-moi. (SNS)*

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, Paris: Les éditions de minuit, 1979, pp. 85-86.

MERLEAU-PONTY, SNS, p. 164.

<sup>396</sup>BECH, J. M. *El legado filosófico de Merleau-Ponty ante el dilema fundamental de nuestro tiempo*, Aurora nº 9, p. 55.

<sup>397</sup>Así por ejemplo, y como señalaba Lefort a propósito del período 1952-1959, Merleau-Ponty ponía en evidencia en sus notas a pie de página de *Le Visible et l'invisible*, su anterior cercanía con una filosofía de la conciencia a la que su primera metafísica le empujaba.

LEFORT, C, *Présentation*, PM, pp.17-18.

<sup>398</sup>MERLEAU-PONTY, VI, pp. 57- 58.

<sup>399</sup>*Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti.*

NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y el mal*, Madrid: Alianza editorial, 1972, aforismo 146, p. 106.

Siendo cierto que pueden encontrarse innumerables ejemplos de todo ello en la obra de Merleau-Ponty, y que en cierta medida pueda afirmarse —suponemos que para escándalo del autor— una aproximación cercana a un espiritualismo filosófico, no por ello puede mantenerse dicha afirmación de una manera radical (como ocurre a menudo al intentar etiquetar su obra), si tenemos en cuenta el esfuerzo y concreción de sus últimos trabajos en el desarrollo de nociones como el quiasmo, *la chair*, la intersubjetividad, el *Ineinander* husserliano o la referencia directa a evitar un amenazante solipsismo.<sup>400</sup> Por ejemplo, en su segunda etapa y naturalmente impelido a la clarificación del momento fundacional del saber, Merleau-Ponty replantea varias veces dicho instante asentando el problema en unas condiciones nuevas, aunque no radicalmente distintas. Se trata de la refracción de un pensamiento que desde sus albores ha dotado de un rol fundamental a la experiencia interior y que ahora, de algún modo, contempla y estudia la propagación del ser hacia el exterior. Aun así, y un tanto receloso de esa posible deriva de su pensamiento, hacia una acechante filosofía de la conciencia Merleau-Ponty rompe la baraja y reniega en su búsqueda de la esencialidad de ser reivindicando algo tan sencillo como el natural e indiferente brotar de los mismos en gesto afin al que se describía a propósito del ser como un puro devenir dehiscente.<sup>401</sup> Y para evitar la tentación de aplicar una filosofía reflexiva que acoja la inmediatez del dato bajo una fe perceptiva afirma:

*Si la philosophie doit s'approprier et comprendre cette ouverture initiale au monde qui n'exclut pas une occultation possible, elle ne peut se contenter de la décrire, il faut qu'elle nous dise comment il y a ouverture sans que l'occultation du monde soit exclue, comment elle reste à chaque instant possible bien que nous soyons naturellement doués de lumière.*<sup>402</sup>

La desconfianza hacia el contacto perceptivo inmanente, reductor y ofuscado, da paso a una re-meditación de la relación misma de dicho contacto que implique las potencias de todo aquello que aporta de suyo todo saber: positividad y negación, esencia y vacío, saber y desconocimiento, pero también reversibilidad e intersubjetivismo en un mantenimiento de esa coexistencia del hombre y el mundo (*membrure caché, membrure de invisible du visible, jointure etc.*). Así si retomamos el concepto husserliano del *Ineinander*, como ese contacto o *inherencia de uno mismo al mundo y del mundo a uno mismo, de sí mismo con el otro y del otro consigo mismo*; las diferencias del ser y del objeto, del uno y el otro palidecen, para concebir un hombre atravesado por el presente,

---

<sup>400</sup> Lo que demuestra, en todo caso, la complejidad exegética de los textos merleau-pontianos manifiesta en esta rica variedad de interpretaciones, así como en las críticas que han recibido algunas de sus traducciones y glosas. En el caso de Descombes, el afianzamiento de esas ideas quizás se sostenga en un desconocimiento, en el momento de la publicación de *Le même et l'autre* (1979), de los últimos trabajos merleau-pontianos, vista por ejemplo la referencia que hace sobre la edición aún inédita por aquel entonces de *Le visible et l'invisible*. Se trata, en cualquier caso, de una conjetura que sólo el autor podría desvelar.

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 25, 83, 85, 100. Múltiples son las referencias de Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible* para tratar de evitar todo solipsismo.

<sup>401</sup> Nos referimos a sus cursos sobre el concepto de la naturaleza del Collège de France, 1956-1958.

<sup>402</sup> MERLEAU-PONTY, VI, p. 48.



pero también por el Ser.<sup>403</sup> Porque ese tránsito tiene un carácter parmenídeo en tanto que la preocupación hacia el Ser se torna una reflexión por el ser de las cosas, lo que trae consigo esa indistinción entre el éste y aquéllas bajo un principio de indeterminación.

Se trata de un terreno en el que Merleau-Ponty se adentra no sin cierto temor a la abstracción esta vez, que combate con la implicación—con el mundo, con los otros— que suponen y, precisamente, encarnan las figuras de la *chair*, este *Ineinander* o el quiasmo.<sup>404</sup> Y sin embargo, una indeterminación que recoge y anima toda esa nueva estela de figuras desde la pasividad, al esquematismo corporal, el vacío o el olvido. Una indeterminación que conforma el rasgo intensamente dialectal pero también procesual de esa segunda filosofía, a la vez que traslada la identidad hacia el anonimato, y así el yo percibo —por la que el ser se difumina— se abre a las condiciones de una percepción *que se da en mí*.<sup>405</sup> De hecho, ese ser de las cosas merleau-pontiano retoma y ofrece, como en su día hizo Anaxágoras inaugurando con un solo gesto el ejercicio filosófico en la senda de la filosofía jónica y posteriormente de la estoica, una solución al estancamiento del ser parmenídeo mediante la continuidad natural de todas las cosas.<sup>406</sup> Como en el concepto de elemento de Merleau-Ponty, el *nous* anaxagórico contempla la posibilidad de un principio de orden rector de la vida que proceda a través de la mezcla y la separación, en vez de la creación y la destrucción. Ese principio rector enlaza y

---

<sup>403</sup> *L'irrélatif, désormais, ce n'est pas la nature en soi, ni le système des saisies de la conscience absolue, et pas davantage l'homme, mais cette « téléologie » dont parle Husserl, -qui s'écrit et se pense entre guillemets, -jointure et membrure de l'Être qui s'accomplit à travers l'homme. (S)*

En todo caso el concepto de *Ineinander* no debe comprenderse, tal y como señala De Saint-Aubert, como una estructura de principio o una armonía preestablecida.

DE SAINT-AUBERT, E., *La "co-naissance"* en CARIOU, M. (Comp.); BARBARAS, R. (Comp.). *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2003, p. 257.

MERLEAU-PONTY, *Possibilité de la philosophie*, RC, p. 152, *Le philosophe et son ombre*, S, p. 179.

<sup>404</sup> De hecho, el vocabulario merleau-pontiano se caracteriza por el uso de expresiones léxicas de índole sensiblemente general (cuerpo, ser, naturaleza, visión, sentido, *chair*, conciencia), de vocablos que señalan un conjunción de elementos (*chiasme, empiètement, être-au-monde, foi perceptive*) y finalmente, de otros con marcado carácter técnico proveniente de la medicina, la psicología o las ciencias (cenestesia, interoceptivo, propiocepción), de la fisiología o la neurociencia (aloestesia, aloquiria) etc.

El uso de algunos términos de amplio espectro semántico y larga tradición en el ámbito filosófico contienen dos peligros mayores que desembocan finalmente en una misma solución. De un lado promueven una comprensión teñida o imantada por las meditaciones anteriores que han usado y conformado nociones como la visión, el cuerpo, la naturaleza etc. Del otro, esa vaguedad o amplitud semántica propicia un acercamiento general y poco comprometido, concreto o específico con aquello que se significa a través de ellas. En ambos casos, la solución contemplada por nuestro autor pasa por una purga genealógico-etimológica bajo la cual las palabras adquieran la significación que busca dárselas. Y no a la manera platónica, sino mediante el uso y contacto con un medio o contexto en el cual estas señalarán la dirección conveniente. Con ello se libera al vocablo de su tradición y su carga semántico-filosófica, pero se lo mantiene bajo una acepción general en la que cabe aún, y paradójicamente, el misterio o lo indeterminado.

El recurso a la imagen o a una concreción visual en expresiones combinadas tales como *l'être-au-monde* o *la foi perceptive* suponen un aporte tangible, así como la puesta en marcha de ese conocimiento por superposición diacrítica.

<sup>405</sup> *La perception se donne à nous comme anonyme; je ne dois pas dire: « je perçois », mais bien plus tôt: « ça perçoit en moi ». (...) En ce sens la perception consiste plus tôt en une « opération » qu'en un action proprement dite (...).*

MARIE, D. *Expérience quotidienne et expérience esthétique chez Heidegger et Merleau-Ponty*, Paris, Budapest, Torino: L'Harmattan, 2002, p. 71.

<sup>406</sup> BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie, I. L'Antiquité et le Moyen âge*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1928, pp. 56- 58.

constituye el mundo como un movimiento irrefrenable, dotando así de un orden, de un sentido en términos merleau-pontianos, la existencia de los seres y también el de las cosas.<sup>407</sup> De este modo, según Anaxágoras, el nacimiento es posible porque esa cualidad dehiscente preexistía ya en el productor/portador del mismo como prolongación de esa continuidad o inherencia natural de las cosas.<sup>408</sup>

Merleau-Ponty, por su lado, circunscribe dicha textura ininterrumpida y anónima en el cuerpo como figura de ese ser de las cosas, pero también en la del conocimiento mediante la vindicación de ese sentido global plagado de discontinuidades. Un acervo de percepciones, ideas y emociones que incluye, además, la comprensión de sí mismo y la de esa textura diacrítica que es el hombre, re-situando así la tarea específica del filósofo en el descubrimiento de ese tramado ininterrumpido en el que se incluye el hombre y sus semejantes en contacto con el mundo, y a nivel epistemológico, de esa urdimbre de la que debe desbrozar en su caso esa miríada de aspectos que constituyen todo saber. Un conocimiento que hace coincidir la tarea del filósofo y del historiador precisa y paradójicamente en la no coincidencia con el dato, para volver a él flexiva, reiteradamente. La reflexión se torna así una *surréflexion*.

*«Surréflexion» qui tiendrait compte aussi d'elle-même et des changements qu'elle introduit dans le spectacle, qui donc ne perdrait pas de vue la chose et la perception brutes, et qui enfin ne les effacerait pas, ne couperait pas, par une hypothèse d'inexistence, les liens organiques de la perception et de la chose perçue, et se donnerait au contraire pour tâche de les penser, de réfléchir sur la transcendance du monde comme transcendance.*<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup>De Saint-Aubert señala igualmente la cercanía al pensamiento de Anaxágoras.

DE SAINT-AUBERT, E., *La "co-naissance"* en CARIOU, M. (Comp.); BARBARAS, R. (Comp.). *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2003, p. 257.

<sup>408</sup> Es posible encontrar cierta cercanía con el atomismo panteísta de Lucrecio y la física epicúrea, según la cual el universo es eterno, continuo diría Merleau-Ponty, y la materia se desarrolla mediante el juego de conjunción y disociación atómica. Y aunque no se alcance la materialidad del alma de Epicuro, Sol que oscurece los demás astros (Lucrecio), Merleau-Ponty circunscribe su ontología a los parámetros de la emanación, es decir —y como veremos—, a la expresión natural del cuerpo, del mundo.

*De qué principios la naturaleza  
Forma todos los seres, cómo crecen,  
Cómo los alimenta y los deshace  
Después de haber perdido su existencia:  
Los elementos que en mi obra llamo  
La materia y los cuerpos genitales,  
Y las semillas, los primeros cuerpos,  
Porque todas las cosas nacen de ellas.* (Libro I, 70)

LUCRECIO CARO, T. *De Rerum natura*, Traducción de MARCHENA, J., Madrid: Librería de Bernardo y compañía, 1918, URL: <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2618> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>409</sup> En esta misma línea: *Réfléchir n'est pas coïncider avec le flux depuis sa source jusqu'à ses ramifications dernières, c'est dégager des choses, des perceptions, du monde et de la perception du monde, en les soumettant à une variation systématique, des noyaux intelligibles qui lui résistent, cheminer de l'un à l'autre d'une manière que l'expérience de dément pas, mais qui ne nous donne que ses contours universels, qui donc laisse intact par principe le double problème de la genèse de l'idéalisation réflexive du monde existant et de la genèse de l'idéalisation réflexive, et enfin évoque et exige comme son fondement une surréflexion où les problèmes derniers seraient pris au sérieux.* (VI, p. 69)

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 60, 69.

El ejercicio mismo de esta sobre flexión cambiará el sentido y la naturaleza misma de los problemas planteados dada la ampliación de sus límites, su inserción temporal y el paralelo desarrollo a la vida del filósofo a la que resulta irreducible<sup>410</sup>. Por otra parte, el sentido como noción total por la que se establece una dialéctica entre el mundo, los otros y el propio cuerpo, todos ellos textura común, *Ineinander*, rehúye la materialidad del dato tanto como la (auto)transparencia del ser para integrarse a sí mismo en el proceso filosófico-semántico.<sup>411</sup> Así el sentido de una obra, de un evento histórico, es ahora necesariamente global porque atesora el conjunto de lo dicho y lo no dicho, lo visible y lo invisible, lo manifiesto y lo implícito, como perímetro propio en el cual establece su eje de fuerzas, su estructura interna, una suerte de panteón en el que caben todos los dioses.<sup>412</sup> Una totalidad que no extingue, sino que potencia las capacidades que una meditación filosófica puede desarrollar mediante *sus implicaciones laterales y no partiendo únicamente de su significación manifiesta y frontal*.<sup>413</sup> De todo ello se infiere que para la adquisición de ese sentido total se requiere de una filosofía de metodología heurística y negativa, hermana de esa filosofía indirecta o genealógica adaptada ahora al ámbito del Ser, que no es distinto al de la dimensión de los acontecimientos.<sup>414</sup>

Esa condición global trae necesariamente consigo un amplio conjunto de espectros, siendo el más relevante de ellos una exacerbación de la ambigüedad conforme al palidecimiento de sus propias nociones. Dicha atenuación se debe, de hecho, al proliferar mismo de este sentido holístico o integral que en su ensamblaje despacha la potencia identificadora o esencial de la negación, pero entabla e integra el discurso con lo no-discursivo.<sup>415</sup> Una noción de sentido menos densa, cuyo perímetro y

<sup>410</sup> MERLEAU-PONTY, *Husserl aux limites de la phénoménologie*, RCC, pp. 159- 160.

<sup>411</sup> Este nuevo proceder distribuido en el conjunto de sus últimas obras se caracteriza en oposición al saber de sobrevuelo u operativo de las disciplinas científicas, por integrar al hombre presente y actual en todo conocimiento y desterrar en consecuencia el saber por aquel hombre posible como objeto de conocimiento. Sin duda, en todo ello actúa una ética filosófica a través de la que se aboga por la terminación de una ciencia alienante para con el hombre que, en su inclusión, devendría filosofía, pensamiento.

MERLEAU-PONTY, *Œ*, pp. 11- 15.

<sup>412</sup> En *Le primat de la perception* Merleau-Ponty alargaba ya la sombra de la fórmula fenomenológica según la cual *toute conscience est conscience perceptive* para reconocer que la filosofía debía extender igualmente su poder de comprensión hacia el fondo no racional de las relaciones que establece la inteligencia con el mundo.

MERLEAU-PONTY, *PP*, pp. 42, 49, 57.

<sup>413</sup> Una suerte de figuración del qué al cómo: *Penser n'est pas posséder des objets de pensée, c'est circonscrire par eux un domaine à penser, que nous ne pensons donc pas encore. (S)*

BECH, J. M. *Merleau-Ponty y las orientaciones fenomenológicas en historiografía del pensamiento*, en LÓPEZ SÁENZ, Carmen y PINTOS-PEÑARANDA, M<sup>a</sup> Luz. *Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario (1908-2008)*, Revista de la sociedad española de fenomenología, Madrid, 2008. pp. 44- 46.

MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son ombre*, S, p. 202.

<sup>414</sup> *Dans la vie d'un individu il se trouve des moments féconds où il est particulièrement expressif de lui-même, où il charge d'un sens inattendu et qui lui appartient certaines données de son passé, il lui trouve une signification à la faveur de quelque chose qui surgit en lui ou autour de lui. L'expression de soi-même est alors un échange entre ce qui est donné et ce qui va être fait.*

MERLEAU-PONTY, *L'expérience d'autrui*, SORB, p 455.

<sup>415</sup> *L'essence émerge de cette épreuve-elle n'est donc pas un être positif. Elle est un in-variant. (...) Toute idéation, parce que c'est une idéation, se fait dans un espace d'existence, sous la garantie de ma durée qui doit revenir en elle-même pour y retrouver la même idée que je pensais il y a un instant et passer dans*

delimitaciones se han ampliado hasta los confines precisa y paradójicamente de lo ausente y de la negación dada su total permeabilidad. Ello supone, por lo pronto, una pérdida de potencia e intensificación y, así, una filosofía de trazo tenue y acaso un tanto desdibujada y abiertamente ambigua.<sup>416</sup>

Emanación y expresión son las piedras angulares del último tramo del trayecto merleau-pontiano que prestará, por ello mismo, una especial atención al fenómeno de la lengua y a la narración como manifestación de la voz y la textura del hombre. Una narración que adoptará en su caso la forma de la discontinuidad mediante una expresión digresiva, al estilo de Proust, con la que el estatuto de verdad de los acontecimientos se verá transmutado hacia terrenos que incluyan no sólo las variantes más personales o perspectivistas, el vacío, la organicidad del cuerpo, sino en general, todo el adarce que se ha precipitado alrededor de un discurso cual sea. La filosofía debe, en ese sentido, ser capaz de agrupar esa infinidad de registros que le ofrece la reversibilidad del hombre para multiplicar sus potencias y ampliar sus reflexiones, lejos ahora de un clima de verdad absoluta.<sup>417</sup> Algo de todo ello se auguraba ya en la filosofía de la historia de Merleau-Ponty, unida indisolublemente ahora a toda actividad filosófica, cuando se afirmaba que esta primera debía ser a su vez una historia novelada, una verdadera *poésie de l'histoire de la philosophie* a riesgo de perder, precisamente, su propio sentido.<sup>418</sup> De ahí que, a pesar de que su filosofía puede mantener un carácter

---

*les autres pour la rejoindre aussi en eux. Toute idéation est portée par cet arbre de ma durée et des durées; cette sève ignorée nourrit la transparence de l'idée; derrière l'idée, il y a l'unité, la simultanéité de toutes les durées réelles et possibles, la cohésion d'un bout à l'autre d'un seul Être.*

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 147- 148.

<sup>416</sup> El tránsito ontológico y metodológico, la mutación al fin y al cabo de ese ser total merleau-pontiano, puede ilustrarse además de Husserl con las reflexiones de un neoplatónico como Plotino. Este último concibe el pleno desarrollo del ser como desarticulación de diversos de sus afectos entendidos como fases preparatorias e indispensables para una plena realización del mismo. De este modo, por ejemplo, señala el necesario alejamiento de los placeres y dolores del cuerpo, no como podría pensarse en un primer momento con base en una imperfección de origen platónico, sino en pro del necesario distanciamiento del mundo sensible que repercute en una ataraxia para el ser, en una mayor concentración de este sobre sí mismo propio de todo ejercicio filosófico. Pero por mucho que se alejen del alma no se retiran o desaparecen, sino que permanecen como efectos inevitables que todo espíritu que debe aprender a gestionar. Plotino recomienda igualmente una consideración de la conciencia, tanto de sí mismo como del mundo en derredor, y de los depósitos de memoria de sendos objetos que lo conforman. *Nuestra conciencia, en efecto, no es sino una sensación exterior, exige de nosotros un desdoblamiento (...) aparece de algún modo cuando hay una ruptura de nuestro estado normal.* La experiencia interior plotiniana se construye como la conjunción de toda esa constelación de tensiones y afectos, como la unión heterogénea de las discontinuidades que conviven en el hombre. Sin embargo, la experiencia plotiniana, cercana a ese sentido total y omnioabarcador de Merleau-Ponty, no supone la *abolición de la personalidad en un nirvana sino que nos revela, al contrario, que nuestra identidad personal supone un absoluto indecible de la cual ella es a la vez, emanación y expresión.*

HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris: Études Augustiniennes, 1989, pp. 23- 39.

<sup>417</sup> Foucault expresa algo parecido cuando distingue al análisis como un multiplicador de las formas y los ámbitos de intervención política, basándose en la reversibilidad y la interconexión de ambas disciplinas: *N'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique une valeur de vérité; ni l'action politique pour discréditer une pensée, comme si elle n'était que pure spéculation. Utilisez la pratique politique comme un intensificateur de la pensée, et l'analyse comme un multiplicateur des formes et des domaines d'intervention de l'action politique.*

FOUCAULT, M. *Introduction à la vie non fasciste, Dits et écrits III, 1976-1979*, Paris: Gallimard, 2001, p. 135.

<sup>418</sup> *On a besoin de ce que Husserl appelait une « poésie de l'histoire de la philosophie » -participation à la pensée opérante qui n'est pas si risquée quand il s'agit d'un contemporain, et qui est peut-être la seule objectivité envers quelqu'un qui a écrit: das historisch an sich Erste ist unsere Gegenwart...*

espiritualista y claramente fenoménico, su desarrollo ulterior pueda asociarse al de una teoría de la expresión enzarzada en el esclarecimiento de esa textura diacrítica, de ese *entrelacs du chiasme*.

Con la aparición de la figura del *chiasme*, Merleau-Ponty trata de dar una definición sintética que permita una continuidad en la lectura del texto *L'entrelacs du chiasme*, cuarto capítulo de *Le visible et l'invisible*, pero que explique sobre todo la relación del cuerpo y el mundo en función de esa continuidad o parentesco ontológico que veníamos explicando. De Saint-Aubert afirma que éste procede de la noción de Valéry de “quiasma” como estado puro pero no armónico entre dos cosas, se trata más bien de la ratificación de ese desvanecimiento inmediato que acompaña al contacto entre dos entidades (hombre-mundo, mano derecha–mano izquierda).<sup>419</sup> Lejos del impulso trágico poético de, por ejemplo, los *Fragments du Narcisse* de Valéry, en el que la unión sólo se alcanza con la muerte, Merleau-Ponty se interesa por la volatilidad del fenómeno lingüístico, de esa escritura sacro-santa de los poetas, al consumarse *el acto expresivo como el momento del “lenguaje actuante”*.<sup>420</sup> Momento de evanescencia de la voz humana en la que brota esa “lengua” que encuentra expresión a través del poeta (a través del cuerpo vivido del poeta) como “la voz del agua” o “la voz del bosque”. Se trata de una voz que encarna el silencio propio de las cosas, figura del alumbramiento mismo del lenguaje, que en el último párrafo de *La Pythie* de Valéry se manifiesta de un modo particularmente diáfano:

*Honneur des Hommes, Saint LANGAGE,  
Discours prophétique et paré,  
Belles chaînes en qui s'engage  
Le dieu dans la chair égaré,  
Illumination, largesse!  
Voici parler une Sagesse  
Et sonner cette auguste Voix  
Qui se connaît quand elle sonne  
N'être plus la voix de personne  
Tant que des ondes et des bois!*<sup>421</sup> (1919)

---

MERLEAU-PONTY, *Husserl aux limites de la phénoménologie*, RC, p. 160.

<sup>419</sup> Recordemos, la figura literaria del quiasmo que consiste en la ordenación especular o invertida de los elementos que componen dos sintagmas confrontados:

*Tanto respeto, inclinaciones tantas mostraban copas y almas abatidas...* Diego de Hojeda, *La Cristiada*.

*Que hable néctar y que ambrosía escriba...* Soneto de Luis de Góngora.

*Ya sonoro clavel, ya coral sabio...* Soneto a Lisi, F. de Quevedo.

<sup>420</sup> Veremos, sin embargo, cómo ambas posiciones no resultan opuestas, sino más bien complementarias, porque la influencia de Valéry sobre Merleau-Ponty que destaca De Saint-Aubert no termina en la noción de quiasmo, sino que embebe toda su teoría lingüístico-expresiva.

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 1997.

KAKUNI, T. *El cuerpo como condición de la posibilidad de representación*, Jornada de “Hyôshô Bunkaron Gakkai”, 2006, URL <http://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/5567/5311> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 295- 296.

MERLEAU-PONTY, *VI*, pp. 170- 201.

<sup>421</sup>El tema de la Pitia fue escogido por Valéry por ser un sonido de doble condición y de portavoz (porteparole), da cuenta a través de su propio cuerpo de esa fuerza de la Voz poética que la embebe por completo, esa mujer que es todo expresión, dirá Alain en su comentario. *Porque en ese descenso del alma hacia el cuerpo, un despertar en el mismo sueño, el despertar para otros y no para sí mismo. El alma traduce toda la naturaleza en vez de escoger. Es la pasión absoluta, el lenguaje entonces expresa un todo*

Esa voz que habla no es sólo la de un hombre particular, sino también aquella por la que se expresa como un todo esa naturaleza del mundo y las cosas que supone ahora la principal vía de conocimiento —de ese mismo mundo— que se le abre al filósofo. La naturaleza como *todo aquello que tiene sentido, pero siempre a condición de que tal sentido no haya sido puesto por el pensamiento*.<sup>422</sup> Proyecto el de la “adquisición” de dicho conocimiento, que entronca directamente con el tema de la expresión y de la pasividad. Expresión de esa misma naturaleza a través de esa voz de las cosas que sólo la poética alcanza. Y una respetuosa pasividad en el ser y en el conocer, mediante la no subsunción o proyección de sus ideas al mundo para facilitar esa entrada de la voz que es capaz de habitar al hombre en su anonimato.<sup>423</sup>

---

*pero el lenguaje no es menos oscuro que la propia naturaleza. Por querer decir en demasía, perdemos el decir.* (p. 136)

MAKA-DE SCHEPPER, M. *Le Thème de la Pythie Chez Paul Valéry*, Paris: Éd. Les Belles Lettres, 1969, pp. 219- 222.

VALÉRY, P. *La Pythie en Charmes*, Paris: Gallimard, 1952, pp. 136- 161.

<sup>422</sup>*C'est que l'énoncé prétend dévoiler la chose même, c'est qu'il se dépasse vers ce qu'il signifie*

BECH, J. M. *El proyecto filosófico de una ciencia de la “pre-ciencia”*, Convivium 18, pp. 175- 177.

URL: <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73233/98862> [Consulta: 25 enero 2015].

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p. 101.

<sup>423</sup>(...) *la passivité est possible à condition que « avoir conscience » ne soit pas « donner un sens » que l'on détient par-devers soi à une matière de connaissance insaisissable, mais réaliser un certain écart, une certaine variante dans un champ d'existence déjà institué, qui est toujours derrière nous, et dont le poids, comme celui d'un volant, intervient jusque dans les actions par lesquelles nous le transformons.*

MERLEAU-PONTY, RC, p. 67.

## CAPÍTULO III DEL LENGUAJE Y LA EXPRESIÓN

*Hemos tenido ocasión de revisar hasta ahora la progresiva extinción de la verdad y la esencialidad en el pensamiento merleau-pontiano y su transmutación hacia una filosofía marcada por el proceder mayéutico o genealógico de la verdad. Transmutación en la que incidieron también factores como la cuestión de la libertad, la de la institución, la emersión de la política y la postura finalmente a-política de nuestro autor, la construcción del sentido y la dimensión inter-subjetiva de la historia en virtud de esa naturaleza propia del hombre cuyo desarrollo o dehiscencia informa al mundo desde su individualidad. El trabajo sobre esas categorías pone pues de relevancia la necesidad de un replanteamiento del sentido y asimismo del acto de expresión orientando la reflexión filosófica hacia los cauces de la lingüística y la literatura.*

*Estos últimos, además de constituirse como los componentes esenciales de esa teoría de la expresión, están hermanados asimismo con los afectos activos y pasivos del cuerpo, con la percepción y con la visión. De modo que, tal y como reconoce Merleau-Ponty: «C'est à propos du langage qu'on verrait le mieux comment il ne faut pas et comment il faut revenir aux choses mêmes».<sup>424</sup> O como afirmaba Barbaras: es el análisis de la lingüística, o mejor, el de las palabras el que permite a nuestro autor una comprensión más clara y profunda del aspecto latente del “sentido pre-objetivo a la temporalidad”.<sup>425</sup> Es decir, del modo a través del cual el hombre instituye una temporalidad que le construye en tanto que ser histórico y de cómo, en consecuencia, el mundo se abre desde la sollicitación humana.<sup>426</sup>*

*Nuestro análisis se concentrará en la indagación de los aspectos más propiamente literarios, expresivos y significativos que Merleau-Ponty destacó de la filosofía y así de aquellas dimensiones narrativas del pensamiento de las que se valió en la redacción de sus últimos trabajos: “Signes”, “L'Œil et l'Esprit” y “Le visible et l'invisible” y que le llevaron a interesarse por la obra de, entre otros, Valéry, Proust, Claudel, etc. Así, deberemos analizar, a través de la interrogación sobre el carácter referencial del lenguaje, la capacidad de este último para aportar soluciones más concisas al problema del sentido y sus vínculos con la palabra, las relaciones con el cuerpo y con los otros, la cuestión del estilo, la intencionalidad comunicativa e integradora de la expresión, los alcances del saber narrativo o las funciones intangibles de la escritura.*

---

<sup>424</sup> MERLEAU-PONTY, VI, p. 164.

<sup>425</sup> *C'est cet Être pré-objectif, entre l'essence inerte ou la quiddité et l'individu localisé en un point de l'espace-temps qui est le thème propre de la philosophie.*

MERLEAU-PONTY, *Possibilité de la philosophie*, RC, p. 155.

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la nature*. URL: <http://pedagogie.actoulouse.fr/philosophie/forma/barbaras.htm> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 3- 4.

<sup>426</sup> *Notre contact avec notre temps est une initiation à tous les temps, l'homme est historien parce qu'il est historique, l'histoire n'est que l'amplification de la pratique.*

MERLEAU-PONTY, *Matériaux pour une théorie de l'histoire*, RC, p. 50.

## Los momentos predialécticos del lenguaje

Precisamente porque el lenguaje acapara tantos y tan variados elementos (la cuestión del sentido, la dimensión inter-subjetiva, la interrogación por el mundo, la dimensión carnal del mismo, etc).<sup>427</sup> Conviene antes aclarar las líneas generales que surcan la preocupación por el sentido, la expresión y el lenguaje y que corresponden en su mayoría (con la excepción del capítulo *Le corps comme expression et la parole* y del prefacio o *Le roman et la métaphysique* de la *Phénoménologie de la perception* y *Sens et non-sens* respectivamente), al periodo de transición o directamente, a la segunda etapa de nuestro autor. Sin embargo, no resulta difícil adivinar que el trabajo de fondo que anima y subyace en la investigación del mismo corresponde al desarrollo de la actividad genealógico-mayéutica y que su voluntad más ostensible es la de restituir la noción de *chair* para aclarar, o seguir intentándolo, la relación de ésta con el mundo.

Según afirma De Saint-Aubert en uno de los inéditos de Merleau-Ponty, *L'introduction à l'ontologie* (1958), puede encontrarse una reflexión sobre el lenguaje en base a dos momentos predialécticos que configurarán sus reflexiones posteriores al respecto.<sup>428</sup> En esta obra, que condensa parte de las problemáticas de obras anteriores tales como *L'homme et l'adversité*, *Éloge de la philosophie*, *Sens et non-sens*, se establecerán dos momentos pre-dialécticos que preceden analítica e históricamente a los estudios y a la asunción sin reservas de un pensamiento enteramente dialéctico. Una dialéctica concebida como reflexión de aquello que hemos considerado como intrínsecamente problemático, aquello que se presenta como principio rupturista de los elementos esenciales del pensamiento, sirviéndole de base sobre la cual conducir sus críticas y perfilarlas del modo más límpido posible.<sup>429</sup> El primero de ellos corresponde a la concepción del logicismo o positivismo escandinavo y anglosajón cuya piedra de

---

<sup>427</sup> (...) *l'enroulement en lui du visible et du vécu sur le langage, du langage sur le visible et le vécu, les échanges entre les articulations de son paysage muet et celles de sa parole, enfin ce langage opérant qui n'a pas besoin d'être traduit en significations et en pensées, ce langage- chose qui vaut comme arme, comme action, comme offense et comme séduction, parce qu'il fait affleurer tous les rapports profonds du vécu où il s'est formé, et qui est celui de la vie et de l'action, mais aussi celui de la littérature et de la poésie, alors ce logos est un thème absolument universel, il est le thème de la philosophie.*

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 165-166.

<sup>428</sup> Recordemos que De Saint-Aubert es uno de los especialistas más destacados en los inéditos merleau-pontianos que nos serán aquí de gran utilidad para encuadrar el capítulo. Sin embargo en esta reflexión introductoria que desarrollamos aquí también citaremos ideas que aparecen tanto en *Signes*, *L'Œil et l'esprit* como en otro inédito de Merleau-Ponty: *Être et Monde* (1958-1959). *Être et Monde* consintió además la tentativa o el título provisional de *Le visible et l'invisible* descartándose luego a favor de este segundo y en todo caso, se mantuvo como temática subyacente de su obra póstuma más conocida. Hoy las tres versiones inéditas de *Être et Monde* pueden consultarse en la Biblioteca Nacional francesa pero nosotros referiremos las pocas citas del texto a partir de la transcripción parcial de las mismas de la obra de De Saint-Aubert. Para el caso del inédito citado anteriormente *L'introduction à l'ontologie* (1958) haremos lo mismo.

DE SAINT-AUBERT, E. *Vers une ontologie indirecte*, Paris: Vrin, 2006, pp. 177-188.

<sup>429</sup> A saber, Merleau-Ponty introduce dicho concepto mediante un breve análisis de los tres ejes mayores con los que la dialéctica ha estado asociada históricamente: pensamiento de la contradicción, pensamiento subjetivo y como pensamiento circular para derivar desde ellos una definición como reflexión de lo problemático: *Philosophie qui met en évidence, plus qu'aucune autre ne l'a fait, la crise, la difficulté essentielle et la tâche de la dialectique.*

MERLEAU-PONTY, *La philosophie dialectique*, RC, pp. 78-85.



toque resulta ser precisamente, el sentido.<sup>430</sup> El positivismo, el positivismo logicista o la filosofía analítica someten la lengua por la literalidad de sus términos, esto es, en función de su semántica y bajo una lógica dual y miope más allá de la cual toda manifestación se condena al destierro que supone el sinsentido. En ese dispositivo que es la lengua con sus disposiciones interiores, su gramática y semántica, no permiten otro itinerario que el trazado por las redes de la coherencia, la causalidad, la lógica y la racionalidad.<sup>431</sup> Una forma paralizante y altiva de racionalismo que reduce la lengua a sus propiedades comunicativas reforzando la idea de un esencialismo, fundacionalismo, o en términos lingüísticos, de una lengua universal más allá de cuyos límites no hay nada que valga la pena expresar. Y asimismo, una racionalidad que se crea singular y soberana en su determinación de esos criterios reglamentarios puesto que se apoya, a su entender, en un conjunto de verdades finales y en una explicación mecanicista del proceso lingüístico.<sup>432</sup> En ella tampoco encontramos pues rastro de la experiencia, ni de la humanidad que la sostiene; ya sea bajo la forma del ser propio o de la relación con el otro, para no mancillar la pulcritud de una lengua neutra y objetiva. Por último, ese esencialismo fundacionalista se mantiene, decíamos, gracias al establecimiento de un corpus cerrado, esa lengua universal, inmune a la praxis lingüística, la interrogación o la duda y, por lo tanto, lejos de la cadencia propia de todo hablar, escribir o escuchar.

El segundo momento predialéctico tiene que ver con el análisis y comprensión de la contradicción entendida, desde estos mismos modelos o patrones de cuño positivista, como un elemento decadente.<sup>433</sup> Las contradicciones serían comprendidas y medidas entonces, según el grado de alejamiento y perversión de ese origen legitimador y prehistórico, frente a lo que Merleau-Ponty repite la misma táctica que ya ha puesto en práctica en el resto de sus escritos anteriores. Es decir, la conversión o aprehensión de la contradicción o la diplopía como esencias fundacionales del pensamiento convirtiendo ese momento predialéctico en una forma dialéctica por sí misma. De manera que el lenguaje, como afirma De Saint-Aubert, resulta una entidad altamente productiva en la medida que permite el: *intercambio del pasado y del presente, intercambio de lo latente a lo manifiesto, intercambio de yo y los otros*

En suma se trata de despertar la capacidad quiásmica del lenguaje y de extender esa comprensión al ámbito del ser antepredicativo y de su relación con el mundo hasta llegar al estadio de la indeterminación o indiferenciación originaria del que formamos parte y precede toda división cognoscitiva o sensitiva.<sup>434</sup> Un estadio al que

---

<sup>430</sup> En sus cursos: *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1952-1953) y *Le problème de la parole* (1953-1954).

<sup>431</sup> *La relation avec autrui, l'intelligence et le langage ne peuvent être disposés dans une série linéaire et causale : ils sont à ce carrefour de remous où quelqu'un vit. La parole, disait Michelet, c'est la mère parlant.*

MERLEAU-PONTY, *Le problème de la parole*, RC, p. 36.

<sup>432</sup> *Le sens des mots est considéré comme donné avec les stimuli ou avec les états de conscience qu'il s'agit de nommer, la configuration sonore ou articulatoire du mot est donnée avec les traces cérébrales ou psychiques, la parole n'est pas une action, elle ne manifeste pas des possibilités intérieures du sujet : l'homme peut parler comme la lampe électrique peut devenir incandescente.*

MERLEAU-PONTY, *Le corps comme expression et la parole*, PHP, p. 204.

<sup>433</sup> DE SAINT-AUBERT, E. *Vers une ontologie indirecte*, Paris: Vrin, 2006, pp. 182-183.

<sup>434</sup> *Chiasma par lequel ce qui s'annonce à moi comme l'être paraît aux yeux des autres n'être qu'«états de*

también puede accederse, como veremos, de la mano de la visión y desde el cual toda diferenciación entre yo mismo y los otros surge como efecto disruptivo de dicha superficie neutral. Ya sea en el ámbito de la visión o del lenguaje, esos efectos diacríticos, tan alejados de diferencias ontológicas o esenciales de antaño, dan fe de la distinción entre yo y los otros a la vez que dejan constancia de la pertenencia e intersubjetividad de ese entramado humano que somos. De ahí que hablemos del quiasmo como aquello que permite la diferenciación en el seno mismo de la identidad, a pesar, o precisamente por constituir la base de su unidad holística. Y de ahí también que hablemos de un pensamiento dialéctico en el que se integra la paradoja, sin que surja por ello una cristalización de la misma como contradicción o aporía. La ambigüedad, la contradicción o la dialéctica no son siquiera la consecuencia de un pensamiento a la búsqueda de sí mismo sino que bien al contrario, suponen la condición a través de la cual puede iniciarse el ejercicio del pensamiento sin la posibilidad de extinguir o apaciguar esas categorías dicotómicas que pueblan y nutren el pensar: visible- invisible, sentido-sinsentido, yo-otros, etc.

Por si fuera poco, el estudio del lenguaje viene asimismo a clarificar, colmar y paliar la creciente incertidumbre en las capacidades de la visión que Merleau-Ponty había mantenido durante años y que declinó en los últimos años (1955-1961).<sup>435</sup> En ese sentido la condición lata del lenguaje posibilita el movimiento circular dialéctico y

---

*conscience» — Mais, comme le chiasma des yeux, celui-là est aussi ce qui fait que nous appartenons au même monde, — un monde qui n'est pas projectif, mais qui fait son unité à travers des impossibilités telles que celle de mon monde et du monde d'autrui —. (VI)*

Por otro lado, ese aspecto anti predicativo de ese ser encarnado y consustancial al mundo, así como la idea merleau-pontiana de que *Todo otro es otro yo mismo* (*Tout autre est un autre moi-même* en *La prose du monde*) ni objetivable, ni mónada pura es decir textura intermedial, vibración de la dialéctica por la que el hombre se construye ha nutrido, aunque sea de manera indirecta, la obra de Juan Rulfo lector de Merleau-Ponty. La expresión literaria se convierte en Rulfo en un proceso que trata de minimizar el mismo lenguaje, difuminándolo hasta hacerlo desaparecer para maximizar ese contacto con el mundo que se dibuja en la apropiación del universo del otro y su incidencia en mí (*el punto de partida no es yo y otro sino el sistema yo-otro*) o en la corporeización del discurso tan propia de *El Llano en llamas* o de *Nos han dado la tierra*.

MERLEAU-PONTY, *PM*, p. 186, VI, p. 264.

TORNERO, Á. *Ideas que hacen carne* en POPOVIC KARIC, P. (Ed.), CHÁVEZ PÉREZ, F. (Ed.), OLEA FRANCO, R. (Col.). *Juan Rulfo: perspectivas críticas: ensayos inéditos*, México: Siglo Veintiuno Editores, 2007, pp. 181- 204.

<sup>435</sup>De hecho, esta afirmación solo puede mantenerse parcialmente, como en tantos casos y dada la intermitencia, dificultad y las contradicciones internas en la obra de nuestro pensador. En cualquier caso y como veremos más adelante, el lenguaje ostenta una posición vacilante y tentativa en su relación con la visión.

*Aunque algunos filósofos posteriores como Merleau-Ponty trataron de rescatar una noción más viable sobre la visión a partir de los escombros de la anterior, el acto de demolición, como esperamos mostrar en los siguientes capítulos, fue demasiado radical para ser revertido. (p. 145) Aunque muchos paladines posteriores del discurso examinado en este libro lo condenaron explícitamente por albergar demasiadas esperanzas de redención de lo visual, algunas anticipaciones de esas inquietudes pueden discernirse en la obra del propio Merleau-Ponty. (p. 225) Que sera-ce quand l'un d'eux va se retourner sur moi, soutenir mon regard et refermer le sien sur mon corps et sur mon visage ? Sauf si nous recourons à la ruse de la parole, et mettons en tiers entre nous un domaine commun de pensées, l'expérience est intolérable. Il n'y a plus rien à regarder qu'un regard, celui qui voit et ce qui est vu sont exactement substituables, les deux regards s'immobilisent l'un sur l'autre, rien ne peut les distraire et les distinguer l'un de l'autre, puisque les choses sont abolies et que chacun n'a plus à faire qu'à son double. (S)*

JAY, M. *Ojos abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Madrid: Akal, 2007, pp. 145, 225.

MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 24.

reversible de lo manifiesto en lo latente que también encontramos en la visión aunque sea desde otra dimensionalidad. Una distinción que nuestro autor no aclara de manera ni clara ni extensa pero que se intuye en esa depreciación del ver que surge paradójicamente *Le visible et l'invisible*.<sup>436</sup> Una distinción fundada en la comprensión intrínseca de cada dimensión, la visual y la lingüística, a través de la cual se evidencia la capacidad de la segunda por analizar, relativizar, responder, tematizar, discutir o examinar su propio tejido además, del de otras entidades. En efecto se trata de un rasgo esencial que la distingue de la visión y que a pesar de todo no impone, ni implica la extinción, el pliegue de lo visual en lo lingüístico ni la posibilidad de lo contrario. Pero quedémonos de momento con la idea de que en el lenguaje, desde ese doble eje de trabajo que suponen el proceder revisionista y la recuperación de la dimensión corporal, se abre a una amplia ristra de aspectos y dimensiones que constituyen la novedad e interés del análisis merleau-pontiano.

### Cuerpo, lenguaje y co-naissance<sup>437</sup>

Decíamos que la aportación merleau-pontiana al dominio de lo lingüístico tiene como una de sus características principales esa inclusión del cuerpo y la *chair* que desde sus primeros escritos se opone a las pretensiones implícitas de un ámbito sumamente intelectualizado como son el positivismo escandinavo o el logicismo.<sup>438</sup> En sus escritos tempranos, y enfrascado como está en acotar los límites de su meditación tan lejos del empirismo como del intelectualismo, nuestro autor desjerarquiza el vínculo entre lenguaje y pensamiento para dotar a la palabra de un poder espectral ampliando significativamente sus límites. La palabra, nos dice, no deriva sino que realiza el pensamiento, y es capaz de convocar la forma fanstasmagórica de lo que no se encuentra físicamente presente como una modulación sincrónica de mi propio ser. Decir algo no es pues referir, designar o representarse un objeto, sino más bien, traer ese objeto mismo a nuestro presente a través de la actualización constante y sensible que es y permite nuestro cuerpo. Así, ejemplifica Merleau-Ponty, al escuchar, al ver o al leer acerca de alguien encolerizado no pienso en la particular manifestación colérica de esa persona, sino en la cólera en sí misma. Es decir que ver o decir algo no constituye una invocación reflexiva sino al contrario, una capacidad eminentemente corporal por la que

---

<sup>436</sup> En este sentido resulta harto significativo que el tema principal de esta obra no gire precisamente ni en lo visible, ni en lo invisible, sino más bien, en la relación del hombre con el mundo rememorando así su antigua filiación.

<sup>437</sup> De Saint-Aubert glosa el término *co-naissance* de la obra merleau-pontiana, aparecido en *La Structure du comportement* y la *Phénoménologie de la perception*, y que designa, como es obvio, el fenómeno por el cual el sujeto es a la vez activo y pasivo, en un proceso de equiparación del conocer con el co-nacer. Se trata de la confluencia o imbricación total del hombre con el mundo y, recíprocamente, del nacimiento como figura de iniciación a ese mundo, así como al saber, a partir de las influencias de las obras de Claudel, básicamente del *Traité* y de *L'art poétique*, y de la *Lettre du voyant* de Rimbaud.

DE SAINT-AUBERT, E. "La 'co-naissance'" en CARIOU, M. (Comp.); BARBARAS, R. (Comp.). *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2003, pp. 249- 273.

<sup>438</sup> En *La structure du comportement*, por ejemplo, e influenciado ya por la Gestalt cita las ideas de Goldstein que habrán de señalar los trazos de su futura teorización en relación a su dimensión corporal y a su capacidad diacrítica: *Le langage doit être envisagé à la fois (...) sur le plan « horizontal » des éléments sensoriels et moteurs qui concurrent à en assurer le jeu, et sur le plan vertical de degrés de complexité et de différenciation des opérations expressives effectuées.*

MERLEAU-PONTY, SC, p. 80.

puedo restituir y actualizar ese mismo algo incorporándolo como vivencia propia. Una vivencia que es tal en el bien entendido que se manifiesta también en mí y que puede alzarse al rango de la categoría (solamente) cuando mi cuerpo responde encarnando en su seno y bajo sus propias formas dicho saber u objeto.<sup>439</sup> Ahí radica igualmente la vindicación de la palabra como gesto, por ser una suerte de imán que acumula la modulación del ser como concreción específica del espíritu y el objeto,<sup>440</sup> dado que la palabra es ese gesto que encarna una parte del sentido y que encuentra en mí y en el otro el eco a través del cual se compone o realiza.<sup>441</sup> Para ello es necesario la existencia de un léxico y una gramática común, pero resulta aún más imprescindible, si cabe, la presencia del otro, como garante y receptor de ese desbordamiento de sentido que produzco al hablar, gesticular o decir. De ese modo, el cuerpo resulta la resonancia sensible del habla y del lenguaje por el que puedo actualizar un objeto y comprenderlo mucho antes de su procesamiento intelectual.

Otro aspecto importante que asoma ya, en esta primera época, es el hecho de que la palabra puede instaurar o promover en nosotros una inagotable gama de ideas, recuerdos, sensaciones, emociones desde un eje inalcanzable por otras dimensiones artístico-expresivas tales como la música, la pintura, la danza, etc. Y es que el carácter a-dimensional, retroactivo, in-tangible y prácticamente autótrofo de la palabra propicia una singular infinidad a la que no arriban otras dimensiones incapaces de mirarse, autoanalizarse o reproducirse a sí mismas. Por ello, la dimensión lingüístico-expresiva y sus relaciones semántico-fenomenológicas van integrándose al dominio de la reflexión filosófica hasta constituir un único problema. Más aún, la dimensión lingüístico-expresiva que rebosa o rebasa el ser natural vertiéndose a la vida y sublimando así su significación se perfila poco a poco, como la espontánea intencionalidad –o direccionalidad– de ese ser, como el modo en el que el ser sencillamente es. No obstante, el lenguaje no es un artefacto, ni una técnica del cuerpo propio para significar el mundo, se trata en cambio del modo en que nuestro ser, decíamos, desborda hacia el mundo depositando ciertas significaciones al contacto con éste último.

Precisamente este desbordamiento del ser hacia la naturaleza en todo su alcance (es decir, no sólo como lenguaje, sino como la participación activa de los sentidos, la composición del objeto o del espacio en función de mi situación como ser en el mundo) resquebraja la idea de una naturaleza en sí al modo cartesiano. Empero dichas sublimaciones en forma de sentidos o expresiones y por mucho que éstos impliquen un cierto grado de sincronía con el mundo, no adquieren un carácter positivo o tangible. El lenguaje aparece acompañado de un ocultamiento que, como en el caso de la naturaleza o la *chair*, se concibe estratégicamente desde una estructura dual: lo manifiesto y lo latente, la presencia y la ausencia, la voz y el silencio.<sup>442</sup> De ahí que la

---

<sup>439</sup> MERLEAU-PONTY, *Le corps comme expression et parole*, PHP, p. 215.

<sup>440</sup> La cita entera reza: *Le langage vivant est cette concrétion de l'esprit et de la chose qui fait difficulté.* (EP) Merleau-Ponty insiste en la necesidad de la palabra para la conformación de toda idea o pensamiento sobre la base de su propia condición como pliegue del ser.

MERLEAU-PONTY, EP, p. 43, *Le fantôme du langage pur*, PM, pp. 7- 14.

<sup>441</sup> MERLEAU-PONTY, *Le corps comme expression et parole*, PHP, pp. 203- 232.

<sup>442</sup> En los cursos acerca la institución y la pasividad el amor del narrador y Albertine de *La recherche du temps perdu* de Proust es concebido igualmente en términos de presencia-ausencia por ser un eje que permite un juego ambiguo y fructífero. O directamente, en *Le philosophe et son ombre* cuando se plantea de la mano de Husserl la cuestión de la sombra que crean dimensiones tales como la reflexión que en su devenir dehiscente se proyecta a sí misma por mucho que a ese reflejo le llamemos irreflexión: *Réfléchir*,

expresión merezca una revisión en profundidad que pueda desvelar a su vez, esa sombra u ocultamiento natural propio de la naturaleza.<sup>443</sup> Esa será la senda hacia la que se encaminará el segundo Merleau-Ponty a través de esa pregunta ontológica, pero asimismo epistemológica, y que concurrirá en el desarrollo de una teoría de la verdad primero, para devenir ulteriormente una práctica expresiva.<sup>444</sup> De esa expresividad o sentido naciente como forma específica de la apertura de la naturaleza, de la *chair* o el hombre al mundo que se concretiza en un cierto simbolismo, en un cierto fantasma o silencio.

## Silencio y lenguaje

Dado que el lenguaje no puede concebirse como un proceso ajeno a la *chair* ni tampoco bajo un sesgo racional o logicista, Merleau-Ponty se acerca a la literatura y a la poesía para cotejar e importar algunas de las intuiciones que se desarrollan en estos campos al ámbito filosófico. Es así como recogerá las meditaciones de Valéry respecto de la aportación corporal del pintor en su proceso creativo para trasladarlas a la dimensión lingüística.<sup>445</sup> Adentrándose con ello en la naturaleza enigmática del lenguaje poético y literario que tan lejos quedan de las visiones amoldadas del logicismo y de los dogmas de la significación, la exactitud o la esencialidad en la que quisiera encerrarla la filosofía analítica.<sup>446</sup> De este modo tomará prestado de Valéry una de sus intuiciones

---

- il l'a dit dans les *Ideen I*, - c'est dévoiler un irréflecti qui est à distance, puisque nous ne sommes plus naïvement lui, - et dont nous ne pouvons douter cependant que la réflexion l'atteigne, puisque c'est par elle-même que nous en avons notion. Ce n'est donc pas l'irréflecti qui conteste la réflexion, c'est la réflexion qui se conteste elle-même, parce que son effort de reprise, de possession, d'intériorisation ou d'immanence n'a par définition de sens qu'à l'égard d'un terme déjà donné, et qui se retire dans sa transcendence sous le regard même qui va l'y chercher. O ya en *Le visible et l'invisible*: Un certain rapport du visible et de l'invisible, où l'invisible n'est pas seulement non-visible (ce qui a été ou sera vu et ne l'est pas, ou ce qui est vu par autre que moi, non par moi), mais où son absence compte au monde (il est «derrière» le visible, visibilité imminente ou éminente, il est Urprésentiert justement comme Nichturprésentierbar, comme autre dimension) où la lacune qui marque sa place est un des points de passage du «monde». (VI)

MERLEAU-PONTY, IP, p. 64, *Le philosophe et son ombre*, S, p. 322, *Notes de travail*, VI, p. 277.

<sup>443</sup> BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la nature*. URL: <http://pedagogie.actoulouse.fr/philosophie/forma/barbaras.htm> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>444</sup> Esa intuición acerca de que el lenguaje significativa no coagula en positividad alguna se consolida en esa segunda etapa y de hecho impregna igualmente la noción de *chair* que sin ser etérea o abstracta no sedimenta en una materialidad al uso.

(...) *la Nature comme l'autre côté de l'homme (comme chair nullement comme « matière ») le Logos aussi comme se réalisant dans l'homme, mais nullement comme sa propriété.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 322.

<sup>445</sup> *Le peintre « apporte son corps », dit Valéry. Et, en effet, on ne voit pas comment un Esprit pourrait peindre. (E)* La cita entera se encuentra de hecho en *Signes*: « *L'artiste apporte son corps, recule, place et ôte quelque chose, se comporte de tout son être comme son oeil et devient tout entier un organe qui s'accommode, se déforme, cherche le point, le point unique qui appartient virtuellement à l'oeuvre profondément cherchée - qui n'est pas toujours celle que l'on cherche* ». (*L'homme et l'adversité*, S) En el mismo sentido: *Je prends du champ, je m'invente, mais non sans mon équipement temporel, comme je me déplace dans le monde, mais non sans la masse, inconnue de mon corps. Le temps est ce « corps de l'esprit » dont parlait Valéry. Temps et pensée sont enchevêtrés l'un dans l'autre. La nuit de la pensée est habitée par une lueur de l'Être.* (Préface, S)

MERLEAU-PONTY, E, p. 16, *L'homme et l'adversité*, S, p. 293, *Préface*, S, p. 21

<sup>446</sup> Cada uno desde sus dominios, ambos autores problematizan su medio como efecto de ese *écrivain au*

mayores, como es la de la cadencia del lenguaje cuyos ejes rectores –movimiento, silencio, latencia, vivencia– llevará hacia el terreno de la corporalidad y de las potencias de la *chair*.

Desde la perspectiva de Valéry el lenguaje se dibuja bajo un factor cinemático por el que en su efecto dinamizador, en la conjunción y engarce de las palabras (orales o escritas), se pone de manifiesto la aparición de un sentido.<sup>447</sup> Ese continuo afluir, así como, su carácter espontáneo y transitivo constituyen una suerte de esencia en la medida que sobre ellos reposa su capacidad comunicativa y significativa. Recordemos el ejemplo casi alegórico que aporta Valéry y desde el que articula su teoría: alguien pide fuego, otro hunde su mano en el bolsillo y le acerca la llama. En esta situación, el primer sujeto expresa un deseo a través del lenguaje y el otro escucha, entiende y actúa en consecuencia, ofreciendo el objeto solicitado y cerrándose así el círculo expresivo que había originado la emisión del mismo. El lenguaje, como el fuego y, de hecho, la situación misma, se extinguen cuando se ha consumado aquello para lo cual fueron suscitados; esto es, cuando el significado (la comprensión de algo) ha sustituido la palabra (el lenguaje en la que esta se inscribe), abriéndose paso hacia lo extra-lingüístico.

No obstante, si Valéry otorga un carácter dinámico al lenguaje no es sólo porque la rapidez de un discurso o la de un diálogo inscriben y atenazan unas palabras con otras, según un ritmo y una forma comúnmente intencionales para con la expresión de una proposición particular, forzando una significación por contacto y distinción, por entonación, gesto y voz. Su interés por el dinamismo proviene paradójicamente de la capacidad de interrupción del discurso y, por lo tanto, del silencio que puede envolver esa cadencia. Valéry afirma que cuando uno calla, forzando así la ruptura de ese ritmo del lenguaje, bastará una sola de las palabras pronunciadas, leídas o escritas para trasladarse al lugar en donde el significado y el vocablo se han desvinculado por completo.

La palabra se torna, en este no lenguaje, una resonancia en la que tiene lugar un extrañamiento, el de su sentido por convención, poniendo de relevancia el acervo de necesidades, intereses, contingencias y ficciones que la vieron nacer. Y es que tomar así, de una en una las palabras, supone un gesto análogo al de interrogar lo obvio, al de tematizar algo que funciona funcionando, que existe existiendo, y que al atorarse se disuelve en un sinsentido. En ese momento se abre un espacio que en forma de silencio posibilita una experiencia a la que Valéry llama —es obvio— la experiencia poética. Este momento detentor de sentido y del significado por el que fijamos la atención en una palabra se da en tanto que ella se ha realizado, es decir, en tanto que ella ha tenido lugar, ha vivido y, en consecuencia, ha muerto, se ha extinguido. El lenguaje en el cual se inscribe esa palabra se ha agotado al llegar al culmen de su realización, de su devenir,

---

*travail* que son, por mucho que Merleau-Ponty reconozca la ventaja que la literatura le lleva al pensamiento, concretamente a la filosofía del lenguaje. *La littérature, de son côté, va au-devant de l'intérêt que la philosophie du langage lui porte. Depuis cent ans, les écrivains sont toujours plus conscients de ce qu'il y a de singulier et même de problématique dans leur entreprise.*

MERLEAU-PONTY, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, RC, pp. 22- 23.

<sup>447</sup> VALÉRY P. "Poésie et pensé abstraite" en *Théorie poétique et esthétique*, *Œuvres*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade/Gallimard, 1957, pp. 1324- 1328.

en su decirse, y por ello Valéry afirmará que no sobrevive a la comprensión. Asimismo, y fruto de ese agotamiento, la palabra queda liberada de los yugos de la sintaxis, de los influjos de la proposición y de la veladura del significado, abriéndose a otros espacios de sentido de la mano de la reverberación fónica, la libre asociación o los ecos de la memoria y la imaginación. Es así también como el lenguaje poético se aleja de la sorda verborrea que nos atraviesa a todos, de esa cotidianeidad expresiva que manosea las palabras hasta ajarlas, y posibilita una interrogación de la lengua sobre sí misma que conviene a Merleau-Ponty.<sup>448</sup>

Un testimonio, el de ese silencio propio de la experiencia poética o en general, el de la literatura, que será recogido por nuestro autor desde una doble perspectiva. En primer lugar, y desde el inicio de sus trabajos fenomenológicos, ese silencio será asociado al momento fundacional del sentido pero sobre todo, a la aparición de la experiencia tácita de lo sensible.<sup>449</sup> Y es que el usuario de una lengua participa de algún modo de una experiencia común e implícita de la experiencia del mundo y así: *Le sens du mot n'est pas fait d'un certain nombre de caractères physiques de l'objet, c'est avant tout l'aspect qu'il prend dans une expérience humaine.*<sup>450</sup> Se inaugura de este modo ese acceso al ser preobjetivo cuya experiencia puede surcarse desde el lenguaje o más bien, desde el silencio que propicia el lenguaje y que se extenderá hasta finales de los años cincuenta. Poco a poco el lenguaje y sus silencios ganarán cierto terreno a la percepción como vaso comunicante y se establecerán como mediadores entre ésta última y la experiencia del mundo. Ese espacio abierto y comunicativo del ser que posibilita la palabra, y que de algún modo comparte con la percepción, irá transformándose en un *localidad antropológica* (Descartes) en la que es posible cierta inter-subjetividad.<sup>451</sup>

---

<sup>448</sup> *Le langage est clair quand on passe assez vite sur les mots, mais cette « solidité fondamentale » s'effondre devant une conscience rigoureuse.*

MERLEAU-PONTY, *L'usage littéraire du langage*, RC, p. 25.

<sup>449</sup> Recordando la célebre cita de Husserl que Merleau-Ponty toma prestada en tantos de sus textos: *C'est « l'expérience pure et pour ainsi dire muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens »*. O esta vez, a propósito de Descartes pero haciendo referencia a esa misma experiencia interior y tácita: *Car enfin les mots, et par exemple le « Cogito », le mot « sum » peuvent bien avoir un sens empirique et statistique, il est vrai qu'ils ne visent pas directement mon expérience et fondent une pensée anonyme et générale, mais je ne leur trouverais aucun sens, pas même dérivé et inauthentique, et je ne pourrais pas même lire le texte de Descartes, si je n'étais, avant toute parole, en contact avec ma propre vie et ma propre pensée et si le Cogito parlé ne rencontrait en moi un Cogito tacite. C'est ce Cogito silencieux que Descartes visait en écrivant les Méditations, il animait et dirigeait toutes les opérations d'expression qui, par définition, manquent toujours leur but puisqu'elles interposent, entre l'existence de Descartes et la connaissance qu'il en prend, toute l'épaisseur des acquisitions culturelles, mais qui ne seraient pas même tentées si Descartes n'avait d'abord une vue de son existence.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, pp. 253-254, 460-461.

<sup>450</sup> *Ainsi le langage présuppose bien une conscience du langage, un silence de la conscience qui enveloppe le monde parlant et où les mots d'abord reçoivent configuration et sens. C'est ce qui fait que la conscience n'est jamais assujettie à tel langage empirique, que les langages peuvent se traduire et s'apprendre, et enfin, que le langage n'est pas un apport extérieur, au sens des sociologues. Par delà le cogito parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence, il y a bien un cogito tacite, une épreuve de moi par moi.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 462.

<sup>451</sup> *De même, en ce qui concerne ce geste particulier qu'est la parole, la solution consistera à reconnaître que, dans l'expérience du dialogue, la parole d'autrui vient toucher en nous nos significations, et nos paroles vont, comme l'attestent les réponses, toucher en lui ses significations, nous empiétons l'un sur l'autre en tant que nous appartenons au même monde culturel, et d'abord à la même langue, et que mes*

En segundo lugar, ese silencio se constituye como una dimensionalidad propia del ser en la que además cubre el vacío que no alcanza a explicitar la visión y se postula como un recurso útil para comprender precisamente el tejido de lo sensible o de algún modo, y en la confusión de términos que el propio Merleau-Ponty practica a menudo, a esa experiencia muda.<sup>452</sup> El cambio respecto a su primera etapa resulta pues en la intermediación del lenguaje para arribar allá donde la visión no alcanza, para dar voz así a la naturaleza invisible o velada de lo sensible a la que acceder de manera indirecta o segunda.<sup>453</sup> *Comme la structure sensible ne peut être comprise que par sa relation au corps, à la chair, — la structure invisible ne peut être comprise que par sa relation au logos, à la parole — Le sens invisible est la membrure de la parole —*.<sup>454</sup> El reconocimiento de tales aptitudes o capacidades de la lengua en su segundo periodo se construirá sin embargo, desde distintas influencias y direcciones.

En todo caso, el silencio posibilita la ruptura de esa solidez fundamental garante de funcionamiento y de transparencia del lenguaje abriéndolo al misterio de todo aquello que no se dice o se dice tácita, implícitamente. Es decir que el silencio promueve en sí mismo la posibilidad de un metalenguaje que se pregunte sobre todo aquello que se calla.<sup>455</sup> El intercambio, la distancia, el roce y el movimiento se

---

*actes d'expression et ceux d'autrui relèvent de la même institution. Toutefois cet usage « général » de la parole en suppose un autre, plus fondamental – comme ma coexistence avec mes semblables suppose que je les aie d'abord reconnus comme semblables, en d'autres termes que mon champ se soit révélé source inépuisable d'être, et non seulement d'être pour moi, mais encore d'être pour autrui. Comme notre appartenance commune à un même monde suppose que mon expérience, à titre original, soit expérience de l'être, de même notre appartenance à une langue commune ou même à l'univers commun du langage suppose un rapport primordial de moi à ma parole qui lui donne la valeur d'une dimension de l'être, participable par X.*

MERLEAU-PONTY, *PM*, p. 194.

<sup>452</sup> Refiriéndose a la filosofía cuyo tema principal es la comprensión del logos: *Elle-même est langage, repose sur le langage; mais cela ne la disqualifie ni pour parler du langage, ni pour parler du pré-langage et du monde muet qui les double : au contraire, elle est langage opérant, ce langage-là qui ne peut se savoir que du dedans, par la pratique, est ouvert sur les choses, appelé par les voix du silence, et continue un essai d'articulation qui est l'Être de tout être.*

MERLEAU-PONTY, *Notes de travail, VI*, p. 166.

<sup>453</sup> *Dimensionnalité : la parole est autre dimension du même Être. La dialectique visible-invisible (...) anime le silence du sensible, y crée un sens que la parole essaiera de rejoindre par silence seconde, langage indirecte.* Esta nota que recoge Noble de Merleau-Ponty corresponde a una nota de trabajo de *Le visible et invisible* que no aparece entera en la edición con la que trabajamos aquí y que tiene por fecha el 2 de mayo de 1959. Añade a ésta Noble: *La palabra, el lenguaje, la prosa son tanto “configuraciones” visibles “colmadas” de un invisible, configuraciones que no son otra cosa que la evidencia de lo sensible, homogéneo, en sí mismo, a la evidencia de las cosas dichas.*

NOBLE, S. A. *Silence et langage : Genèse de la phénoménologie de Merleau-Ponty au seuil de l'ontologie*, Leiden: Brill, 2014, pp. 240-242.

<sup>454</sup> MERLEAU-PONTY, *Notes de travail, VI*, p. 273.

<sup>455</sup> Es decir, que el mantenimiento del frágil equilibrio del lenguaje con su referencia se rompe, ya sea por exceso o por defecto, por sigilo o algarabía en el uso de la palabra. Ambos procesos son capaces de detentar y detener el curso fundacional del lenguaje, y por ello también, abren hacia esa nueva expresión que a pesar de todo debe atenerse al uso ajado del lenguaje, de las palabras y su sentido: *Le meilleur moyen de garder au langage le sens prodigieux qu'on lui a trouvé n'est pas de le taire, de renoncer à la philosophie et de revenir à la pratique immédiate du langage: c'est alors que le mystère déperirait dans l'accoutumance. Le langage ne reste énigmatique que pour qui continue de l'interroger, c'est-à-dire d'en parler. (L'algorithme et le mystère du langage, PM)*

*(...) cette poésie perpétuellement agissante qui tourmente le vocabulaire fixé, dilate ou restreint le sens de mots, opère sur eux par symétrie ou par conversions, altère à chaque instant les valeurs de cette monnaie fiduciaire. (RC)*



convierten entonces en aspectos fundamentales para el mantenimiento de ese lenguaje operante o instrumental, pero a su vez constituyen una perturbadora frontera más allá de la cual aparece la expresión pura. Esa frontera, sin embargo, no se franquea únicamente con el tributo del silencio sino que, como suele ocurrir en otros ámbitos, las propiedades cuantitativas acaban por crear diferencias cualitativas.

## El binomio lingüístico

Otro modelo que se interroga sobre esa reflexividad de la lengua y propone una teoría asonante a la de nuestro autor es la que aparece en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, que puede ayudar a introducir y esclarecer la teoría de la expresión merleau-pontiana por vía de una suerte de entificación negativa. En dicha obra, Walter Benjamin sentencia que (todo) *lenguaje se comunica a sí mismo*, y que toda expresión de lo espiritual humano, ya sea a través de la música, el arte, la justicia, etc., se da en una suerte de lenguaje. Así, podemos hablar por ejemplo de un lenguaje de la justicia sin que éste tenga que ver inmediata o directamente con el vocabulario empleado en dictar sentencias. Es decir, que existe una distancia entre la expresión de contenidos espirituales relativos a algunos objetos —en nuestro caso, aquéllos del dominio jurídico— y las palabras o enunciados como casos particulares de ese lenguaje —las sentencias. De modo que aquello que dice la sentencia no se alcanza a través, por medio del lenguaje, sino que (ésta) *resulta la expresión inmediata de aquello que se comunica por su intermedio, éste se reflexivo es una entidad espiritual*.<sup>456</sup> Resulta obvio —prosigue Benjamin— *que la entidad espiritual que se*

---

Además, ese valor crematístico del lenguaje resulta también patente para Merleau-Ponty en una primera etapa de la reflexión sobre lo lingüístico: *On me parle et je comprends. Quand j'ai le sentiment de n'avoir à faire qu'à des mots, c'est que l'expression est manquée, et au contraire, si elle est réussie, il me semble que je pense là-bas, à voix haute, dans ces mots que je n'ai pas dits. Rien n'est plus convaincant que cette expérience, et il n'est pas question de chercher ailleurs qu'en elle ce qui la rend incontestable, de remplacer l'opération de la parole par quelque pure opération d'esprit. (PM)*

MERLEAU-PONTY, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, RC, p. 26, *L'algorithme et le mystère du langage*, PM, pp. 164, 165.

<sup>456</sup> De hecho, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* se publicó en 1916 confirmando la incipiente tendencia del siglo XX por unificar saberes procedentes de la medicina, la ciencia, la lingüística, la sociología y la filosofía. Pero sobre todo, dando pie a la constitución de una comprensión no utilitarista de la lengua y, en general, de la sociología del lenguaje que desarrollará Goldstein, así como Jakobson, y que será recogida más tarde, por Merleau-Ponty. Si bien nuestro autor no cita directamente a Walter Benjamin en ninguno de sus textos creemos ver en sus teorías que pasan por esa trayectoria de Humboldt-Goldstein-Jakobson-Saussure muchos de los aspectos que constituyen su teoría de la expresión. Merleau-Ponty no es ajeno a esa tendencia unificadora a la que impone sin embargo, una frontera muy clara en pro de la determinación del dominio filosófico. Por mucho que la sociología y la filosofía puedan tener un objeto común, y de ahí esa tendencia unificadora de la que hablamos, el pensamiento se constituye por su carácter anterior, ontológico, epistémico y también, ético. Como hemos visto en el capítulo precedente, la filosofía merleau-pontiana se debe a la indagación sostenida más que a la capitalización de contenidos y verdades y por lo tanto, se acerca más a un proceso que a una adquisición o al arribo de un lugar. Ese compromiso con la búsqueda inextinguible de la verdad suscita el surgimiento de una ética, de una cierta estética de la sinceridad o parresia (en el sentido que recogió Foucault, esto es, como compromiso con la verdad). Y así, para nuestro autor el tratamiento de todo objeto que pueda ser tematizado por el pensamiento fuerza la problematización de su contacto mítico por el que el sujeto se enfrenta a un saber al que el mismo pertenece y desde el cual posiblemente habla: *La philosophie ne se définit donc pas par un certain domaine qui lui soit propre : elle ne parle, comme la sociologie, que du monde, des hommes et de l'esprit. Elle se distingue par un certain mode de la*

comunica en el lenguaje no es el lenguaje mismo sino algo distinto a él.<sup>457</sup> Así toda entidad espiritual aparece, se nos hace presente al expresarse en el lenguaje corriente por la que adquiere una consistencia específica.

De todo ello es corolario el hecho de que el mismo lenguaje tiene una entidad espiritual propia que se comunica, como cualquier otra, reflexivamente bajo esa doblez.<sup>458</sup> *Comunica la entidad respectivamente lingüística de las cosas, mientras que su entidad espiritual sólo trasluce cuando (...) es comunicable.* Se produce así una densificación progresiva del lenguaje en tanto que se le considera una forma propia, una *expresión natural de esa voz interior del hombre*. Atribuyéndole a su vez una elástica y omnívora pasividad por la que puede dar cuenta además de sendas entidades espirituales, lejos por el momento de la cuestión de la referencialidad.<sup>459</sup> Y sin embargo, ¿ puede negarse que el lenguaje corriente se estructura y se dispone principalmente según esa referencialidad evocativa y atributiva generalmente dual (una palabra para un objeto) ? Esa concepción racionalista –objetivista del lenguaje, y en consecuencia de las palabras, que designa en una relación binaria todo lo real —esto es, bajo un prisma en el que la naturaleza es el objeto del lenguaje que a su vez es expresión y forma del pensamiento continente, es decir, como objeto-signo (del objeto)—, enmudece o se atora allá en

---

*conscience que nous avons des autres, de la nature ou de nous-mêmes : c'est la nature et l'homme au présent, non pas « aplatis » (Hegel) dans une objectivité qui est seconde, mais tels qu'ils s'offrent dans notre commerce actuel de connaissance et d'action avec eux, c'est la nature en nous, les autres en nous, et nous en eux. (S)*

BENJAMIN, W. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1991, p. 60.

FRIEDRICH, J. *Psychopathology and the essence of language: the interpretation of aphasia by Kurt Goldstein and Roman Jakobson*, History of Psychiatry, nº 17(4), London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications, 2006, URL: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17333672> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 420- 421, 431, 434.

MERLEAU-PONTY, *Le problème de la parole, RC*, pp. 37- 41, *Le philosophe et la sociologie, S*, p. 138.

<sup>457</sup>No muy lejos del Wittgenstein del *Tractatus*: *Lo que en el lenguaje se refleja, nosotros no podemos expresarlo por el lenguaje.*

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, URL: [http://www.ub.edu/procol/sites/default/files/Wittgenstein\\_Tractatus\\_logico\\_philosophicus.pdf](http://www.ub.edu/procol/sites/default/files/Wittgenstein_Tractatus_logico_philosophicus.pdf) [Consulta: 25 enero 2015], p. 60.

<sup>458</sup>Quignard señala igualmente esa voracidad lingüística que engulle todo lo que toca hasta el punto de hacer desaparecer la idea-fundamento del metalenguaje: *Il n'y a pas de métalangage parce que le langage possède par lui-même cette propriété de convertir en lui-même tout ce qu'il approche.*

QUIGNARD, P. *Petits traités I*. Paris: Gallimard, 1990, p. 464.

<sup>459</sup>Más allá de esta capacidad devoradora por la que el lenguaje es capaz de expresar otras entidades distintas a la suya, invistiéndose en una suerte de médium, el lenguaje humano —nos dirá Benjamin— se habla en palabras. Por lo tanto, el hombre comunica su propia entidad espiritual, en la medida que es comunicable, al “nombrar” a las otras cosas. De ahí que el texto de Benjamin, imbuido de una intensa espiritualidad, retome la idea del nombrar como característica que acerca el hombre a lo divino, reflejo tal vez de las dotes creativas del lenguaje en su realización como creador de realidades, pero sin olvidar por ello el rol de su proceder. Esa idea de la autogeneración como síntoma de la divinidad recuerda, además de la Cábala, al *Asclepio*, en el que Hermes Trismegisto le cuenta a este primero una de las diferencias esenciales entre lo divino y los hombres. Y aún más allá con la distinción de los estoicos y su *logos spermatikos* o seminal como razón o principio fundamentador de toda realidad. Por su parte, nuestro autor y citando a Humboldt confirmará esa entidad lingüística del lenguaje y su capacidad creativa y fenomenológica para realizar el pensamiento: *Il y a une signification « langagière » du langage qui accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots, de telle sorte que mes paroles me surprennent moi-même et m'enseignent ma pensée.*

QUIGNARD, P. *Petits traités I*. Paris: Gallimard, 1990, pp. 61- 62.

MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage, S*, p. 111.

donde la palabra es llevada a su propio límite, allá en donde justamente la palabra encuentra su sentido más intenso en su propia desaparición.

La conciencia temprana de ese desdoblamiento del lenguaje dará lugar a un binomio lingüístico. Así en la *Phénoménologie de la perception* se establecerá: *Il y a lieu, bien entendu, de distinguer une parole authentique, qui formule pour la première fois, et une expression seconde, une parole sur des paroles, qui fait l'ordinaire du langage empirique. Seule la première est identique à la pensée.*<sup>460</sup> Esa distinción que acogerá varios nombres a lo largo de la obra merleau-pontiana: “imagen verbal”, “lenguaje operante”, “expresión segunda” o, finalmente, “palabra hablada” (*parole parlée* o incluso, *manquée*) corresponderá al lenguaje de uso más convencional, en su versión más instrumental o cotidiana. Mientras que la “expresión pura” o la “palabra auténtica o hablante” (*parole parlante* o también, *sensée*) corresponderá a la intención significativa en su estado naciente y creador, y en cuyo seno habremos de delimitar el cambio de la primera a su segunda etapa.<sup>461</sup>

Si en un primer momento esa ruptura del curso natural o fundacional del lenguaje, condensará la palabra entificándola y dotándola de la capacidad de poner de relieve la relación entre el ser y el mundo.<sup>462</sup> La defeción ontológico-epistemológica del cuerpo o del ser como fondo esencial y legitimador, provocará una re-tematización del problema de la expresión, que mantenga el rol del cuerpo sin por ello instituirlo como entidad.<sup>463</sup> En los cursos del Collège de France se define ya el cuerpo como el lugar de una cierta praxis: *le registre où nous nous sommes inscrits et continuons de nous inscrire* a partir del cual surge una renovación de *notre idée de l'espace et du mouvement*. Y el de una historicidad: *Le corps est à chaque moment, (...), le relevé*

---

<sup>460</sup> MERLEAU-PONTY, *Le corps comme expression et parole*, PHP, pp. 203- 232.

<sup>461</sup> MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 26.

<sup>462</sup> Merleau-Ponty cita a Goldstein: *Dès que l'homme se sert du langage pour établir une relation vivante avec lui-même ou avec ses semblables, le langage n'est plus instrument, n'est plus moyen, il est une manifestation, une révélation de l'être intime et du lien psychique qui nous unit au monde et à nos semblables.*

MERLEAU-PONTY, *Le corps comme expression et la parole*, PHP, p. 229.

<sup>463</sup> Esa interioridad de la palabra no puede sin embargo asociarse a un uso o expresión sentimental/afectiva o afectada del lenguaje que nuestro autor se encargará de negar de manera rotunda. Y aun así, como afirma Kearney, *su fenomenología del lenguaje queda tan lejos de una semiótica o ciencia de los signos como de una teoría lingüística* al uso por esa participación en la idea del (*entrelacs du*) quiasmo, es decir, de la *escritura de la carne* como condición no reveladora sino inherente al proceso mismo de la expresión. Y es que la naturaleza críptica del lenguaje se inscribe en el problema de la *chair* matriz a su vez, de la naturaleza del objeto y el de la alteridad que promueve una configuración prácticamente rizomática o caleidoscópica del problema.

Una falta de sistematización en su teoría de la expresión o del lenguaje que contrasta con la de Saussure, y que también Lefeuve señala como efecto de sus dudas respecto del rol específico del lenguaje en el hombre. Rol que no puede atribuirse en ningún caso a una simple propiedad en el hombre tal y como la visión tampoco puede reducirse a una facultad humana o a un sentido, y que Merleau-Ponty sitúa en las pantanosas nociones del quiasmo y en la ambivalencia de ese cuerpo tan objetivo como fenomenal.

KEARNEY, R. *Écrire la chair: L'expression diacritique chez Merleau-Ponty*, URL: [https://www.academia.edu/5250813/Ecrire\\_la\\_Chair\\_-\\_l'Expression\\_Diacritique\\_Chez\\_Merleau-Ponty](https://www.academia.edu/5250813/Ecrire_la_Chair_-_l'Expression_Diacritique_Chez_Merleau-Ponty) [Consulta: 25 enero 2015], pp. 183- 184.

LEFEUVRE, M. *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie. Du corps, de l'être et du langage*, Paris: Librairie Klincksieck, 1976, pp. 209- 210.

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, pp. 101- 102, *L'entrelacs du quiasme*, VI.

*global d'un trajet parcouru, il est aussi ce qui nous permet de nous installer par avance dans la position vers laquelle nous tendons.*<sup>464</sup> El cuerpo sigue siendo un lugar de experiencia, pero ahora, después de las reflexiones acerca de la historia y la libertad, la conciencia del pasado, su historicidad y su propia vivencia vienen a reforzar esa bifurcación isomorfa entre la palabra hablada y la palabra hablante. El lenguaje, como el cuerpo, contiene pues un registro que constituye, no un fondo natural, sino una ruta ya abierta o transitada por esa comunidad inter-subjetiva que somos, manteniendo a su vez intacta, la capacidad de asenderear nuevos territorios.<sup>465</sup> De ese modo, la naturaleza escindida entre esa experiencia pasada, existente y disponible del cuerpo y su condición de actualidad mantiene una infinidad de relaciones y vínculos entre ellas, que emulan o retoman la idea de la temporalidad merleau-pontiana de la época de la *Phénoménologie de la perception*.<sup>466</sup>

Ese nuevo estadio impone sin embargo una integración del lenguaje en la naturaleza misma del hombre bajo la misma categoría que, por ejemplo, el hecho de mover un brazo: *Nous avons cet acquis comme nous avons des bras, des jambes, nous en usons sans y penser, comme nous « trouvons » sans y penser nos jambes, nos bras, et Valéry a bien fait d'appeler « animal de mots » cette puissance parlante où l'expression se prémédite. On ne peut la comprendre comme union de deux ordres positifs.*<sup>467</sup> Es en tanto que el hombre es sujeto naturalmente parlante recordemos que, según nuestro filósofo, todo es natural y cultural en el hombre, y que ambos dominios gozan de la capacidad de actualizarse que puede sostenerse dicho paralelismo entre lo corpóreo-lingüístico.<sup>468</sup>

Pero además, la integración del lenguaje como apertura espontánea del cuerpo hacia el mundo y en cuyo proceso brota, igual de espontáneo, el significado o

<sup>464</sup> MERLEAU-PONTY, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, RC, p. 16.

<sup>465</sup> *Car il n'y a plus de nature humaine sur laquelle on puisse se reposer.*

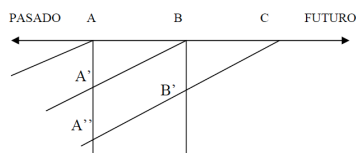
MERLEAU-PONTY, *Le roman et la métaphysique*, SNS, p. 49.

<sup>466</sup>El tiempo como red de intencionalidades:

Líneas horizontales: Serie de *ahoras*.

Líneas oblicuas: Sombra de los mismos *ahoras* vistos desde un *ahora*, ulterior.

Líneas verticales: Sombras sucesivas de un mismo *ahora*.



Deleuze escenifica el *aiôn* con una disposición similar al tiempo merleau-pontiano: *toute la ligne de l'aiôn est parcourue par l'instant, qui ne cesse de se déplacer sur elle et manque toujours à sa propre place.* En ambos casos encontramos la constante apertura del instante conjugada con la imposibilidad de su institución como pasado, atizado perpetuamente por ese presente que resulta anónimamente transformador.

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 477.

DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós Ibérica S. A., 2005, pp. 197-200.

<sup>467</sup> MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 26.

<sup>468</sup> Base a su vez, de la comunicación inter-subjetiva: *Le langage peut varier et amplifier autant qu'on voudra la communication inter-corporelle : il a même ressort, même style qu'elle.*

MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 27

intencionalidad, supone de hecho su propia fenomenologización:<sup>469</sup> *À condition que je ne réfléchisse pas expressément sur lui, la conscience que j'ai de mon corps est immédiatement significative d'un certain paysage autour de moi, celle que j'ai de mes doigts d'un certain style fibreux ou grenu de l'objet. C'est de la même manière que la parole, celle que je profère ou celle que j'entends, est prégnante d'une signification qui est lisible dans la texture même du geste linguistique, au point qu'une hésitation, une altération de la voix, le choix d'une certaine syntaxe suffit à la modifier, et cependant jamais contenue en lui, toute expression m'apparaissant toujours comme une trace, nulle idée ne m'étant donnée qu'en transparence, et tout effort pour fermer notre main sur la pensée qui habite la parole ne laissant entre nos doigts qu'un peu de matériel verbal.*<sup>470</sup> Con ello podrá señalar además, una nueva forma de espíritu, una suerte de entidad del lenguaje naturalmente imbricado, quiásmico y reversible para con esa aptitud de nuestro ser, capaz de colmarse de palabras, ideas o recuerdos.<sup>471</sup> Una reversibilidad que atesta tanto una interioridad de la palabra, como una cierta independencia del lenguaje frente al pensamiento dada su capacidad de hacer emerger la vida, lo perceptivo o lo humano en esa *quasi-corporéité du signifiant* que es la expresión.<sup>472</sup>

Como consecuencia del proceso lingüístico que es también el de la capacidad expresiva brotará ese co-nacimiento, esa *co-naissance*, puesto que significando me abro a ideas no existentes en mí y que sin embargo, se me aparecen bajo la férula de la

---

<sup>469</sup> La integración de ese cuerpo en el lenguaje tiene una clara referencia al segundo Husserl: *La première tâche de la philosophie, à l'égard du langage, paraît être maintenant de nous redécouvrir notre inhérence à un certain système de parole, dont nous nous servons avec pleine efficacité justement parce qu'il nous est présent aussi immédiatement que notre corps. La philosophie du langage ne s'oppose plus à la linguistique empirique comme une tentative d'objectivation totale du langage à un savoir toujours menacé par les préjugés de la langue natale, au contraire, elle est la redécouverte du sujet parlant en exercice par opposition à une science du langage qui le traite inévitablement comme une chose. Y más adelante: Le philosophe est d'abord celui qui s'aperçoit qu'il est situé dans le langage, qu'il parle ; et la réflexion phénoménologique ne se bornera plus à énumérer en toute clarté les « conditions sans lesquelles » il n'y aurait pas langage ; elle doit révéler ce qui fait qu'il y a parole, le paradoxe d'un sujet qui parle et qui comprend, tourné vers l'avenir, malgré tout ce que nous savons sur les hasards et les glissements de sens qui ont fait la langue. Il y a donc dans l'actualité de la parole une lumière qui ne se trouve dans aucune expression simplement « possible », il y a dans notre « champ de présence » linguistique une opération qui nous sert de modèle pour concevoir d'autres systèmes d'expression possibles, loin qu'elle soit un cas particulier de ceux-ci. La réflexion n'est plus le passage à un autre ordre qui résorbe celui des choses actuelles, c'est d'abord une conscience plus aiguë de notre enracinement en elles. Le passage par l'actuel est désormais condition absolue d'une philosophie valable.* MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et la sociologie*, S, pp. 130- 132.

<sup>470</sup> Es en esa tesitura que nuestro autor recoge el testimonio de *Language and language disturbances* de Goldstein, para desplegar brevemente esa misma bifurcación del lenguaje.

GOLDSTEIN, K. *Language and Language Disturbances: Aphasic Symptom Complexes and Their Significance for Medicine and Theory of Language*, New York: Grune & Statton, 1948.

MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, S, p. 111.

<sup>471</sup> *Beaucoup plus qu'un moyen, le langage est quelque chose comme un être et c'est pourquoi il peut si bien nous rendre présent quelqu'un: la parole d'un ami au téléphone nous le donne lui-même, comme s'il était tout dans cette manière d'interpeller et de prendre congé, de commencer et définir ses phrases, de cheminer à travers les choses non dites.*

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p. 54.

<sup>472</sup> Por mucho que el lenguaje y la expresión se integren, como decíamos, al pensamiento formando un único problema, sigue siendo cierto al mismo tiempo que éste último se desarrolla mediante la problematización de tales

MERLEAU-PONTY, *Le problème de la parole*, RC, pp. 37- 39, *Sur la phénoménologie du langage*, S, p. 110.

palabra y su inserción en el mundo.<sup>473</sup> La condición hablante y corporal del hombre, la pertenencia a esa comunidad lingüística, a ese pasado corpóreo e inter-subjetivo, la intencionalidad de mi gesto y de mi palabra unifican su presencia en el decir al que aportan sus respectivas sombras.<sup>474</sup> En el habla aguardan de esta manera potencias y afectos que no pueden explicarse, ni reducirse al pensamiento, al cuerpo ni al propio lenguaje pero que brotan sincrónicamente con y a través de ellos. Estos remanentes parecen por el contrario, ser el efecto de su misma superposición o *empiètement* y configuran una expresión interminable e incompleta a la que, efecto de su conjunción con lo corpóreo, se le han desdibujado los límites.<sup>475</sup> Por último, la suscitación o *co-naissance* de nuevos sentidos o significados aparece de la mano de mi contacto con el otro y de la experiencia comunicativa que entre nosotros se establece.<sup>476</sup>

---

<sup>473</sup> Veamos que en un primer tiempo el sentido, y por lo tanto el sinsentido, estará asociado fuertemente a esa capacidad dialéctica para con el mundo de la vida, del que se desprende una suerte de legitimidad semántica y filosófica. Y por mucho que esa idea se mantenga hasta sus últimos textos —ver el reproche que se le hace a la ciencia en *L'Œil et l'Esprit*, más como forma de reivindicación sostenida que de concreción metodológica—, la condición indirecta del lenguaje y el silencio vendrán a complicar esa forma y expresión de contacto con el mundo. En cualquier caso —lo veremos en nuestro desarrollo—, toda posibilidad de comunicar o comunicarnos a través del lenguaje, como seres encarnados y mundanos que somos, pasa efectivamente por esa distinción que hemos tratado en este apartado, y así por el abandono de todo lenguaje operante o institucionalizado. Y retoma a su vez, una intuición más profunda y persistente acerca de la incapacidad del entendimiento para comprender o saturar la extensión de lo real. LARISON, M. *Merleau-Ponty et la critique des fondements philosophiques de la Nature cartésienne*. Bulletin d'Analyse Phénoménologique, Vol. 6 (2010), n° 2: La nature vivante (Actes n° 2). URL: <http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=378> [Consulta: 25 enero 2015], p. 214- 215. MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 9.

<sup>474</sup> *Il y a une signification « langagière » du langage qui accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots, de telle sorte que mes paroles me surprennent moi-même et m'enseignent ma pensée. Les signes organisés ont leur-sens immanent, qui ne relève pas du « je pense », mais du « je peux ». (...) Cette action à distance du langage, qui rejoint les significations sans les toucher, cette éloquence qui les désigne de manière péremptoire, sans jamais les changer en mots ni faire cesser le silence de la conscience, sont un cas éminent de l'intentionnalité corporelle.* MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, S, p. 111.

<sup>475</sup> *Les distinctions du fond et de la forme, du sens et du son, de la conception et de l'exécution sont maintenant brouillées, comme tout à l'heure les limites du corps et de l'esprit. En passant du langage « signifiant » au langage pur, la littérature, en même temps que la peinture, s'affranchit de la ressemblance avec les choses, et de l'idéal d'une œuvres d'art terminée. Comme Baudelaire le disait déjà, il y a des œuvres terminées dont on ne peut dire qu'elles aient jamais été faites, et des œuvres inachevées qui disent ce qu'elles voulaient dire. Le propre de l'expression est de n'être jamais qu'approchée.* MERLEAU-PONTY, *L'homme et l'adversité*, S, p. 295.

<sup>476</sup> El lenguaje, lejos de la semiótica y de una ciencia de los signos —como afirma Kearney—, como apertura e incorporación del otro, efecto de la reversibilidad de la *chair*: *Le petit mot de projection nous entraînera à une théorie des rapports du sens et des mots. On essaiera bien de l'entendre comme un raisonnement analogique qui me ferait retrouver mes pensées dans les paroles d'autrui. Mais ce n'est que repousser plus loin le problème, puisque je suis capable de comprendre cela même que je n'ai jamais exprimé. Il faudra donc en venir à une autre idée de la projection, selon laquelle la parole d'autrui non seulement réveille en moi des pensées déjà formées, mais encore m'entraîne dans un mouvement de pensée dont je n'aurais pas été capable à moi seul, et m'ouvre finalement à des significations étrangères. Il faut donc ici que j'admette que je ne vis pas seulement ma propre pensée mais que, dans l'exercice de la parole, je deviens celui que j'écoute.* MERLEAU-PONTY, *L'algorithme et le mystère du langage*, PM, p. 165.

## La expresión interminable

Cuando Merleau-Ponty afirma que: *l'expression de ce qui existe est une tâche infinie* en referencia a Cézanne y a su dedicación por conseguir pintar un único color parece estar señalando igualmente, la inabarcabilidad de toda tarea expresiva.<sup>477</sup> Una condición, la artística, o sencillamente expresiva, que tiene por objeto ese hacer visible aquello que de otro modo permanecería separado en cada conciencia, a saber: la vibración de las apariencias como origen de las cosas.<sup>478</sup> O de algún modo la condensación de lo particular antes de su contacto con los otros. De ese modo, la expresión, como el sentido, acceden a una suerte de positividad sin otro depósito que aquél que deja la palabra a mitad hendido y latente. La primera revela a la vez que posibilita el desarrollo del pensamiento, en su comprensión-conformación inmediata del mundo, de un modo exógeno y cuasi explosivo, por el que se deposita una variación del sentido sesgado, indetenible y personal. Y sin embargo, el sentido debe de algún modo rescatarse, pensemos en el sentido por ejemplo, de los eventos históricos, mediante una tediosa tarea de desbroce y recreación para de algún modo retomar esa expresión primordial.

Esa frágil distinción entre expresión y sentido que parecen señalar una misma dirección pero que tienen un origen dispar se acomodan al binomio lingüístico de la palabra hablante y de la hablada por el que uno remite a dehiscencia del ser y el otro bebe del hecho de nuestra vida comunitaria e histórica. Pensemos por ejemplo en el ámbito cotidiano, en el que el sentido de las palabras o del lenguaje brota como una intuición en el oyente, y se vincula, en una primera aproximación, a la comprensión o identificación de una forma ya conocida o por lo menos, atribuible a un magma lingüístico al que se pertenece en alguna medida. Se trata pues del reconocimiento de un objeto que enciende una fracción del conjunto lingüístico del hombre, y que supone, por lo tanto, la realización del pensamiento en una suerte de operación interior de ese cuerpo encarnado a través de la palabra. Y en todo caso, se trata también de la dirección que tomará dicho binomio lingüístico y de su transformación en el par del *logos endiathetos* y *logos prophorikos* correspondientes respectivamente a la palabra hablante y a la hablada en su texto póstumo de *Le visible et l'invisible*.<sup>479</sup> El primero se refiere ahora, y dentro del ámbito del *logos* como palabra razonada o meditada, a esa expresión interior, mientras que el segundo se relaciona con la totalidad, como palabra completa.<sup>480</sup> Estas acepciones ulteriores de la expresión remiten a la importancia y el

---

<sup>477</sup>En el plano de la expresión literaria: *Écrire n'est plus seulement (si jamais ce fut) énoncer ce qu'on a conçu. C'est travailler avec un appareil qui donne tantôt plus et tantôt moins que ce qu'on y a mis, et ceci n'est que la conséquence d'une série de paradoxes qui font du métier d'écrivain une tâche épuisante et interminable.*

MERLEAU-PONTY, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, RC, pp. 22- 23.

<sup>478</sup>*Le peintre reprend et convertit justement en objet visible ce qui sans lui reste enfermé dans la vie séparée de chaque conscience: la vibration des apparences qui est le berceau des choses.*

MERLEAU-PONTY, *Le Douce de Cézanne*, SNS, p. 30.

<sup>479</sup>*Tout cela aboutit à une théorie de la perception-imperception, et du Logos endiathetos (du sens avant la logique) — Du Lebenswelt —.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 220.

<sup>480</sup>Del mismo modo que en el lenguaje, en filosofía existe igualmente esa conexión ineludible de lo particular y la totalidad. *Il n'y a pas une philosophie qui contienne toutes les philosophies; la philosophie*

alcance de la figura de la *chair* o de su propiedad en tanto que quiasmo o bisagra (*jointure* o *membrure*) entre lo interior y exterior. Tal y como señala Slatman, la expresión del mundo en nuestro autor indica un nivel de constitución de sentido que precede a la conciencia inscribiéndose en la *chair* y la historia.<sup>481</sup> Es decir, que esa expresión del espíritu del mundo contiene toda esa gama de discontinuidades y de afectos de distinta ralea: histórica, cultural, emocional, etc., que sedimentan en el sentido como un adarce invisible. Toda ese nutrido depósito se concentra de nuevo en la anterior distinción del lenguaje operante o *parole parlée* como figura de ese sentido total. Su dimensión ontogénica corresponde pues a esa *parole parlante* por la que el lenguaje se crea y vive en la reactualización y problematización de ese código lingüístico de base.

El lenguaje adquiere la capacidad simbiótica de aunar lo exógeno y lo endógeno, lo latente y lo manifiesto, la expresión y el sentido, desde ese eje dual de la palabra hablante y hablada, para realizar no tanto el pensamiento en general, sino un acto de auto-evidencia, de auto-transparencia en el que se materializa el acto comunicativo que es finalmente, el logos.<sup>482</sup> Las palabras no son por lo tanto los signos, sino los reveladores, las manifestaciones específicas del pensamiento que necesita de éstas para desarrollarse como condición *sine qua non*.<sup>483</sup> Las palabras son además, las encargadas de hacer existir íntimamente la significación de los objetos mentados en su decirse, al subsumir en el flujo categorial de una lengua aquello que tienen de particular y único. De ahí el rol positivo que trasciende la mera comunicación para aunar, bajo la sombra de la expresión, la comprensión o la vivencia de los hechos en su versión más amplia o generalizada, tarea que constituye de hecho la labor del escritor en tanto que peregrino del tránsito entre lo particular y lo general.<sup>484</sup> Las palabras resultan así, la

---

*tout entière est, à certains moments, en chacune. Pour reprendre le mot fameux, son centre, est partout et sa circonférence nulle part.*

MERLEAU-PONTY, *Partout et nulle part*, S, p. 161.

<sup>481</sup> SLATMAN, J. *L'expression au-dela de la representation: Sur l' "aisthesis" et l'esthetique chez Merleau-Ponty*, Amsterdam School for Cultural Analysis, 2001, URL: <http://hdl.handle.net/11245/2.10749> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 124- 125.

<sup>482</sup> *Il n'y a pas la pensée et « le » langage, chacun des deux ordres à l'examen se dédouble et envoie un rameau dans l'autre. Il y a la parole sensée, qu'on appelle pensée - et la parole manquée qu'on appelle langage. C'est quand nous ne comprenons pas que nous disons : ce sont là des mots, et par contre, nos propres discours sont pour nous pure pensée. Il y a une pensée inarticulée (le « aha-Erlebnis » des psychologues) et il y a la pensée accomplie - qui soudain se trouve à son insu entourée de mots. (...) Les opérations expressives se passent entre parole pensante et pensée parlante, et non pas comme on le dit légèrement, entre pensée et langage.*

MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 26.

<sup>483</sup> No se trata por lo tanto de que no exista pensamiento fuera del lenguaje, sino que éste se convierte, sin la ayuda de la palabra, en un vacío en una abstracción y supone en ese sentido, el alejamiento de Merleau-Ponty respecto la posición de Max Scheler. Como contrapartida, eso la figura del pensamiento queda condicionada a la posibilidad de su desarrollo expresivo empobreciendo y minimizando así sus alcances y capacidades.

MERLEAU-PONTY, *Le Corps comme expression et la parole*, PHP, pp. 203- 232, *Le fantôme du langage pur*, PM, pp. 7-14, *Préface*, S, p. 26.

<sup>484</sup> Retomamos parcialmente una cita ya mencionada anteriormente para destacar ese aspecto característico del escritor merleau-pontiano impelido a la búsqueda de una vía de generalización de lo particular, una vía dialéctica que dé cuenta de su contacto e miscibilidad.

*J'entrevois là une action d'écrivain qui consiste à faire le va-et-vient entre l'événement et la ligne général, et non pas à affronter (dans l'imaginaire) chaque événement comme s'il était décisif, unique et irréparable.*

MERLEAU-PONTY, *Sartre, Merleau-Ponty: les lettre d'une rupture*, P2, pp. 140- 156.



encarnación del lenguaje en su aspecto más expresivo, las vías de comprensión de un saber no intelectualizado, y finalmente, la resignificación misma del mundo, bajo esa capacidad conductora y creativa, dado que el lenguaje no hace sino prolongar el movimiento de la vida y el ser.<sup>485</sup>

Por otro lado, no sólo la palabra es la expresión embrionaria u ontogénica de la carne, sino que —decíamos— el cuerpo es, asimismo e intrínsecamente, puro lenguaje como respuesta encarnada a la solicitud del mundo perceptivo.<sup>486</sup> El cuerpo como textura elemental y tácita del mundo se torna una suerte de lenguaje, no sólo al articular la palabra, sino además al reproducir un gesto, al comprender una forma que, lingüística o no, comporta ese factor de expresión-intelección. Idiomas, canciones, dialectos, poesías, cuentos, filosofías, leyendas desplazan indirectamente el valor universal en tanto que cobran ahora fuerza legitimadora como modulaciones particulares de los hombres y sus fórmulas para alcanzar o aprehender al mundo.<sup>487</sup> Todo gesto es, de este modo, una expresión en la que cabe nuestra experiencia del mundo, y a su vez la manifestación de nuestra textura diacrítica, es decir, aquella por la que somos nosotros mismos y no otros. Porque *significar quiere decir sentir y sentir quiere decir carne-presencia carnal y a su vez virtual*.<sup>488</sup>

## La voz mediadora

*Tous ceux que nous avons aimés, détestés, connus ou seulement entrevus  
parlent par notre voix.*<sup>489</sup>

En cualquier caso, y debido a la orientación profundamente fenomenológica (Husserl, Scheler) de la teoría de la expresión de nuestro autor el hombre se encuentra confrontado a una situación de necesidad comunicativa con el afuera. Sea o no como gesto cerrado de ese pensamiento que se encarna en la palabra, ésta aglomera en su seno la imperiosa necesidad de comunicación con el otro, expresión metafórica a su vez de

---

<sup>485</sup> MERLEAU-PONTY, *L'expérience d'autrui*, SORB.

<sup>486</sup> Las figuras, las voces del silencio de la escritura y de la percepción son prácticamente las mismas en la medida —afirma Kearney— que surgen y vuelven a la *chair*.

KEARNEY, R. *Écrire la chair: L'expression diacritique chez Merleau-Ponty*, URL: [https://www.academia.edu/5250813/Ecrire\\_la\\_Chair\\_-\\_l'Expression\\_Diacritique\\_Chez\\_Merleau-Ponty](https://www.academia.edu/5250813/Ecrire_la_Chair_-_l'Expression_Diacritique_Chez_Merleau-Ponty) [Consulta: 25 enero 2015], pp. 186, 191.

<sup>487</sup> La idea de cantar el mundo como gesto propio de la palabra pertenece a la primera época de nuestro filósofo pero con la figura de la *chair* se torna, si cabe, aún más actual en su pensamiento.

<sup>488</sup> *Signifier veut dire sentir et sentir veut dire chair —présence charnelle et virtuelle à la fois*.

KEARNEY, R. *Écrire la chair: L'expression diacritique chez Merleau-Ponty*, URL: [https://www.academia.edu/5250813/Ecrire\\_la\\_Chair\\_-\\_l'Expression\\_Diacritique\\_Chez\\_Merleau-Ponty](https://www.academia.edu/5250813/Ecrire_la_Chair_-_l'Expression_Diacritique_Chez_Merleau-Ponty) [Consulta: 25 enero 2015], p. 190.

<sup>489</sup> MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 27.

todo lo que sencillamente no es yo. Es decir que en él se concentra además la transitividad por la que la palabra debe cerrar el círculo del que hablaban Novalis y también, Valéry como ratificación de mi palabra.<sup>490</sup> Pero también como confirmación de mi forma dehiscente de habitar el mundo desde el que parecen diluirse los límites entre ese mundo intersubjetivo y su homólogo lingüístico, dado que por la palabra el hombre es capaz—decíamos—de cantar el mundo.<sup>491</sup> Una canción que se entona como anónima necesidad de comunión y encuentro con el mundo, con los otros, y no en menor medida, con uno mismo por la que se manifiesta un nuevo pliegue de la fenomenología, aquí en una de sus valencias más místicas. A saber, aquella que tiene que ver con el fenómeno del juego de la comunión y la distancia que goza de una manifiesta presencia en tantas de las concepciones merleau-pontianas: *l'être-au-monde*, lo visible e invisible, el par reversible interior-exterior, el quiasmo, la noción *d'entrelacs*, o el propio binomio lingüístico.<sup>492</sup>

---

<sup>490</sup> Por mucho que la alteridad sea un tema destacado en la filosofía merleau-pontiana, nos vemos emplazados aquí a tratarlo secundariamente para no obstruir con ello el desarrollo de nuestro discurso. Es, por otro lado, de sobra conocido el origen husserliano del problema de la existencia del otro, presente en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* que nuestro autor comenta en el texto *Le problème de l'existence d'autrui d'après Husserl*. Merleau-Ponty señala allí la imposibilidad de tener experiencia del otro, dado que éste —*el otro*— *no es para mí, lo que es para él mismo* y, como Husserl, supera este solipsismo mediante una *transposición* —se entiende de nosotros mismos— intencional o aperceptiva, esto es, como una relación viviente y vibrante para con él. No se trata, prosigue, de un reconocimiento por equivalencia, de aquél como yo mismo, sino que Husserl concibe la experiencia del otro como consecuencia y no como problema inicial y, por lo tanto, lo resitúa acercándose en sus últimos años a una teoría de la intersubjetividad que proviene de hecho de una suerte de subjetividad trascendental. La subjetividad se trasciende para actuar intersubjetivamente y así conocer al otro, lo cual no ofrece una verdadera solución al problema de su existencia, connotado como función de esa conciencia en sí. De ahí que Merleau-Ponty se imponga cierta historización del otro, que nos proporcione una introducción al problema de la intersubjetividad y a su relación con la expresión en su propia filosofía. Scheler, por ejemplo, parte de la supresión de toda conciencia de sí cartesiana, lo que se traduce en una indiferenciación total entre yo y los otros que afecta a toda percepción y experiencia de los objetos, ahora de realidad y entidad semejante. Desde esa marisma indiferenciada de experiencias, Scheler compone la idea de la expresión como revelador de la conciencia de sí, dada su capacidad de retorno que impone el gesto por él mismo; tal y como el cuerpo posibilita en tanto que materia sensible esa percepción de mí y de los otros, de manera eternamente incompleta y de imposible consumación. La aportación más destacable de Scheler, mantiene Merleau-Ponty, es la de la expresión ligera y vacía después de su liberación de la conciencia, a la que quizás debería añadirse la unidad efectiva que provoca una formulación de este tipo. Unidad que coagula en el fenómeno de la expresión la conciencia del ser —que, como decíamos, se forma igualmente con la percepción de su cuerpo—, la comprensión del otro y la de los objetos del mundo.

MERLEAU-PONTY, “Le problème de l'existence d'autrui d'après Husserl” en *La conscience et l'acquisition du langage*, SORB, pp. 26-35.

<sup>491</sup> MERLEAU-PONTY, *Le Corps comme expression et la parole*, PHP, p. 218.

<sup>492</sup> Es cierto que en su teorización del lenguaje Merleau-Ponty y en general, desde ese tímido misticismo de nuestro autor cita en diversas ocasiones a Dios como esa palabra que precede y prevalece todas las otras. Una palabra que se manifiesta y procura la existencia y la comprensión de toda construcción lingüística pero que no supone jamás el motor sino la interrogación propia de esa unidad del ser de las cosas o de la naturaleza que se encuentra por todo, y a la vez, en lugar alguno. Se trata de algún modo del reconocimiento del carácter místico de un gesto como el de hablar, del aspecto activo y participativo que tiene el decir completando un fenómeno expresivo proveniente de un ser, a su vez tan hendido y arrobado a su vez como la propia naturaleza.

Es sabido que el misticismo de ese contacto y esa antropología de la carne merleau-pontiana han dado y siguen dando mucho de sí en los círculos católicos. Dicha relación con el pensamiento católico puede rastrearse de manera introductoria en los artículos de: E. DE SAINT-AUBERT: «L'Incarnation change tout». Merleau-Ponty critique de la «théologie explicative», *Transversalités* 2009 revista del Instituto

Se trata de hecho, de la gestión de la distancia entre yo y los otros mediada, por el aspecto lanzadera de la voz, más que la escritura.<sup>493</sup> La voz con la que se arroja la palabra hacia lo otro, hacia el otro como momento primigenio y constitutivo de lo lingüístico. La voz también, como el reverso o el eco que nos devuelve nuestra propia distancia con los objetos y, por extensión, como proceso comunicativo inter-subjetivo fruto de ese juego de contrastes entre yo y lo otro, lo interior y lo exterior. Ambos aspectos —o mejor, procesos— han ayudado a consolidar la importancia de la voz en la filosofía merleau-pontiana gracias a su condición de reversibilidad o comunicación, superando naturalmente ese momento de distancia y comunión que suponen, de hecho, el anverso y reverso de una intuición análoga. Sin embargo, esta característica no parece ser la única razón de esa prevalencia de la voz que respecto a la escritura suscribe— especialmente— el primer Merleau-Ponty alargando su dominio en la teoría de la expresión bajo una expresión negativa (*les voix du silence*). Es más bien la complementariedad ontológicamente necesaria que el lenguaje y la palabra aportan al

---

Católico de París N° 112 ; o el de G. LABELLE “Merleau-Ponty et le christianisme”, *Laval théologique et philosophique*, n° 58, 2002, pp. 317- 340. Así, Robinet justifica esa cuasi-apropiación del catolicismo —del pensamiento merleau-pontiano, claro— en función del carácter anterior, de ese “*au-dessous de nous*” que hemos tratado aquí, de esa teología de la encarnación que parece dejar un espacio al Dios cristiano. Sin embargo, y siguiendo a Labelle en sus conclusiones, quizás se trate por el contrario de un acercamiento del filósofo a la herencia cultural y simbólica del cristianismo. Es decir, que podríamos hablar de la *insoslayable latencia del signo, del hombre o de los acontecimientos, de su doble condición en tanto que encarnación y vacío como una reinterpretación del hecho por el que el cristianismo explica que el hijo revela al padre permitiendo, sin embargo, el libre albedrío humano*. Pero una convergencia en la interrogación y un menguante y resuelto pasado como cristiano parecen ser un sostén aún demasiado débil para apoyar sobre ello la tesis de un Merleau-Ponty como escritor de raíces cristianas, o en general para sostener una relación viva e intrínseca entre su pensamiento y el cristianismo.

*La parole de Dieu, ce langage avant le langage que nous supposons toujours, on ne la trouve plus dans les langues existantes, ni mêlée à l'histoire et au monde. Ce le verbe intérieur qui est juge de ce verbe extérieur. En ce sens, on est à l'opposé des croyances magiques qui mettent le soleil dans le soleil. Cependant, crée par Dieu avec le monde, véhiculé par lui et reçu par nous comme un messie, ou préparé dans l'entendement de Dieu par le système des possibles qui enveloppe éminemment notre monde confus et retrouvé par la réflexion de l'homme qui ordonne au nom de cette instance intérieure le chaos des langues historiques, le langage en tout cas ressemble aux choses et aux idées qu'il exprime, il est la doublure de l'être, et l'on ne conçoit pas de choses ou d'idées qui viennent au monde sans mots. Qu'il soit mythique ou intelligible, il y a un lieu où tout ce qui est ou qui sera, se prépare en même temps à être dit.*

MERLEAU-PONTY, *Le fantôme du langage pur*, PM, pp. 10- 11.

ROBINET, A. *Merleau-Ponty, sa vie, son œuvre*. Paris: PUF, 1963, p. 61.

<sup>493</sup> Recordemos que Rousseau sitúa los albores de la creación de una lengua cualquiera, en una enraizada voluntad de alejamiento. De hecho, la palabra brota, lejos de toda necesidad fisiológica o alimenticia, cuando el hombre reconoce en el otro a su semejante, e intenta comunicar con él a partir de su aspecto más común, a saber, los sentidos. Estos resultan, además, el sostén sobre el cual poder establecer un proceso, ahora sí, empático, como base para una toda comunicación intersubjetiva. Porque no es necesario hablar, dirá Rousseau, para cazar o recoger un fruto, pero sí lo es en cambio para seducir a alguien o para expresar ira, duda y piedad. Así es como se sitúa el origen instintivo y natural del proceso expresivo, alejado de lo que supone para Rousseau su par antitético: el razonamiento y la civilización. Pero más allá de este aspecto cartesiano por el que las primeras lenguas de los hombres fueron melódicas y apasionadas —y con el que podría quizás coincidir nuestro autor en su aspecto más sensible y fenomenológico—, Rousseau afirma sobre todo que el hombre crea la palabra como modo específico de crear distancia. Algo con lo que Foucault coincidirá: *el lenguaje es la distancia misma de las cosas, la luz en la que ellas son en su inaccesibilidad, el simulacro en el que se da solamente su presencia (...)*.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits: 1954-1969*, Volumen 1, Paris: Gallimard, 2001, p. 280.

ROUSSEAU, J. J. *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la Mélodie et de l'Imitation musicale*, Paris: 1817, URL:[http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/essai\\_origine\\_des\\_langues/essai\\_origine\\_langues.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/essai_origine_des_langues/essai_origine_langues.html) [Consulta: 25 enero 2015], pp. 5-11.

ser, como efecto de su inmediatez y vivacidad, lo que constituye la base de su interés,<sup>494</sup> dado que la voz condensa en una manera más intensa que la palabra escrita esa capacidad de aportar o expresar el ser, por lo que de encarnada y vivaz tiene.

Este último aspecto además, y por mucho que se haya hablado del anti platonismo de nuestro autor, parece tener un claro origen platónico.<sup>495</sup> No se trata sólo de la presencia implícita o virtual de un pensamiento que en su concepción del hombre dispone una composición triádica, como en la *República* o el *Fedro*, e igualmente acorde con su concepción de la expresión oral. Hablamos más bien de esa fuerza que concentra la voz como discurso orgánico, por la *que en su imitación del objeto funda el conocimiento*.<sup>496</sup> Esta imitación se encarna de hecho en el cuerpo de un *animal capaz de morder al oyente para remover la conciencia*, por la que la escritura queda naturalmente vilipendiada. Recordemos al Sócrates del *Fedro*: *las palabras ruedan por doquier, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas*.<sup>497</sup> Es decir que la *escritura del agua* supone un principio de descontextualización temporal y física, una despersonalización del discurso y un nivel de abstracción que son conjurados por Merleau-Ponty.<sup>498</sup> Y así, y por lo menos hasta los tiempos de *Éloge de la philosophie*, la filosofía queda delimitada en el marco de la oralidad y bajo la figura de Sócrates, dada esa *capacidad de morder al oyente* desde cuya vivacidad Merleau-Ponty ha podido

---

<sup>494</sup> *Nous aurions tort de croire, comme Bergson l'a pourtant écrit, que le philosophe parle toute sa vie faute d'avoir pu dire cette «chose infiniment simple» depuis toujours ramassée «en un point unique» de lui-même: il parle aussi pour la dire, parce qu'elle-même demande à être dite, parce qu'elle n'est pas tout à fait avant d'avoir été dite.*

MERLEAU-PONTY, *EP*, p. 21.

<sup>495</sup> El antiplatonismo al que el propio Merleau-Ponty refirió y al que se suman especialistas como Renaud Barbaras, se concentra en la identificación fenomenológica de la palabra como poder para convocar la realidad del ser, sin necesidad de aludir a una idealidad subyacente. Sin embargo, y más allá de la ristra de ideas o intuiciones comunes que encontremos entre uno y otro, una buena parte de la palabra refiere y requiere de un proceso mnemotécnico por el que se invoca ese saber común que pervive en nosotros y que nuestro autor incluye como ese conocimiento espontáneo del cuerpo.

*On pourrait dire que la nature est au sens où l'enfant est ses parents, tel fragment de souffre tel autre fragment, à la fois identique et différent: elle est parenté réalisée, ressemblance féconde. Une telle intuition procède d'un antiplatonisme profond: c'est le même soufre, et non la même idée du soufre, qui est ici et là.*

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la nature*. URL: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/forma/barbaras.htm> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>496</sup> PARDO, C. *Las TIC: una reflexión filosófica*, Barcelona: Laertes, 2009, p. 105.

<sup>497</sup> *Or, la philosophie mise en livres a cessé d'interpeller les hommes. Ce qu'il y a d'insolite et presque d'insupportable en elle s'est caché dans la vie décente des grands systèmes.*

MERLEAU-PONTY, *EP*, p. 31.

PLATÓN, *Fedro*, 275d.

<sup>498</sup> Veremos en el apartado *Indeterminación y escritura* que ese aspecto personalista y encarnado que supone la voz no es un elemento constante en la filosofía de nuestro autor que encuentra en sus últimos textos, una visibilidad anónima y una indeterminación lingüística capaces de universalizarse. Eso no obsta sin embargo, que la voz o su ausencia sigan aportando un cierto valor lingüístico y filosófico por su encarnación.

*Les essences que nous trouvons, nous n'avons pas le droit de dire qu'elles donnent le sens primitif de l'Être (...) c'est en tant qu'une autre pensée fondée sur d'autres principes devrait, pour se faire reconnaître de nous, entrer en communication avec nous, se prêter aux conditions de la nôtre, de notre expérience, prendre place dans notre monde, et finalement, que tous les penseurs et toutes les essences possibles ouvrent sur une seule expérience et sur le même monde.*

MERLEAU-PONTY, *VI*, pp. 143-146.

construir una palabra creadora amparada en el modelo lingüístico y diacrítico de Saussure, del que fue introductor en Francia.<sup>499</sup>

### El signo y la palabra, el sentido y el estilo<sup>500</sup>

El interés sesgado y parcial de Merleau-Ponty por la lingüística de Saussure proviene del hecho de que con ella podrá enriquecer y profundizar sus propias intuiciones, en una suerte de isomorfismo gestáltico de las estructuras lingüísticas hacia los aspectos más fenomenológicos, ontológicos y psicológicos.<sup>501</sup> Concretamente, porque ese modelo le permitirá vehicular y reorganizar parte de *esa apertura que es la carne y de la que brota la expresión* como figuras de la dehiscencia o la vida marcadas por la intencionalidad pero dotadas ahora de una conformación más franca y directa.<sup>502</sup> Resulta notorio que el signo en tanto que acontecimiento individual y, de algún modo, contingente, tiene en el marco de dicho modelo lingüístico una existencia estructural, en tanto que elemento propio de un tramado simbólico, la lengua en cuestión, del que

---

<sup>499</sup> *Pour retrouver la fonction entière du philosophe, il faut se rappeler que même les philosophes-auteurs que nous lisons et que nous sommes n'ont jamais cessé de reconnaître pour patron un homme qui n'écrivait pas, qui n'enseignait pas, du moins dans des chaires d'État, qui s'adressait à ceux qu'il rencontrait dans la rue et qui a eu des difficultés avec les pouvoirs, il faut se rappeler Socrate.*

MERLEAU-PONTY, *EP*, p. 31.

<sup>500</sup> Nos disponemos en este apartado a tratar las relaciones e influencias de estas cuatro especies, sin embargo, como ocurre en tantas de las intuiciones merleau-pontianas, éstas beben e implican otras que ya hemos tratado anteriormente. Se trata de un efecto de esa capacidad por implicar todos los contenidos filosóficos en una suerte de monismo por el que un elemento implica y evoca los otros. Así, la introducción del signo remite indefectiblemente a la *parole parlée* mientras que la expresión rememora la *parole parlante*, pero si tiene sentido citarlas aquí es porque todas ellas aportan una fracción de significado y comprensión que vale la pena atesorar.

<sup>501</sup> Tal y como señala Lagueux, el estudio de Saussure en los cursos de Merleau-Ponty en el *Collège de France* de 1953 y 1954, es decir en su último decenio, muestran en efecto la doble comprensión de la palabra que de ella se deriva. De un lado, se trata de otra forma de esa palabra en *su función positiva y "conquistadora"*, por la que el hombre o el escritor es capaz de revelar lo implícito de la expresión que Merleau-Ponty ya había desarrollado y recogido en sus primeros textos. Desde ello, pero también fruto del *descubrimiento* del lenguaje como un sistema de diferencias diacríticas, brotará pues una concepción de la palabra que Lagueux señala como desfasada o desviada de las teorías saussurianas. Y es que Saussure considera la *lengua como entidad social basada en la palabra como gesto individual*, y concibe una separación de signo y significado que Merleau-Ponty ha unificado. Saussure distingue de ese modo, la lengua de la palabra y acota su trabajo a la primera estableciendo una distinción entre la sincronía y la diacronía, y a su vez, de los componentes del signo como el significante o imagen acústica y el significado. Merleau-Ponty consume su interpretación con la traslación del aspecto formal hacia lo perceptivo y la apropiación del significado por el sentido, puesto que de hecho está interesado sobre todo en una concepción de la lengua —nos dirá Lagueux— que pone en evidencia, como veremos, su orientación psicológica y ontológica.

LAGUEUX, M. *Merleau-Ponty et la linguistique de Saussure*, Dialogue, vol. IV, n° 3, 1965, pp. 1-18.

MERLEAU-PONTY, *Le Problème de la parole*, Annuaire du *Collège de France* 1954-55 (cours de 1953-54), p. 75.

<sup>502</sup> Esa asimilación o fenomenologización del lenguaje queda bien expuesta en el último de sus trabajos: *Le langage est une vie, est notre vie et la leur. Non que « le langage » s'en empare et se la réserve : qu'aurait-il à dire s'il n'y avait que des choses dites? C'est l'erreur des philosophies sémantiques de fermer le langage comme s'il ne parlait que de soi.* (VI)

MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 165.

LECONTE, P. *L'expression charnelle: Pour une lecture du Visible et l'invisible*, Bulletin d'analyse phénoménologique, 2009, p. 1.

deriva por coexistencia o relación su propio y —generalmente— su único sentido.<sup>503</sup> De ahí que el signo tenga como valor más relevante la capacidad de fijar una distinción u oposición de base fonemática frente a otros signos, es decir, una aptitud diacrítica en ese contexto coexistente que es una lengua. Sin embargo, dada esa naturaleza no identitaria pero sí dependiente y co-presencial, en la que el signo adopta un sentido a través del límite que le separa de otros, su significación resulta intrínsecamente colectiva e inconclusa. De ahí también que el habla, lo que se dice o se expresa, embebida y participe de esa capacidad diacrítica del signo, sea además capaz de expresar la contingencia —con todas las declinaciones y valencias que son capaces de inducir: el gesto, la entonación, la vivacidad de la voz— sin perder por ello esa referencia a la lengua estructural de la que es deudora. Es más, la voz como cúmulo, y en cierta manera paradigma del signo, es capaz de arrastrar en un proceso saturador a la vida misma, provocando la emersión del sentido y manteniendo, sin embargo, su esencia conativa. Toda ese paisaje lingüístico y esa gama de modulaciones diacríticas que puede contener el habla, la palabra o el signo casa perfectamente con otro de los elementos del imaginario merleau-pontiano como es el *empiètement*.

Los trabajos de preparación de algunos de sus cursos y los distintos inéditos que han ido vertiéndose al dominio público apuntan a una desvalorización identitaria despedazada en esa disposición reticular y superpuesta, cuya figura prototípica no es otra que la del *empiètement*.<sup>504</sup> Esa disposición configura una percepción que se aleja del fondo-figura singular (ruptura identidad) para extenderse hacia una estructura fractal, casi rizomática, tanto en términos temporales como espaciales.<sup>505</sup> De modo que percibir una fisonomía es ahora (y más que nunca) percibir también signos diacríticos, cuyo valor individual reside en su capacidad diferenciadora. Lo que equivale en la dimensión lingüística a la emersión del sentido de las palabras, al advenimiento del significado de los signos en función de su entorno o *empiètement*. Es decir que todo vocablo será más rico y de algún modo mejor cuantas más relaciones cree en derredor, en tanto que el sentido de las palabras se compone con base en el roce que puedan establecer con otros signos, así como el hecho de la difuminación esencial que eso (les) provoca. Lo que de

---

<sup>503</sup> *Or ces premières oppositions phonématiques peuvent bien être lacunaires, elles pourront bien enrichir dans la suite d'autres dimensions et la chaîne verbale trouvera d'autres moyens de se différencier d'elle-même ; l'important est que les phonèmes sont d'emblée des variations d'un unique appareil de parole et qu'avec eux l'enfant semble avoir « attrapé » le principe d'une différenciation mutuelle des signes et acquis du même coup le « sens du signe ».*

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p.50.

<sup>504</sup> Gran parte de dichos inéditos salieron a la luz a partir de la tesis de doctorado de Emmanuel De Saint-Aubert: *L'empiètement: relire Merleau-Ponty à la lumière des inédits* (Université Montpellier, 2001). Pero además de autores como Claude Lefort, Michel Lefeuve, Stéphanie Ménasé o Dominique Darmaillacq, por citar a los más destacados.

*L'institution La passivité, notes de cours du Collège de France*, Paris: Belin, 2003.

DE SAINT-AUBERT, E. *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Genève: Mētis Presses, 2011.

<sup>505</sup> *Percevoir une physionomie, une expression, c'est toujours user de signes diacritiques, de même que réaliser avec un corps une gesticulation expressive. Ici chaque signe n'a d'autre valeur que de le différencier des autres, et des différences apparaissent pour le spectateur ou sont utilisées par le sujet parlant qui ne sont pas définies par les termes entre lesquels elles ont lieu, mais qui au contraire les définissent* (inédito que aparece en la reedición del curso merleau-pontiano que hace E. De Saint-Aubert) DE SAINT-AUBERT, E. *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Genève: Mētis Presses, 2011, p. 211.

KEARNEY, R. *Écrire la chair: L'expression diacritique chez Merleau-Ponty*, URL: [https://www.academia.edu/5250813/Ecrire\\_la\\_Chair\\_-\\_l'Expression\\_Diacritique\\_Chez\\_Merleau-Ponty](https://www.academia.edu/5250813/Ecrire_la_Chair_-_l'Expression_Diacritique_Chez_Merleau-Ponty) [Consulta: 25 enero 2015], pp. 185- 187.

algún modo explica el crecimiento exponencial y natural de las lenguas, puesto que cada nuevo uso o modulación creado mediante la incorporación de vocablos multiplica centrífugamente las capacidades de todas ellas, lo que al menos en el ámbito lingüístico equivale a hablar de calidad, riqueza y profundidad de un idioma.

De nuevo, la preponderancia de la voz establecida en términos de riqueza y presente en *Signes*, aunque forjada como en tantas ocasiones ya en la *Phénoménologie de la perception*, forzará una concepción vacía y contingente del signo y la palabra, acomodado en un ser igualmente socavado de identidad.<sup>506</sup> Pero además la atribución semántica caprichosa y voluble del signo, que solamente alcanza el sentido en el marco de una intención previa, colectiva y oblicua, fuerzan la necesidad de una vía indirecta. Una senda que Merleau-Ponty justificará por la naturaleza misma del lenguaje, opaco, decíamos, en su atribución individualizada, (auto)evidente en su funcionamiento como totalidad a la que accedemos naturalmente, y críptico como la textura carnal de la que es efluvio.<sup>507</sup>

Y es que la referencia directa e unitaria, la llamada expresión completa como referencia atributiva y transparente de la palabra a la cosa, remite no al carácter semántico sino propiamente, a la dimensión tangible y procesual del lenguaje. De manera que toda expresión recoge y prolonga la discontinuidad y la disruptividad del mundo.<sup>508</sup> De ahí que se desmorone igualmente la identificación entre signos y se rebautice el lenguaje como oblicuo y autónomo en la coagulación de su sentido, cuyo desarrollo como lengua suscita el doble uso al que nos hemos referido. El uso empírico, en su existencia secundaria y dependiente, surge en el hábito asignatorio de los usuarios de la lengua (*parole parlée*). El uso creativo (*parole parlante*) —y en ese sentido principal— de la *expression créatrice* rememora cada vez a esa experiencia original y atávica por la que se consuma una purga (cultural, lingüística, histórica y personal-identitaria), se acepta la natural inconclusión de la expresión reflejo de la percepción, instituyéndose desde ahí una expresión que es, antes que nada, abierta y exhortativa.<sup>509</sup>

---

<sup>506</sup> Como tantas otras ideas, la relación entre *Le Corps comme expression et la parole* y *Le langage indirect et les voix du silence* se puede apreciar, por mencionar algunas, en la apertura del lenguaje, la reivindicación del silencio, el carácter positivo de la palabra hablada y el gesto, el lenguaje como expresión de sí mismo, la proyección del hombre en el mundo, la capacidad de -algún- lenguaje para el encantamiento, la expresión como reveladora del sentido, el compromiso del hombre con las cosas etc. MERLEAU-PONTY, *Le Corps comme expression et la parole*, PHP, pp. 203- 232.

<sup>507</sup> KEARNEY, R. *Écrire la chair: L'expression diacritique chez Merleau-Ponty*, URL: [https://www.academia.edu/5250813/Ecrire\\_la\\_Chair\\_-\\_l'Expression\\_Diacritique\\_Chez\\_Merleau-Ponty](https://www.academia.edu/5250813/Ecrire_la_Chair_-_l'Expression_Diacritique_Chez_Merleau-Ponty) [Consulta: 25 enero 2015], p. 183.

<sup>508</sup> *On verra par l'exemple de Cézanne dans quel risque s'accomplit l'expression et la communication. C'est comme un pas dans la brume, dont personne ne peut dire s'il conduit quelque part. Même nos mathématiques ont cessé d'être de longues chaînes de raison. Les êtres mathématiques ne se laissent atteindre que par procédés obliques, méthodes improvisées, aussi opaques qu'un minéral inconnu. Il y a, plutôt qu'un monde intelligible, des noyaux rayonnants séparés par des pans de nuits. Le monde de la culture est discontinu comme l'autre, il connaît lui aussi de sourdes mutations. Il y a un temps de la culture, où les œuvres d'art et de science s'usent, quoiqu'il soit plus lent que le temps de l'histoire et du monde physique. Dans l'œuvre d'art ou dans la théorie comme dans la chose sensible, le sens est inséparable du signe. L'expression, donc, n'est jamais achevée. La plus haute raison voisine avec la déraison.*

MERLEAU-PONTY, *Préface*, SNS, pp. 8-9.

<sup>509</sup> Idea que de hecho encuentra un referente en Nietzsche y la interpretación del círculo vicioso de Klossowsky, cuando afirma que el eterno retorno permite vaciar de contenido los actos y eliminar así las

El proceso de esta *expression créatrice* impone que el que el hombre deje de ver como un hombre puesto que se adentra la disolución de su subjetividad. Un espacio que resulta más bien un estadio, en el que las cosas a su vez han perdido su perfil abriendo sus contornos a un flujo comunicativo con el hombre.<sup>510</sup> En ese lugar, en el despliegue de esa inusual temporalidad germina en el hombre un estilo propio, un sistema de equivalencias, una cosmogonía o esa *expression créatrice*. Se trata de un proceso desintencional e inapreciable para el sujeto, en la medida que, en ese contacto con lo indeterminado se (le) abren al sujeto nuevas dehiscencias de su ser. Unas modificaciones que van instituyendo unos perfiles, unas costumbres, unos hábitos que si bien son plenamente asimilados, no son siempre conscientes.<sup>511</sup> Ese terreno de las ultra-cosas, de la indeterminación despliegan en el hombre una vibración más allá de toda significación o razonamiento. Una suerte de experiencia de verdad en la que esas voces del silencio tácito de los objetos se vuelven ensordecedoras y claman por su improbable expresión.<sup>512</sup> Y es que es esa experiencia la que se establece como puente para que Merleau-Ponty asocie finalmente el fenómeno a la palabra, a lo decible.<sup>513</sup> Pero decir fenómeno es, en Merleau-Ponty, decir también percepción como comprensión y coherencia interior del fenómeno (que sucede en mí). De ahí que la palabra sea ya por sí misma una expresión deíctica del fenómeno, esto es, de su percepción tejida en la *chair* del hombre.

---

identidades. Un proceso que emula de algún modo Merleau-Ponty, y por la vía indirecta cuando habla de un ser *creux* o vacío, sin por ello hacer desaparecer el aspecto más trascendente de su filosofía.

KLOSSOWSKY, P. "Circulus vitiosos" en *Nietzsche aujourd'hui*, Paris: Union générale d'éditions, 1973, p. 102.

<sup>510</sup>En las resbaladizas nociones del último Merleau-Ponty conviene, por lo menos aquí, clarificar que el sentido de esa *expression créatrice* homóloga, o por lo menos cercana, de la *parole parlante*. La *expression créatrice* resulta un proceso prácticamente ascético, no muy lejano a la experiencia de lord Chandlos cuando relata el abandono total de las palabras y del lenguaje frente a la epifanía de esas ultra-cosas, en *ese estar fluyendo en cada una de las criaturas* —las ratas envenenadas— *o un sentir que un efluvio de la vida y la muerte las desborda por un instante*. Sería a partir de ese momento en el que las palabras nos han abandonado y los objetos del mundo nos aparecen de un modo casi parlante, el momento en el que (uno) puede empezar a expresarse.

HOFMANNSTHAL, H. V. *Poesía lírica seguida de carta de Lord Chandlos*, Montblanc: Igitur poesía, 2002, pp. 250-262.

<sup>511</sup> Es en virtud de esa unión con el mundo que atraviesa a todo hombre en tanto que cuerpo, doblemente intensa en el caso del pintor y del escritor que Merleau-Ponty consiente en la identificación pintura-escritura, desarrollando su teoría de la expresión. Expresión que se divide entre una *expression primordiale* por la que se instituye un sistema de signos o lenguaje, y una de *créatrice* propia, obviamente de artistas y pintores tratando de dar voz a ese silencio de las cosas, de la que aquí trataremos solamente en su versión lingüística o escritural.

*Vivre dans la peinture, c'est encore respirer ce monde, -surtout pour celui qui voit dans le monde quelque chose à peindre, et chaque homme est un peu celui-là.*

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p. 81.

<sup>512</sup> *Le langage est de soi oblique et autonome, et, s'il lui arrive de signifier directement une pensée ou une chose, ce n'est là qu'un, pouvoir second, dérivé de sa vie intérieure.*

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p. 56.

<sup>513</sup>DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, Paris: Les éditions de minuit, 1979, p. 76.



## Tiempo y expresión

El influjo que la concepción del fenómeno y del ser ejercen sobre la cosmogonía de la expresión y de sus elementos —el signo, la palabra, la expresión o el sentido— induce un cierto isomorfismo entre ellos. Una alineación que provoca el contagio de la dimensión temporal, originaria de la concepción del ser y del fenómeno, a la noción de sentido. Y es que recordemos que el sentido supone una entidad intensamente porosa, dada su estructura omnívora y casi silogística. Dicho influjo cronológico se manifiesta sin embargo, de un modo hibridado y superpuesto, paralelo y coetáneo a nuestra existencia, auto constituyéndose en acuerdo y desacuerdo a sí mismo, de manera que cada problema y solución modifican necesariamente los subsiguientes.<sup>514</sup> Si evocamos de nuevo la teorización merleau-pontiana del tiempo recordaremos que ésta presenta una estructura holística y dialectal de modo que en el instante presente entra en relación con todos los otros momentos pasados y futuros con los que se establecen inagotablemente nuevas relaciones. Esta temporalidad ofrece un modelo explicativo, decíamos, a la noción de sentido o del *Stiftung* (recordemos su traducción como fundación, donación o finalmente, institución) puesto que como la existencia humana reposa sobre ella. La noción husserliana del *Stiftung* participa de la singularidad absoluta del acontecimiento y de la pertenencia a un universo de sentido al cual remite y transforma.<sup>515</sup> La expresión y el sentido quedarán así impregnadas de esa *fecundidad ilimitada del presente que imposibilita toda universalidad del Stiftung*, puesto que cada expresión es tan única como cambiante.<sup>516</sup> Ahí yace de hecho, la gran diferencia con Bergson: el signo, el habla, no se funden ni de hecho se confunden con el mundo o sus objetos, sino que revelan en su expresión la vibración de ambos elementos, por la que se suscita un sentido conativo, que no tanto la significación de los acontecimientos.<sup>517</sup>

Finalmente, y esta vez como mirada atenta al momento preciso en el que el interior se exterioriza o el afuera se individualiza, Merleau-Ponty retoma a Hegel y su concepción de la acción para re-abordar el problema del sentido concreto de la historia. Dado que toda acción histórica media entre la aceptación de una situación preestablecida y la posibilidad de su rechazo Merleau-Ponty se comprometerse con una operación que pueda hacer correr los valores hacia los hechos. *Quand cela arrive* —nos dice— *le sens de l'action* —principalmente, la histórica— *ne s'épuise pas dans la situation qui en a été l'occasion, ni dans quelque vague jugement de valeur, elle demeure exemplaire et survivra dans d'autres situations, sous une autre apparence.*<sup>518</sup> Esto es, ese sentido de la acción permanece abierto, a modo de ejemplo, a medio camino entre la imposible universalidad del gesto y la particularidad trascendida del mismo. Y

---

<sup>514</sup> MERLEAU-PONTY, *EP*, p. 21.

<sup>515</sup> *De même dans [l'] institution d'une œuvre. Ce n'est pas le fait d'une signification close : ou, s'il y en a une, elle change en route. [Il y a un] vide dans l'écrivain ou le peintre avant de commencer. C'est en écrivant ou en peignant qu'on trouve. Non pas relations associatives de langages ou des couleurs. Mais à mesure que le livre avance ou retrouve consonances. C'est vue partielle était vue total. Mais ce projet silencieux ne se connaît que par ses réalisations partielles (dans tel chapitre). Un livre est une série d'institutions et manifeste que toute institution tend à la série. D'où l'impression que le livre se fait lui-même.*

MERLEAU-PONTY, *IP*, pp. 41-42.

<sup>516</sup> MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, *S*, p. 73.

<sup>517</sup> MERLEAU-PONTY, *EP*, pp. 28- 29.

<sup>518</sup> MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, *S*, pp. 90- 91.

es que, efectivamente, en la concepción de historia queda engarzada por la naturaleza misma de la acción así como esta teoría de la expresión en su latente inconclusión.<sup>519</sup> No es sólo que a ella se amolden varias de sus tesis o argumentaciones sobre el ser, el arte, el lenguaje o la historia, se trata además del afianzamiento de su propia posición filosófica en la que late ese deseo *d'une manifestation totale qui anime la vie*.<sup>520</sup> Se trata así del desarrollo de una dialéctica como ejercicio constante del pensamiento situado — como en el caso de Sócrates—, más allá de la simple negación y de todo trascendentalismo o principio, como una vía propia regida por la impecabilidad y una acción que tiene en ella misma su máximo valor.<sup>521</sup>

## El problema de la expresión en relación con la narración filosófica

Una vez revisados los principales parámetros de la expresividad merleau-pontiana, conviene ahora comprender no tanto la relación que brota entre la expresión y la palabra, el signo o el sentido, sino más bien cómo y en qué medida logran todos ellos dar voz a ese silencio intrínseco del mundo y sus objetos. En otras palabras, se trata de esclarecer cuál es ese nuevo umbral de conciencia que provoca en Merleau-Ponty una traslación desde la materialidad del dato hacia el ámbito de la experiencia, dado que la teoría de la expresión hace brotar los aspectos más intensamente narrativos de la filosofía. Se definen así unas dinámicas que si no resultan completamente externas o ajenas al pensamiento, representan eso sí, una dificultad añadida a su ya de por sí, complicada tarea. Es decir, que si la denuncia de la pretendida neutralidad ontológica de los distintos saberes positivos logra en ambos casos poner en entredicho la solidez de sus verdades, entonces inducirá igualmente a poner el acento en la selección, concatenación y organización de los hechos y las ideas, esto es, en su expresión narrativa.

---

<sup>519</sup>Nietzsche describe con acierto y pasión la postura merleau-pontiana respecto a la historia.

*Podemos imaginar que la más potente y formidable naturaleza se reconocerá por el hecho de que ella ignorase los límites en que el sentido histórico podría actuar de una forma dañosa o parásita. Esta naturaleza atraería hacia sí todo el pasado, propio y extraño, se lo apropiaría y convertiría en su propia sangre. Una naturaleza así sabe olvidar aquello que no puede dominar, eso no existe para ella, el horizonte está cerrado y nada le puede recordar que, al otro lado, hay hombres, pasiones, doctrinas, objetivos. Se trata de una ley general: todo ser viviente tan sólo puede ser sano, fuerte y fecundo dentro de un horizonte y si, por otra parte, es demasiado egocéntrico para integrar su perspectiva en otra ajena, se encamina lánguidamente o con celeridad a una decadencia permanente.*

NIETZSCHE, F. “Segunda consideración intempestiva” en *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* en *Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires: Alianza, 2002, p. 3.

<sup>520</sup>MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p. 93.

<sup>521</sup>A todo ello se opone enérgicamente la noción de *mot d'ordre* de Deleuze y Guattari, como unidad fundamental de uso funcional del lenguaje y por la que el poder o el dominio se imponen, superponiéndose a la dimensión informativa. Concepto fundado en la idea de que *el lenguaje no es la vida; la vida no habla: ella escucha y espera*; lo que supone igualmente una embestida a la primera ontologización del lenguaje por parte de Merleau-Ponty, en ese momento casi estelar por el que el hombre en su expresión *crea* el mundo. Y es que la ruptura más importante que operan Deleuze y Guattari es la del reencuadre del aspecto referencial del lenguaje, hasta entonces comprendido en el marco de la denotación del mundo y que se encuentra ahora encerrado en sí mismo.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Mille plateaux*, Paris: Les éditions de minuit, 1980, pp. 95-139.

Además, la influencia de la lingüística saussureana refuerzan esa preocupación del contacto y la concatenación de los elementos dada la maleabilidad del signo y su carácter relacional. Por último, la trazabilidad —esto es, la indeclinable historización, en el sentido más literal del término— de toda filosofía, y de hecho de toda disciplina de carácter lingüístico-escritural, insta desde esta posición a la problematización de las cuestiones acerca de la secuenciación misma de las palabras, que surcada de silencios se construye abruptamente en enunciados y de los que la filosofía merleau-pontiana ha tratado desde una perspectiva en mayor o menor medida materialista.<sup>522</sup> Nos toca pues abordar, en suma, el problema de la narratividad o concatenación de los hechos, excluyendo en la medida de lo posible los usos concretos y toda la ética de complicidades que Merleau-Ponty supo denunciar.<sup>523</sup>

Suele decirse que, con Platón, y con la expulsión de los poetas dramáticos de *La República* se refleja la interrogación o problematización misma del arte y del acto del narrar (filosófico). Más allá de la consideración que les otorgue en, por ejemplo, el *Ión*, y en referencia a su independencia de la razón, éstos quedan relegados de la polis, dada su tendencia a la mimesis o imitación de todo aquello que, de hecho, no alcanzan a conocer de modo verdadero. En esa expulsión se enuncia no únicamente que la poesía dramática traiciona la esencia de lo real con su gesto vacío y mimético, sino además que esa esencia resiste a toda escrituralización, o acaso a toda expresión con todas las dificultades intrínsecas y la acumulación de pérdidas igualmente inherentes que esta supone. No obstante, sí consiente en abrir las puertas a otro tipo de poetas, a aquellos que *inspirados por las musas* son capaces de expresarse lejos de la imitación, es decir, bajo la voz propia de su individualidad como mediadores o intérpretes —eso sí— de las divinidades griegas, a pesar de que Platón piense *que es imposible alcanzar la verdad absoluta y eterna por medios humanos*.<sup>524</sup> Y ciertamente merece destacarse que la

---

<sup>522</sup> El análisis de los enunciados encuentra en Foucault un rol decisivo en distintas de sus obras más relevantes, como son. *Les mots et les choses*, *L'Archéologie du savoir* o *L'Ordre du discours*, mucho menos presente en la obra merleau-pontiana que se decanta, generalmente, en aspectos como la expresión, la voz o la palabra. Así, mientras los enunciados se confunden en Merleau-Ponty con la textura misma del pensamiento *imposibilitando la idea de un enunciado completo*, y dando lugar así a una indisoluble unión fenoménico-material entre éste y el lenguaje, para Foucault, en cambio, el materialismo radica precisamente en la desvinculación total de los mismos gracias a la cual el enunciado no debe dar lugar a otra interpretación más allá de lo que afirma explícita y positivamente. Este segundo proceso es de hecho el envés, la respuesta al cambio de paradigma que supone el archivo con respecto a la biblioteca, por el que quiere evitarse toda explicación mediante el contexto de la obra o viceversa, toda justificación en base a una tradición o autoridad y, en general, toda actividad que desde un enunciado permita levantar el vuelo evocativo y alegar algo más allá de lo estrictamente dicho. En ello encontramos, pues, una nueva vía de acceso a los textos que reniega de la identificación, la empatía o el reconocimiento para con el mismo, y ofrece un modelo anti-trascendental que reproduce la *dispersión del habla* y que, paradójicamente, vuelve a acercarse asintóticamente a la obra merleau-pontiana en su reivindicación de la voz, y en general en su transición ontológica.

MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 23.

MOREY, M. “El lugar de todos los lugares: consideraciones sobre el archivo” en *Registros imposibles: El Mal de Archivo*, XII Jornadas de Estudio de la Imagen, Madrid, Consejería de cultura y deportes de la Comunidad de Madrid, 2005, pp. 16- 29.

<sup>523</sup> *À ceux qui ont tout perdu l'histoire ôte encore, et elle donne encore à ceux qui ont tout pris.* (S)

MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 8.

<sup>524</sup> La cuestión de la voz individual en el ámbito poético, se despliega desde Aristóteles y las aportaciones filosóficas del romanticismo alemán, como la interrogación por la existencia real o ficticia del sujeto lírico y, en consecuencia, por la dualidad de corte cartesiano. La discípula de Husserl, K. Hamburger, en su obra *Die Logik der Dichtung* (1957) apuesta por la poesía como enunciación de lo real, de la que el sujeto lírico no puede ser sino el narrador de su propia experiencia (*Erlebnis*), esto es, de su vivencia del

narratividad de los diálogos platónicos resulta un buen índice para medir la radical importancia de dicha historización, que afecta en su metodología al contenido mismo del pensamiento y que se refuerza a partir de diversos elementos,<sup>525</sup> como la personificación del discurso en tanto encarnación por distintos sujetos de diferentes problemas o temáticas, la inclusión del mito como perfil competente o propio del *logos*, su específica espacio-temporalización, la disposición dialectal en y de la pluralidad de voces, la cercanía y el tratamiento de aspectos vitales o sencillamente de la naturaleza misma, e incluso de la capacidad intelectual del propio lector. Aspectos que sin duda no son ajenos, sino de algún modo reapropiados y transformados por Merleau-Ponty, ya sea en la corporeización de todo saber, la relación con la temporalidad y la contextualización de todo saber, la dialéctica no sólo de su filosofía, sino concretamente la de la *chair* con el mundo, del uno con el otro, condensadas en la noción de *l'empîement*, la relevancia del otro, etc.

Desde entonces, el problema de la expresión ha quedado intensamente impregnado de esa relación con la verdad y, más concretamente, con el desvelamiento de la *alétheia* soldado ahora en alianza indiscernible, de tan obvia y natural, en la que el decir filosófico se mide por el grado de veracidad que es capaz de alcanzar. De ahí que Barthes por ejemplo, proponga centrar nuestra atención en la escritura como proceso, más allá de sus derivas filosóficas o literarias, y tratar de eclipsar con ello el problema de la verdad que parece haber regido el pensamiento occidental por lo menos, desde Platón.<sup>526</sup> Así, nos dirá, la escritura kafkiana nos enseña algo que en filosofía empezamos a comprender (sobre todo) con —el joven— Nietzsche: la defeción del problema de la verdad, o al menos, de éste como objeto mayor de su tarea. Es precisamente ése el camino hacia la mutación que, desde el qué hacia el cómo, se produce en el pensamiento occidental continental y en nuestro autor en particular, cuando se reconoce la imposibilidad de una labor tal, y así el desinterés consecuente por las redes de sentido y jerarquización que eso impone, transmutándose entonces en una suerte de tarea descriptivo-testimonial, en donde la verdad es sustituida por el rigor, es decir, por la fuerza y la capacidad de atender y juzgar tiempos presentes, futuros, y acaso desde ellos incluso a los pretéritos.

De vuelta al ámbito del pensamiento, Nietzsche no se contenta con ahuyentar el problema de la verdad de la forma del discurso filosófico, sino que lo insiere del otro lado, hacia los dominios del arte, a los que Merleau-Ponty ha sabido igualmente reivindicar.

---

mundo. Opuesto a este modelo, el igualmente discípulo husserliano R. Ingarden pretende que toda enunciación literaria es  *fingida, separada radicalmente de la existencia vital*. Merleau-Ponty parece recorrer, por su lado, ambos estadios, un primer momento en el que el relato de esa *Erlebnis* se hace de manera teórica e inmediata, y posteriormente cuando el rol anónimo del cuerpo y la conciencia de una distancia insalvable para con el mundo provoca una transformación de la expresión, así como un resurgimiento de la palabra fuertemente poetizada.

GALLEGOS DÍAZ, C. *Aportes a la Teoría del sujeto poético*, Espéculo. Revista de estudios literarios de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006, N° 32.

GOYES NARVÁEZ, J. C. “Poesía y filosofía: ¿Gradación de la verdad o del conocimiento?” en *Espéculo*, Revista de estudios literarios de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002, n° 21.

<sup>525</sup>Algunos de ellos aparecen resumidos en *Le Primat de la perception*.

MERLEAU-PONTY, *PP*, pp. 57-59.

<sup>526</sup>BARTHES, R. “La réponse de Kafka”, *Essais Critiques I*, Paris: Seuil, 1964. pp. 138-146.

*On demandera peut-être ce qu'il reste de la philosophie quand elle a perdue ses droits à l'a priori, au système ou à la construction, quand elle ne surplombe plus l'expérience. Il en reste presque tout. Car le système, l'explication, la déduction n'ont jamais été l'essentiel. Ces arrangements exprimaient —et cachaient— un rapport avec l'être, les autres, le monde.*<sup>527</sup>

Ello deja emerger esa misma esfera de la vida que le es propia, en forma de tríada del ser, de los otros y del mundo, que instituye los trabajos merleau-pontianos en todo su recorrido. Hemos visto a lo largo de los dos primeros capítulos la transformación de la ontología merleau-pontiana, uno de cuyos ejes principales resulta ser el problema de la verdad. Puede decirse que se trata de un terco intento de alcanzar, comprender y expresar el espacio que, previo a todo conocimiento —digamos técnico o cultural— constituye nuestra experiencia fundamental en o con el mundo positivo y fenoménico.<sup>528</sup> Una tarea cuyo trayecto se inicia en una búsqueda de esa percepción pura y originaria pero que se topa con una descomposición progresiva de su objeto, con la igualmente gradual defeción de su entidad, de su verdad. Algo que no deja en absoluto indemne, por la misma razón, a ese lenguaje que, a pesar de seguir conteniendo y expresando esa voluntad de saber, debe dar cuenta ahora de la experiencia que supone dicha pérdida, de una verdadera caída (chute).<sup>529</sup> El abandono progresivo de la metodología —ortodoxamente— fenomenológica que había caracterizado las primeras obras de Merleau-Ponty, constituye igualmente el abandono de ese lenguaje filosófico tachonado de ejemplos, de demostraciones, y plagado de complejos razonamientos que apuntan hacia la materialidad del hecho, hacia la positividad del dato.

Se entra entonces en un dominio imbuido fuertemente por esa corporalidad esencial, en la que Barbaras encuentra la expresión más pura de la fenomenología, pero que en cualquier caso abraza de una forma definitiva el verbo poético que busca expresar esa forma superior de existencia.<sup>530</sup> Una corporalidad que percibe los objetos del mundo consciente de la singularidad del contacto que establece con ellos, no sólo por ser una experiencia precisa, individual y pre-objetiva, sino además por la evidencia de la arbitrariedad y el ofuscamiento que supone dicho proceso en el que el cuerpo se encuentra a receso de sí mismo.<sup>531</sup> Dicho proceso se realiza a través de un lenguaje

---

<sup>527</sup>MERLEAU-PONTY, *Partout et nulle part*, S, p. 199.

<sup>528</sup>*Quelles qu'aient été nos réponses, il doit y avoir un moyen de circonscrire des zones sensibles de notre expérience et de formuler, sinon des idées sur l'homme qui nous soient communes, du moins une nouvelle expérience de notre condition.*

MERLEAU-PONTY, *L'homme et l'adversité*, S, p. 286.

<sup>529</sup> En el sentido de Fitzgerald o de Deleuze y así como ruptura: *J'en vins à l'idée que ceux qui avaient survécu avaient accompli une vraie rupture. Rupture veut beaucoup dire et n'a rien à voir avec rompre ses chaînes, ce qui conduit généralement à d'autres chaînes ou à redosser malgré soi les anciennes. La célèbre «Évasion» ou «la fuite loin de tout» est une excursion dans in piège, même si le piège comprend les mers du Sud, qui ne sont faites que pour ceux qui veulent y naviguer ou les peindre. Une vraie rupture est quelque chose sur quoi on ne peut pas revenir; qui est irrémissible parce qu'elle fait que le passé cesse d'exister* (Scott Fitzgerald).

DELEUZE, G., PARNET, C. *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1996, p. 49.

SCOTT FITZGERALD, F. *The Crack-Up and other short stories*, Paris: Folio-Gallimard, 1963, p. 203.

<sup>530</sup> Nos referimos a la idea de Barbaras que ya habíamos apuntado anteriormente acerca de la permanencia del carácter fenomenológico de Merleau-Ponty aun a pesar de esa transición epistemológica de la que damos cuenta aquí.

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la nature*, p.12.

<sup>531</sup>MERLEAU-PONTY, VI, pp. 17- 18.

progresivamente elíptico, metafórico y poético, en el que los términos parecen abrirse a una significación menos exacta o precisa en lo que se refiere a su acepción semántica.<sup>532</sup> No se trata tanto de un juego evocativo, de una utilización dramatizada o afectada del lenguaje, sino más bien de dejar aflorar una experiencia que es sentida o percibida como inefable, inenarrable, y que precisamente por ello se intenta, al menos, no mancillar.

Todo ello propicia una prevalencia del carácter narrativo y un abandono por los efectos lógico-racionalistas de la filosofía, transmutados ahora hacia los terrenos de la descripción prácticamente testimonial. Porque de algún modo Merleau-Ponty encarna esa transición y diferencia: desde sus andaduras como peregrino del *diálogo interminable* hacia el terreno descriptivo de aquél que solamente quiere *narrar lo que ha visto*.<sup>533</sup> En esa narración de lo que se ha visto, Merleau-Ponty encuentra una única expresión hibridada y mediada entre ese saber filosófico y su homólogo narrativo, que no han hecho sino acercar posiciones desde el siglo XIX atendiendo a la descripción de la posición del hombre en el mundo.<sup>534</sup>

---

<sup>532</sup> En ese sentido Merleau-Ponty fenomenologiza su propia escritura en cuanto que la llena de vacíos (que son posibilidades), de ambigüedades poéticas (que son dudas e interrogaciones sostenidas), de metáforas (que son símbolos), a la manera que describe Flusser.

FLUSSER, V. *Le geste d'écrire*, pp. 1- 15. URL: <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/le-geste-d-ecrire.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>533</sup> En este sentido, resulta esclarecedora una primera aproximación a la especificidad de los saberes filosóficos: *Tanto el filósofo como el narrador aspiran a una cierta universalidad: al saber. Como es de todos conocido, esta aspiración está inscrita en el nombre por el que reconocemos al filósofo: amigo del saber. Lo que de bello tiene esta denominación reside precisamente en esto: en nombrar una aspiración, un anhelo, una tendencia —en que no se nos propone un quehacer cerrado del que pudiera esperarse alcanzar una posesión completa, sino un viaje: deriva o travesía. El filósofo no es un sofós, un sabio, sino un aprendiz, un amante, un aficionado y un amigo del saber, y esa distancia que le separa del sabio y en la que reside la dignidad última de su oficio podemos entonarla con desafiante arrogancia, como Parménides y Heráclito, y pedir que no se confunda al filósofo con tanto pretendido sabio que se contenta con su pequeña colección de opiniones mejor o peor articuladas, más o menos verosímiles; o podemos decirla con humildad y con nostalgia, como en ocasiones lo hace Platón, reconociendo que los verdaderos sabios, aquellos que realmente sabían, quienes conocían la Verdad y las respuestas, se extinguieron, forzándonos a nosotros a un deambular de pregunta en pregunta: al juego de un diálogo interminable.*

*El saber del narrador se abre en otra dirección —incluso la etimología de su nombre así nos lo indica: narrador deriva de gnarus, “el que ha visto”;; el narrador es, pues, quien nos cuenta lo que ha visto— y en toda la gama posible de acepciones del ver: desde vidente inspirado a mero testigo. Y sabe precisamente porque ha visto. “El haber visto” —escribe Heidegger— “es la esencia del saber”. En el haber visto aparece ya algo más que la realización de un mero proceso óptico. En el haber visto, la relación con lo presente está más allá de toda clase de comprender sensible y no sensible. Desde este punto de vista, el haber visto se refiere a la presencia iluminadora. El ver se determina no por el ojo sino por la iluminación del ser. El empeño en ésta es la articulación de todos los sentidos humanos. La esencia del ver como haber-visto es el saber. Éste conserva la visión. Nunca olvida la presencia. El saber es la memoria del ser. De ahí que Mnemosine sea la madre de las Musas. Saber no es ciencia en la acepción moderna. Saber es el guardar pensador de la custodia del ser.*

MOREY, M. *El orden de los acontecimientos: sobre el saber narrativo*, Barcelona: Península, 1988, pp. 37- 38.

<sup>534</sup> *Il s'est toujours agi dans les ouvrages de l'esprit, mais il s'agit désormais expressément, de fixer une certaine position à l'égard du monde dont la littérature et la philosophie comme la politique ne sont que des différentes expressions. (SNS) Jamais la philosophie n'a été aussi «philosophique» qu'au XX<sup>e</sup> siècle, n'a autant réfléchi sur le langage sur la vérité, sur le sens de l'acte d'écrire. (S)*

MERLEAU-PONTY, *Le roman et la métaphysique*, SNS, p. 47, *Partout et nulle part*, S, p. 198.

## El saber narrativo

*La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de «profondeur» qu'un traité de philosophie (...). (La phénoménologie) est laborieuse comme l'œuvre de Balzac, celle de Proust, celle de Valéry, celle de Cézanne —par le même genre d'attention et d'étonnement, par la même exigence de conscience, par la même volonté de saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant.<sup>535</sup>*

Si bien parte del saber y de la filosofía se alcanzan o se practican a partir de una acción sobre sí misma, desde una actividad de purga y desbroce de ese sentido bruto aún cargado de prejuicios y arbitrariedades que hemos podido revisar en apartados anteriores; para nuestro autor, resulta asimismo imprescindible la puesta en práctica de las dimensiones imaginativas, evocativas, personales y tangibles que viven en la literatura de un modo más espontáneo y franco que en la filosofía más institucional o canónica: *Le savoir consiste à nous mettre dans la situation de ceux qui ont agi, c'est une action dans l'imaginaire, et l'action est une anticipation du savoir, elle nous fait historiens de notre propre vie.*<sup>536</sup> Es decir que en esa senda hacia el conocimiento han de conjugarse igualmente, otras facetas efecto de esa vida histórica y comunal que, queramos o no, nos rodea y construye. Hay que retomar el hilo histórico de esa coexistencia humana no sólo para prolongarlo en nuestras vidas y saberes pero además para repensarlo desde el presente, para explicarnos el pasado y apropiárnoslo.

De ese modo, dicha tarea pasa por el uso, concatenación de esas dos dimensiones: lenguaje y pensamiento que resultan entrelazadas e interdependientes para nuestro autor. Decíamos que en su origen etimológico (del latín *gnario*, *narrar*), se relaciona con el hecho de haber visto, y así de la generación espontánea de una suerte de conocimiento. Con la pérdida de la *g*, *narrare* deriva entonces hacia el sentido de contar, de referir lo sucedido, independientemente de que esto sea un hecho, o bien, una ficción, pero también de todo matiz o gradación que el discurso alcance a decir. Esta definición conviene a Merleau-Ponty en tanto que considera que el gesto propio del escritor se alinea con el del filósofo, en ese dar voz a un mismo mundo interior, al silencio de los objetos del mundo al que él ha asociado toda actividad filosófica o artística-pictural.<sup>537</sup> De algún modo, ésa es la intuición que sostiene y suscita la transición en la comprensión de lo lingüístico, en la que inicialmente la palabra, oral o escrita, acumulaba en su gesto

---

<sup>535</sup>MERLEAU-PONTY, *PHP*, XVI.

<sup>536</sup>MERLEAU-PONTY, *Matériaux pour une théorie de l'histoire*, RC, p. 48.

<sup>537</sup>DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, Paris: Les éditions de minuit, 1979, p. 76.  
MERLEAU-PONTY, *EP*, p. 39.

la comunión del hombre con el mundo, su conocimiento, la vivencia del ser, de los otros y de la vida. Un primer momento en el que voz y escritura accedían y comprendían al mundo invocándolo, expresándolo,<sup>538</sup> para adentrarse más tarde, hacia esa descripción del anonimato de la *chair* en la que se ha disuelto —o quizás más bien difuminado— el problema de la verdad.<sup>539</sup>

Un pequeño escollo permanece, sin embargo, como remanente de esa relación con el hecho, como recuerdo de esa imposibilidad merleau-pontiana por abandonar definitivamente el cultivo y la búsqueda de una determinada verdad. Habíamos visto que dicha imposibilidad se manifiesta en el dominio histórico mediante la reivindicación de una racionalidad histórica, que recorre subrepticia y paradójicamente los tiempos y acontecimientos de los hombres. Para el caso de la literatura, Merleau-Ponty establecerá no tanto una diferenciación radical respecto de la filosofía o la historia como pertenecientes a distintos géneros, sino más bien una caracterización ligada a la tradición de lo ficticio y lo no-ficticio. En un primer tiempo nos dirá que la diferencia entre una novela y lo que podríamos llamar una crónica de sucesos —por extensión, un simple suceso (*fait divers*)— reside en el carácter total y creativo de la primera.<sup>540</sup> Allá en donde la novela genera un nuevo modo de significar el mundo, un universo expresivo total y, por lo tanto, de algún modo un contexto propio como marco de experiencia, los hechos —es decir, la narración de los sucesos— irrumpen abrupta y casi indiscretamente en la cotidianidad de una vida que se hace súbitamente pública. Es

---

<sup>538</sup>En esta primera apreciación del fenómeno lingüístico merleau-pontiano se amoldan a la perfección experiencias como el célebre abecedario de Victor Hugo: *L'hiéroglyphe est la racine nécessaire du caractère. Toutes les lettres ont d'abord été des signes et tous les signes ont d'abord été des images.*

*La société humaine, le monde, l'homme tout entier est dans l'alphabet. La maçonnerie, l'astronomie, la philosophie, toutes les sciences ont là leur point de départ, imperceptible, mais réel; et cela doit être. L'alphabet est une source.*

*A, c'est le toit, le pignon avec sa traverse, l'arche, arx; ou c'est l'accolade de deux amis qui s'embrassent et qui se serrent la main; D, c'est le dos; B, c'est le D sur le D, le dos sur le dos, la brosse; C, c'est le croissant, c'est la lune; E, c'est le soubassement, le pied-droit, la console et l'architrave, toute l'architecture à plafond dans une seule lettre; F, c'est la potence, la fourche, furca etc.*

*Ainsi, d'abord la maison de l'homme et son architecture, puis le corps de l'homme, et sa structure et ses difformités; puis la justice, la musique, l'église; la guerre, la moisson, la géométrie; la montagne, la vie nomade, la vie cloîtrée; l'astronomie; le travail et le repos; le cheval et le serpent; le marteau et l'urne, qu'on renverse et qu'on accouple et dont on fait la cloche; les arbres, les fleuves, les chemins; enfin le destin et Dieu, - voilà ce que contient l'alphabet.*

O la concepción de la escritura de Ménard: *L'écriture est l'inscription graphique de gestes non surveillés dont on peut déterminer d'une façon précise et objective l'énergie, l'étendue, la direction, la forme, le rythme. Tous nos gestes traduisent nos états d'âme. La graphologie a donc une base solide, disons le mot, scientifique.*

HUGO, V., WALZER, P. O. *Sur la route d'Aix-Les-Bains, Albums en Voyages en Suisse*, Lausanne: L'Age d'homme, 1982, pp. 139- 140.

MÉNARD, P. *L'Écriture et le subconscient: Psychanalyse et graphologie*, Paris: Grasset, 1931, p. 7.

<sup>539</sup>*The problematic of language brought Merleau-Ponty from the "Lived body" of the "Phenomenology of Perception" to the ec-stasis of the self and the anonymity of "the flesh".* Recordemos que Tymieniecka señala que la definición de ese *ec-stasis* de Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible* se comprende como un negativo verdadero, como un hueco transparente desde la corporalidad hacia el mundo del ser. En cualquier caso, el origen de esa transición no se fundamenta, a nuestro entender, en la comprensión progresiva y cambiante acerca del fenómeno del lenguaje y la expresión pero resulta más bien, un efecto de toda su transición ontológico-filosófica.

TYMIENIECKA, A.-T. *Merleau-Ponty and logos relation* en TYMIENIECKA, A. -T. (y otros). *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos, Book 1*, Dordrecht, Norwell, MA: Springer, 2005, p. 413.

<sup>540</sup>MERLEAU-PONTY, *Sur le faits divers*, S, pp. 390- 391.



por eso que afirma que en donde el hecho señala una situación, la novela construye un mundo total, y de paso evoca —o mejor, suscita— la virtualidad de todo aquello que de algún modo ha quedado en el tintero. Es decir, que si la novela expresa y se expande desde el interior hacia el exterior, entonces parece que la narración de un suceso viene a implosionar, en sentido contrario, los límites mismos del hecho que se han desvanecido ahora en la esfera pública. Asimismo, y sorprendentemente, en esa relación discontinua y desigual que mantienen ambos dominios, la novela será más intensamente verdadera que el suceso, dada su capacidad creativa total, es decir, gracias a su capacidad de omni-visión regida por la honestidad, más que por la verdad.<sup>541</sup>

Respecto a esta misma cuestión, es decir, de la distinción entre informar (el *fait divers* merleau-pontiano) y narrar, Benjamin sitúa el problema desde la perspectiva del agotamiento, y en cierta manera desde la desaparición del lenguaje en su expresión, por su realización en tanto que consumible al modo de Valéry:

*El mérito de la información pasa en cuanto deja de ser nueva. Ella sólo vive en ese momento. Debe entregarse a él y explicarse sin perder tiempo. Pero con el relato sucede otra cosa: él no se agota, sino que almacena la fuerza reunida en su interior y puede volver a desplegarla después de largo tiempo.*<sup>542</sup>

Narrar, pues, tiene que ver efectivamente con un espacio de silencio en el que se equilibran las fuerzas de lo dicho y de lo no dicho, es decir, de lo pensado, establecido o determinado y de aquello aún por pensar, todavía por establecer o determinar que, además, toma la forma moldeable de la capacidad, del arrojo que cada uno ponga en ello. Y es que el saber narrativo, apunta Benjamin, implica de algún modo esa capacidad depositaria y consignataria de ese conocimiento expansivo, que en nuestro autor tomará forma en lo olvidado, en lo indeterminado.

Pero es en esa reversibilidad o coincidencia consigo misma, en la omni-visión que es capaz de crear, en la transparencia de esa expresión-vivencia de su mundo de la que es sola fundadora, en donde la novela encuentra un filón de verdad que ni siquiera la realidad puede arrebatarse y que parece fascinar indirecta, pero intensamente a Merleau-Ponty.<sup>543</sup> Porque en esa omni-visión la literatura, mucho más que la filosofía —y véase aquí cómo persiste la relación literatura-ficción y la filosofía-no ficción—, es

---

<sup>541</sup> Nótese la cercanía y referencia indirecta, casi demasiado obvia e inmediata, con el binomio lingüístico.

<sup>542</sup> BENJAMIN, W. *Breves malabarismos artísticos, El arte de narrar* en *Cuadros de un pensamiento. Walter Benjamin*, Buenos Aires: Ed. Imago Mundi, 1992.

<sup>543</sup> Recordemos que esa reversibilidad constituye asimismo la fuente para el conocimiento y aceptación del otro y por extensión, de todo aquello que no es yo: *Gracias a su corporeidad, el yo y el otro no son cogitaciones encerradas en sí mismas, sino seres superados por un mundo en el que coexisten. La experiencia del otro es posible precisamente porque el cogito siempre se halla en situación. Ésta es histórica y social, por arrancar del fondo común de corporeidad del que emerge toda conciencia y desde el cual se puede acceder a la conciencia, también situada y encarnada, del otro, aunque nunca de una manera absoluta, porque entonces dejaría de ser otro.*

LÓPEZ SÁENZ, M. C. “Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros” en *Δαιμόνιον. Revista de Filosofía*, N° 44, 2008, p. 174. URL: <http://revistas.um.es/daimon/article/view/96541/92761> [Consulta: 25 enero 2015].

capaz de convocar la organicidad de las cosas mismas. Ella puede permitirse jugar con y en el mundo sensible sin rendir las cuentas, a las que sí se debe la filosofía.<sup>544</sup> Sin duda, esa característica total y autónoma se la ofrece el comodín que de algún modo le atribuye la clasificación canónica de los géneros, en la que queda cómodamente instalada bajo el paraguas de la ficción. Sin embargo, para Merleau-Ponty la literatura recibe ese flujo de autonomía y libertad por unos cauces distintos, en tanto que *il n'y a pas, dans un roman, des erreurs et des vérités, mais des vies pour lesquelles les erreurs sont les chemins de la vérité.*<sup>545</sup> Se trata de aquéllos en los que el hombre puede verter toda la experiencia y la pulsión de su propia vida, hibridándolos en el fenómeno mismo de la expresión y apartando en gran medida el azar de la verdad. Ello implica —o quizás, en dirección opuesta, promueve— que Merleau-Ponty busque preservar una suerte de virginidad en torno a la literatura, precisamente en el sentido de procurarle un espacio lo menos condicionado y limitador posible.<sup>546</sup> Como ocurre en el ámbito de lo político, Merleau-Ponty es partidario de una libertad total que permita, decíamos, la máxima expresión y el pleno desarrollo del individuo en ese oleaje que es su propia vida, cifrado ahora en forma de narración literaria.<sup>547</sup>

---

<sup>544</sup> (...) *Tandis que la littérature, l'art, l'exercice de la vie, se faisant avec les choses mêmes, le sensible même, les êtres mêmes peuvent, sauf à leurs limites extrêmes, avoir et donner l'illusion de demeurer dans l'habituel et dans la constitué, la philosophie, qui peint sans couleurs, en noir et blanc, comme les tailles douces, ne nous laisse pas ignorer l'étrangeté du monde, que les hommes affrontent aussi bien et mieux qu'elle, mais comme dans un demi-silence.*

MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 31.

<sup>545</sup> Precisamente en esa capacidad de superar lo verdadero, en esa libertad que respecto a la imagen de la filosofía —en el sentido deleuziano—, es decir, de aquello que se supone que debería ser, ha sabido explotar la literatura es donde Merleau-Ponty pone el acento en su *Éloge de la philosophie*. Es desde ese espejo que se refleja ahora una nueva imagen del pensamiento abierta a la fragilidad de lo posible y al balbuceo propio del lenguaje en el momento en que es llamado a dar cuenta de la emergencia de un sentido en (continuo) devenir. En el interesante artículo de Zaccarello, a propósito de aquello que Valéry pudo enseñar a nuestro autor, se destacan tres características principales: la organicidad de la literatura y en general del lenguaje, la equiparación filosófica-literaria en el aspecto de la necesaria y casi infinita revisión de lo escrito sobre sí mismo- como extensión, lo habíamos visto, de esa marca de honestidad y de compromiso inexcusable-y, por último, la emergencia de una entidad tan personal como impersonal y anónima de toda escritura.

MERLEAU-PONTY, *Faut-il brûler Kafka?*, P, pp. 69- 70.

ZACCARELLO, B. *Ce que la littérature peut apprendre à la philosophie en Valéry théoricien de la littérature selon Maurice Merleau-Ponty*, *Fabula / Les colloques*, Paul Valéry et l'idée de littérature, URL: <http://www.fabula.org/colloques/document1422.php>. [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>546</sup>El sentido de esa libertad literaria y su equiparación con la política son posibles porque ambas trayectorias provienen de un mismo origen: el de una comunidad basada en individuos libres cuyo único obstáculo empieza en el ejercicio de la libertad de los otros. Ver para ello:

LOW, D. *The Relevancy of Merleau-Ponty's Political Theory*, 2003, URL: <http://uwf.edu/dlow/mp-pol.htm> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 3- 4, 9.

<sup>547</sup>La revista *Action*, cercana ideológicamente al Partido Comunista Francés (PCF), lanzó en 1946 un sondeo entre los intelectuales de la época acerca de la llamada literatura negra y bajo el título *Faut-il brûler Kafka?*, que pretendía interrogar sobre la conveniencia de esa literatura contemporánea —se entiende, de aquel entonces y poniendo a Kafka por bandera—, cercana y alevosamente inmoral. Sondeo al que Merleau-Ponty respondió reivindicando el carácter netamente hiriente de todo arte y, por lo tanto, de toda literatura tensada entre las violentas —y de ahí lacerantes— fuerzas de lo interior y lo exterior. De hecho, la literatura, concretizaba, es capaz de devenir tan hiriente como saludable según sea la moralidad con la que se coteje, pero necesita de la máxima libertad para desarrollarse plenamente —y aquí se citan a los surrealistas como ejemplo. Algo que se acerca claramente a lo que Roger Caillois supo ver en *El Proceso de Kafka* como una crítica al dogmatismo comunista y/o de su burocratización respecto a la disputa entre Sartre y Merleau-Ponty. O también, Georges Bataille cuando tachó de *boutade* a la

No olvidemos, sin embargo, que por la misma razón, por esa creación de un mundo forzosamente individual, parcial, de una realidad tan infinita como poliédrica, la escritura, poco importa ya que sea literaria o filosófica, se torna de hecho un aporema, y, de algún modo, en su traslación al discurso una expresión necesariamente falsa, o al menos, ficticia.<sup>548</sup> La solución para superar esa presunta falsedad del discurso parecería situarse tanto en la aceptación de la ambigüedad característica del autor como en la reducción al ámbito ficcional —de algún modo al de la experiencia— del saber narrativo. Y efectivamente, ambas soluciones son aplicadas sin que ello obstaculice una huida hacia delante, un atajo en el que convergen finalmente las tres acepciones.

El saber narrativo es capaz por lo pronto de romper el *círculo del conocimiento y el de la realidad*, en tanto que —y particularmente nos dice Merleau-Ponty en el siglo XX, y de hecho en el XXI— resulta ser la meditación misma de esa órbita.<sup>549</sup> Buena

---

propuesta comunista de aplicar un auto de fe para con un autor que manifestó repetidamente el deseo de quemar toda su obra.

Es precisamente en la contemporaneidad que Merleau-Ponty sitúa la capacidad de la literatura para liberarse de todo yugo biempensante, clasista-moralista o constringente para resituarse en la precariedad de la existencia humana, y desde ello vindicar a favor de una revalorización intrínseca del individuo, de una concepción cuasi preciosista del instante a vivir. Pero además dichas reflexiones acerca del arte moderno en general propiciarán y embeberán, como señala De Saint-Aubert, no sólo la redacción de *Le visible et l'invisible* y, de algún modo, *L'Œil et l'Esprit*, sino también una conferencia inédita: *L'homme et l'objet* (1948 en el Pavillon Marsan de París), pronunciada delante de Boris Vian, Jacques Lacan o Jean Cocteau, entre otros.

Ver para ello: *Merleau-Ponty-Sartre: Les Lettres de rupture*, primera publicación en *Le Magazine littéraire*, 1994. Posteriores publicaciones en *Parcours deux (1951-1961)*, 2001 y en *Merleau-Ponty. Œuvres*, 2010.

Veremos un poco más adelante cómo se despliega esa libertad total que Merleau-Ponty reivindica para, entre otros dominios, el de la literatura. Esta misma reivindicación se encuentra también en:

MERLEAU-PONTY, *Sur l'érotisme*, S, pp. 385- 387, *Faut-il brûler Kafka?*, P, pp. 69- 71.

BATAILLE, G. *Faut-il brûler Kafka?* en *La littérature et le mal*, París: Gallimard, 1957, p. 194.

DE SAINT-AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, París: Vrin, 2004, pp. 211- 212.

<sup>548</sup>Borges afirma al respecto: *Arribo, ahora, al inefable centro de mi relato, empieza aquí, mi desesperación de escritor. Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? Los místicos, en análogo trance, prodigan los emblemas: para significar la divinidad un persa habla de un pájaro que de algún modo es todos los pájaros; Alanus de Insulis, de una esfera cuyo centro está en todas partes y las circunferencia en ninguna; Ezequiel, de un ángel de cuatro caras que a un tiempo se dirige al Oriente y al Occidente, al Norte y al Sur. (No en vano rememoro esas inconcebibles analogías; alguna relación tienen con el Aleph.) Quizá los dioses no me negarían el hallazgo de una imagen equivalente, pero este informe quedaría contaminado de literatura, de falsedad. Por lo demás, el problema central es irresoluble: La enumeración, si quiera parcial, de un conjunto infinito. En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia.*

BORGES, J., L. *El Aleph*. URL:

<http://www.ucm.es/data/cont/docs/119-2014-02-11-Borges.El%20Aleph76.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>549</sup>De hecho, la problematización de la literatura por sí misma, en un gesto *meta literario*, se inicia, según Barthes, a mediados del s. XIX debido de un lado, al considerable aumento demográfico —de unos 187 hasta los 265 millones en aproximadamente medio siglo en Europa—, a la sustitución de la industria textil por la metalúrgica con lo que se alcanza el capitalismo moderno —mecanización y maquinismo, concentración económica— y finalmente, por la división de la sociedad francesa en tres clases enemigas fruto de la Primavera de las Revoluciones (1848) y de la instauración de la segunda República (hasta 1852).

muestra de ello es, por ejemplo, la intertextualidad de cualquier texto literario, la capacidad de algún modo de conocer, absorber, cifrar y/o reinterpretar toda esa sapiencia literaria, filosófica, científica, cultural, etc., de antaño, y también de hoy que empapa la escritura. Esta postura ha exacerbado su gesto, además, hibridando en sí misma otra considerada hasta entonces más (presuntamente) filosófica que literaria: la de romper la discursividad del relato para plantearse no tanto la verdad, sino la credibilidad de la narración misma.<sup>550</sup> Un gesto que problematiza la propia condición literaria, incluyendo no sólo ese acervo cultural e intertextual que revela una lectura oblicua o interlineada. Se trata además de incluir la reflexividad de ese conocimiento narrativo que encarna hoy esa pregunta por la verdad, como cumplimiento profético de lo que afirmaba Merleau-Ponty respecto a la contemporaneidad literaria.<sup>551</sup>

---

Francia, por situarnos en un lugar emblemático para el desarrollo de los procesos literarios a los que Merleau-Ponty se refiere, es aún en esos momentos un país eminentemente agrícola —las tres cuartas partes de sus tierras son de cultivo— e históricamente cercano a l’Ancien Régime y azotada, además, por hambrunas periódicas. El ascenso pujante de la burguesía entre principios y hasta mediados del siglo, proceso aun más intenso en Francia respecto del resto de Europa —los burgueses arrebatan el poder a los nobles en 1830—, propicia un auge igualmente notable en la producción y consumo de literatura burguesa, que resulta en una suerte de salvoconducto para con el estatus de ciudadano, en gran parte vertido en el acceso al censo electoral como garantía de pertenencia al país y que empieza a encumbrar exponencialmente los privilegios de dicha clase, así como a la ciudad de París en una aureola de admiración perpetua. La pérdida de estatus por parte de la burguesía, de su posición privilegiada y su disolución en la creciente marea humana, hace brotar casi espontáneamente una suerte de *sentimientos existenciales unidos al hueco de todo objeto* (Droz) como el *sentido de lo insólito, la familiaridad, el asco, la complacencia, el uso y la destrucción*, y en ese hueco, en esa ausencia, es en donde surge una inédita preocupación por la forma, por la escritura, y en donde se *invierten las relaciones entre pensamiento y lenguaje*. En ese sentido, Foucault relata el cambio que se opera partir del XVIII en relación con ese interés súbito por la sintaxis, por el modo en que hablamos y decimos, en vez de por los límites del conocimiento, reflejo de esa conciencia profunda de un lenguaje que nos habita mucho antes de abrir la boca.

La cita de Merleau-Ponty entera reza: (...) *une philosophie de l’histoire qui n’est pas un roman historique ne rompt pas le cercle du savoir et de la réalité, et qu’elle est plutôt la méditation de ce cercle.*

BARTHES, R. *El grado cero de la escritura*, Madrid: Siglo XXI, 1973, pp. 13, 64.

DROZ, J. *Europa: Restauración y revolución*, Madrid: Siglo XXI, 1993, pp. 31- 50.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París: Gallimard, 1966, p. 311.

MERLEAU-PONTY, AD, p. 435, *Faut-il brûler Kafka ?*, P, pp. 69- 71.

<sup>550</sup>Desde el Tristram Shandy, pasando por *Jacques le fataliste* o, en versiones más contemporáneas, autores como John Barth, Margaret Drabble o Kurt Vonnegut, han puesto en práctica una ruptura del marco narrativo con voces que interrumpen el discurso para preguntarse acerca la veracidad, la credibilidad o cualquier otro criterio de rigor del relato. Voces que vienen a manifestar también la dificultad de mantener una continuidad discursiva o de la simple descripción de un suceso, y que en nuestro texto, por ejemplo, toman forma en las citas o notas a pie de página con las que se entrecruza continuamente el texto matriz.

LODGE, D. *L’Art de la fiction*, París: Éd. Payot & Rivages, 1996, pp. 271- 276.

<sup>551</sup>O’Brien describe con maestría el problema de la verdad en la ficción: *Cuatro soldados van por un sendero. Aparece una granada volando. Uno de ellos se lanza sobre la granada y “absorbe” la explosión, y salva a sus compañeros. ¿Es auténtica? La respuesta es importante. Te sentirás engañado si nunca hubiese ocurrido, sin la base de la realidad no es más que mera propaganda, Hollywood puro, falsa en el sentido en que todas esas historias son falsas, sin embargo, aun cuando hubiese ocurrido —y tal vez ocurrió, todo es posible—, incluso entonces sabes que no puede ser auténtica, porque una auténtica historia de guerra no depende de ese tipo de verdad. Que haya ocurrido punto por punto es irrelevante. Una cosa puede ocurrir y ser pura mentira, o puede no ocurrir y ser más verdadera que la verdad. Por ejemplo: Cuatro hombres van por un sendero. Aparece una granada volando. Uno de ellos se lanza sobre la granada y “absorbe” la explosión, pero es una granada muy fuerte y todos mueren. Antes de morir, sin embargo, uno de los soldados dice: “¿Porqué lo hiciste?”, y el que saltó dice: “Es la historia de mi*

Por otro lado, y en esta misma tesitura, el literato o novelista es, según Merleau-Ponty, aquel que ayer, hoy o mañana es capaz de convocar la universalidad del hombre y hacerla vivir en otro para de algún modo aunarse con él y solicitar su presencia.<sup>552</sup> Es por eso que esa universalidad de la experiencia literaria, artística o filosófica se traduce en el fenómeno de la transparencia o el de la auto evidencia: *un artiste, un philosophe doivent non seulement créer et exprimer une idée, mais encore réveiller les expériences qui l'enracineront dans les autres consciences. Si l'œuvre est réussie, elle a le pouvoir étrange de s'enseigner elle même.*<sup>553</sup> Pero, ¿en qué sentido podrá enseñarse a sí misma? ¿En qué consiste esa capacidad especular? ¿Qué significa ese derramamiento en los otros de lo expresado por uno mismo, en última instancia?

---

*vida, hombre”, y el otro trata de sonreír, pero está muerto./ Ésa es una historia auténtica que nunca ocurrió.*

O del sentido: *A menudo, una auténtica historia de guerra ni siquiera tiene sentido, o no se lo encuentras hasta veinte años después, mientras duermes, y te despiertas y sacudes a tu esposa y empiezas a contarle la historia; pero resulta que cuando llegas al final has vuelto a olvidar su sentido.*

Una proposición como la suya extingue la asociación directa entre literatura y ficción ofreciendo una perspectiva escorzada y abierta a distintas variaciones, un proceso de algún modo, intuido ya por Merleau-Ponty: *Le roman est plus vrai, parce qu'il donne une totalité et qu'avec des détails tous vrais on peut faire un mensonge. Le fait divers est plus vrai parce qu'il blesse et qu'il n'est pas beau. Ils ne se rejoignent que chez les plus grands, qui trouvent, comme on l'a dit, la «poésie du vrai».*

MARIE, D. *Expérience quotidienne et expérience esthétique chez Heidegger et Merleau-Ponty*, Paris, Budapest, Torino: L'Harmattan, 2002, pp. 190-191.

MERLEAU-PONTY, *Sur le faits divers*, S, p. 391.

O'BRIEN, T. *Las cosas que llevaban los hombres que lucharon*. Barcelona: Anagrama, 2011, pp. 98- 99.

<sup>552</sup>*Le romancier tient à son lecteur, et tout homme à tout homme, un langage d'initiés au monde, à l'univers de possibles que détient un corps humain, une vie humaine. (S)*

En una acepción mucho más politizada del autor llamado a controlar la producción y distribución de su obra, Walter Benjamin señalará, sin embargo, la radical importancia que reviste ese contacto que brota entre autor y lector. Se trata en su caso de controlar o socializar los medios de producción intelectual, con el objetivo de optimizar ese contacto universal y fundacional entre ellos, para de algún modo allanar el camino hacia su completa desaparición. Es decir, se trata de reintegrar al lector no en tanto que espectador complaciente, sino como colaborador —en su caso a la causa proletaria— del autor en base a esa universalidad que este último se supone que sabe suscitar.

BENJAMIN, W. *El autor como productor*, Trad. B. Echeverría. URL: <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/EI%20autor%20como%20productor.pdf> [Consulta: 25 enero 2015]. pp. 1-21.

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p. 95, *L'expérience d'autrui*, SORB.

<sup>553</sup>*(...) le remède à la «Sinnentleerung» (recordemos el origen husserliano de Sinnentleerung como vaciado de sentido, de un olvido de los orígenes) sera souvent dans un retour aux origines prises dans leur plein sens —(de là, une) sorte d'éternité existentielle des grandes œuvres...(IP).* Una condición de vacío e universalidad que nutre las grandes obras y constituye a los clásicos: *Il y en a d'autres qu'au contraire elle maintient en activité, non qu'il y ait entre elles une «réalité» invariable quelque miraculeuse adéquation ou correspondance, – cette vérité ponctuelle ou décharnée n'est ni suffisante ni même nécessaire pour qu'une doctrine soit grande, – mais parce qu'elles restent parlantes au-delà des énoncés, des propositions, intermédiaires obligés si l'on veut aller plus loin. Ce sont là les classiques. On les reconnaît à ceci que personne ne les prend à la lettre, et que pourtant les faits nouveaux ne sont jamais absolument hors de leur compétence, qu'ils tirent d'eux de nouveaux échos, qu'ils révèlent en eux de nouveaux reliefs (S).*

MERLEAU-PONTY, *Le doute de Cézanne*, SNS, p. 33, *L'institution La passivité, notes de cours du Collège de France*, Paris: Belin, 2003, p. 98, *Préface*, S, pp.16- 17.

Sin duda, es lícito pensar inmediatamente en esa imagen de la *chair* como figura de elementalidad, que nos recorre a todos y en virtud de la cual el hombre podría convocar esa universalidad corporal con ligera facilidad.<sup>554</sup> En ese sentido nos encontramos de nuevo aquí *la restitución, la fijación, la comunicación de esa dimensión originaria como vocación común que Merleau-Ponty asigna al discurso filosófico, la palabra poética o la operación artística.*<sup>555</sup> Lugar de donde puede recogerse una parte de verdad o racionalidad de la que Merleau-Ponty, y con la que de algún modo coincide —otra vez— la idea deleuziana concerniente a esa capacidad total de la literatura. Idea por la que, paradójicamente, puede hacer brotar un acontecimiento múltiple, heterogéneo, y sin embargo total. Se trata en este caso también de la producción de lo universal a través de la narración, en lo que se perfila como una versión de la clásica imagen en la que el filósofo busca la unidad en lo múltiple.

Sin embargo, el saber narrativo en tanto que meditación del *círculo del saber y de la realidad*, contiene para Merleau-Ponty otro aspecto de naturaleza más intrincada y paradójica.<sup>556</sup> Dicha problematicidad radica en el hecho de que la expresión resulta ser,

---

<sup>554</sup> La ficción encuentra en Foucault una acepción parecida, a saber, como revelador de esa experiencia liminar y —literalmente— original, aunque no como *chair*, sino más bien como apropiación personal y única del lenguaje. Como una encarnación de la palabra en uno, y así como gesto o instante naciente de la escritura. De nuevo, la distancia entre Merleau-Ponty y Foucault es más corta de lo que parece, siendo por supuesto absolutamente tangible y concretamente atribuible a la cuestión del sujeto. Sin embargo, ese instante de origen mítico al que se refiere Foucault coincide con esa experiencia merleau-pontiana total y única que el artista, sea literato o no, arriba a alcanzar.

*Le langage de la fiction s'insère dans un langage déjà dit, dans un murmure qui n'a jamais débuté. La virginité du regard, la marche attentive qui soulève des mots à la mesure des choses découvertes et contournées, ne lui importe pas; mais plutôt l'usure et l'éloignement, la pâleur de ce qui a déjà été prononcé. (...) il y a bien pourtant en ce langage de fiction un instant d'origine pure: c'est celui de l'écriture, le moment des mots eux-mêmes, de l'encre à peine sèche, le moment où s'esquisse ce qui par définition et dans son être plus matériel ne peut être que trace signe, dans une distance, vers l'antérieur de l'ultérieur.*

Algo de hecho bastante cercano a lo que afirma Handke acerca de la narrativa o la literatura, como aquello que permite *descubrir los lugares no ocupados todavía por el sentido*. En el sentido que la ficción alcanza ese momento inaugural o primigenio del sentido desde la presencia y como una forma de *ocupación* del significado. Es decir, que el escritor ocupa física y metafóricamente un espacio de sentido encarnándose en él y desarrollando su forma personal, del mismo modo que cada persona resulta una manera específica de ser o habitar un cuerpo.

*L'homme n'est animalité (au sens de mécanisme) + raison. Et c'est pourquoi on s'occupe de son corps: avant d'être raison l'humanité est une autre corporéité. Il s'agit de saisir l'humanité d'abord comme (une) manière d'être corps.*(NAT)

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, I, 1954-1969, Paris: Gallimard, 2001, p. 282.

HANDKE, P. *Historia del lápiz, materiales sobre el presente*, Barcelona: Edicions 62, 1991, p. 47.

MERLEAU-PONTY, NAT, p. 269.

DE SAINT-AUBERT, E. *Être et chair, Du corps au désir: L'habilitation ontologique de la chair*, Paris: Vrin, 2013, p. 17.

<sup>555</sup> ESCRIBANO, X. *Sujeto encarnado y expresión creadora, aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Cabrlis: Prohom edicions, 2004, p. 285.

<sup>556</sup> Esta reflexividad de la literatura, de la comprensión y problematización de sus poderes, cuyo único *a priori* es el lenguaje, círculo o red de saber sobre sí misma, ha sido igualmente puesta de relieve por Foucault: *Peut-être pourrait-on dire qu'aujourd'hui (depuis Robbe-Grillet, et c'est qui le rend unique) la littérature, qui n'existait déjà plus comme rhétorique, disparaît comme bibliothèque. Elle se constitue en réseau- en un réseau où ne peuvent plus jouer la vérité de la parole ni la série de l'histoire, où le seul a priori c'est le langage. Ce qui me paraît important dans Tel quel, —y aquí Foucault cita a J. F. Faye— c'est que l'existence de la littérature comme réseau ne cesse de s'y éclairer davantage, depuis le moment liminaire où on y disait déjà: «Ce qu'il faut aujourd'hui, c'est que l'écriture n'est plus concevable sans une claire prévision de ses pouvoirs, un sang froid à la mesure du chaos où elle s'éveille, une*

asimismo, la restitución de ese encuentro del *sujeto pre-conceptual del sujeto y el mundo*.<sup>557</sup> Porque si bien el cuerpo se constituye como medida universal, sistema de referencia inter-humano y como eje posibilitador de toda experiencia, entonces el mundo con sus objetos resulta, por su parte, todo un sistema de experiencias en su presencia insoslayable que se convoca igualmente en la expresión narrativa.<sup>558</sup> Semejante evidencia además —y nos referimos en concreto a la de la apariencia enigmática de todo objeto—, es la que Merleau-Ponty encuentra en el sentido de una novela, que no es directamente perceptible sino que se presenta en primera instancia *comme une déformation cohérente imposée au visible*.<sup>559</sup> Es decir, que de algún modo, nuestro autor remite la expresión a esa coherencia de lo visible y la fundamenta en la universalidad del cuerpo pero no acepta, sin embargo, hacer uso de un saber mítico y originario. Se remite entonces a la distinción *parole parlée/parole parlante* en su cariz más pragmático, para validar de algún modo el uso de esa universalidad de la *chair* como sujeto pre-conceptual del sujeto y del mundo, sin por ello presuponerlo de manera categórica.<sup>560</sup> Ese desdoblamiento sirve pues para incorporar en ese lenguaje operante las variaciones que imponen mi existencia personal en las que la visión juega ya un rol

---

*détermination qui mettra la poésie à la plus haute place de l'esprit. Tout le reste ne sera pas littérature*». Por ejemplo Duras: *L'écriture de la littérature, c'est celle qui pose un problème à chaque livre, à chaque écrivain, à chacun des livres de chaque écrivain. Et sans la quelle il n'y a pas d'écrivain, pas de livre, rien. Et de là, il semble qu'on puisse se dire aussi, que de ce fait-là, il n'y a peut-être plus rien.*

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, I, 1954-1969, Paris: Gallimard, 2001, p. 280.

DURAS, M. *Écrire*, Paris: Gallimard, 1993, p. 82.

<sup>557</sup>ESCRIBANO, X. *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Cabrils, Prohom edicions, 2004, p. 284.

<sup>558</sup>*La chose m'apparaît dans certaines perspectives; le perspectivisme de notre perception n'est pas exprimable par un rapport objectif entre grandeurs; il n'est pas comparable au schéma que la géométrie m'en donne. En effet, dans la perception, mon corps joue le rôle de mesurant absolu, mais ce n'est pas encore mesurer, c'est rendre possibles toutes les mesures, la distance n'est donc pas une grandeur objective; c'est le degré de précision de la prise de mon regard sur la chose. En un sens, moins que les classiques, nous affirmons que d'emblée, à travers elle, nous allons à la chose et en un autre sens nous l'affirmons plus parce qu'elle est insurmontable.*

MERLEAU-PONTY, *L'expérience d'autrui*, SORB, p. 437.

<sup>559</sup>*Le sens du roman n'est d'abord perceptible, lui aussi, que comme une déformation cohérent imposée au visible. (S). Le monde n'a de signification que parce qu'il a une direction; toute localisation des objets dans le monde présuppose ma localité; en un sens l'objet de la perception ne cesse pas de nous parler de l'homme, il est expressif de nous comme sujet incarné. L'objet est déjà en face de nous comme un autre, il nous aide par là à comprendre comment il peut y avoir perception d'autrui. De plus, nous sommes non seulement un corps sensoriel, mais encore un corps porteur de techniques, de styles, de conduites auxquels il correspond toute une couche supérieure d'objets: objets culturels que les modalités de notre style corporel affectent d'une certaine physionomie. La notion d'objet culturel, presque pas considérée dans les théories classiques de la perception, prend aujourd'hui une importance extrême.*

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p. 98, *L'expérience d'autrui*, SORB, p. 438.

<sup>560</sup>(...) *mais qu'au contraire, à considérer la parole parlante, l'assomption comme naturelle des conventions de la langue par celui qui vit en elle, l'enroulement en lui du visible et du vécu sur le langage, du langage sur le visible et le vécu, les échanges entre les articulations de son paysage muet et celles de sa parole, enfin ce langage opérant qui n'a pas besoin d'être traduit en significations et en pensées, ce langage-chose qui vaut comme arme, comme action, comme offense et comme séduction, parce qu'il fait affleurer tous les rapports profonds du vécu où il s'est formé, et qui est celui de la vie et de l'action, mais aussi celui de la littérature et de la poésie, alors ce logos est un thème absolument universel, il est le thème de la philosophie.* (El tramo siguiente de la cita ya ha sido utilizada anteriormente)

*Elle-même est langage, repose sur le langage; mais cela ne la disqualifie ni pour parler du langage, ni pour parler du pré-langage et du monde muet qui les double: au contraire, elle est langage opérant, ce langage-là qui ne peut se savoir que du dedans, par la pratique, est ouvert sur les choses, appelé par les voix du silence, et continue un essai d'articulation qui est l'Être de tout être.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 165-166.

importante. Se escribe, pues, desde esa incorporación y re-creación de lo visto en tanto que experiencia de lo vivido, visibilizando esos invisibles que conforman mi experiencia (*vécu*) y recreándolos a través de la expresión. Así, se escribe, se lee y se comprende desde la recreación o re-visión de algo invisible para darle de hecho una nueva visibilidad, como modo de recorrer ese espacio que le es propio a la escritura, poco importa ya si es filosófica, literaria o poética.

El sentido de la obra literaria, poética o filosófica se construirá de esa manera en la mediación de lo invisible, del ver y del dar a ver en esa unidad indiscernible con la expresión en la que brota dehiscente y conjuntamente una suerte de racionalidad o sentido que informa lo real, suscitándole, de algún modo, una nueva dimensión, que no tanto una transformación del mismo.<sup>561</sup> De modo que ni el estilo, ni mucho menos *la concepción preexistente a la obra* sino que se realiza en y con ella, construyéndola coétaneamente.<sup>562</sup> Ahora bien, la concepción merleau-pontiana, a propósito de las capacidades informativas de la narración respecto a la realidad, es ya lo suficiente avezada para no dejarse arrastrar por el entusiasmo de sus presuntas o idealizadas competencias. Para el filósofo, la narración adhiere al mundo una pátina de sentido y significado que sin duda ése no necesita, pero que sin embargo provee al hombre de un instante de trascendencia, de un fulgor en el que es capaz de imbricarse con este.<sup>563</sup> Es

---

<sup>561</sup>Se trata de una reflexión cercana a lo que expresa Morey: *Existen determinadas formas de habla con las que se hace patente que lo que existe sólo existe porque queda dicho, y que sin embargo no pertenecen a la literatura sino que forman parte de nuestra vida más común y, a menudo, a la parte más aburrida de ella. Me refiero a lo que los filósofos analíticos-anglosajones denominaron «performativo». Suele decirse que, a diferencia de las expresiones constatativas (las que hacen constar algo que puede ser verdadero o falso), las expresiones performativas son aquellas que, más allá de lo verdadero y lo falso, hacen algo a la vez que lo dicen y con sólo decirlo. Cuando alguien con autoridad para ello dice «Se abre la sesión» comienza a existir algo, la sesión, que sólo existe en virtud de lo dicho. Y eso que la frase hace que conste es además algo que, como tal, no se deja ver. Porque se trata de una relación entre el hablar y el ver muy diferente de la que se establece cuando se dice «Esto es una mesa». En el extremo, idealmente, en el interior de ese espacio que media entre el «Se abre la sesión» y el «Se levanta la sesión», todo cuanto puede verse allí pertenece al lenguaje y sólo al lenguaje. Y será así en la medida en que todo transcurra conforme a lo previsto. Dicho a la viceversa, lo único que realmente podrá verse allí es lo que se cuele a través de los poros, de las fracturas del lenguaje. Si podemos ver algo, si nos fijamos en algo será porque nos hemos distraído de la sesión, porque nos hemos ausentado en una interrupción del curso del lenguaje, bien porque nos hayamos perdido, bien porque lo que venía diciéndose resultaba demasiado predecible.*

MOREY, M. *Ver no es hablar. Cinco apuntes para una reflexión, con una posdata*, Minerva, Revista del Círculo de Bellas Artes, Madrid, Nº 12, 2009. URL: <http://www.revistaminerva.com/articulo.php?id=350> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>562</sup>MERLEAU-PONTY, *Le doute de Cézanne*, SNS, p. 32.

<sup>563</sup>La influencia de Fritz Mauthner sobre la idea de la incapacidad del lenguaje por expresar la vida y por lo tanto como medio cognoscitivo hace acto de presencia en el texto de Borges acerca de lo literario. Una intuición que se revela asimismo muy merleau-pontiana:

*Ni aquella tarde ni la otra murió el ilustre Giambattista Marino, que las bocas unánimes de la Fama (para usar una imagen que le fue cara) proclamaron el nuevo Homero y el nuevo Dante, pero el hecho inmóvil y silencioso que entonces ocurrió fue en verdad el último de su vida. Colmado de años y gloria, el hombre se moría en un vasto lecho español de columnas labradas. Nada cuesta imaginar a unos pasos un sereno balcón que mira al poniente y, más abajo, mármoles y laureles y un jardín que duplica sus graderías en un agua rectangular. Una mujer ha puesto en una copa una rosa amarilla; el hombre murmura los versos inevitables que a él mismo, para hablar con sinceridad, ya lo hastían un poco:*

*Púrpura del jardín, pompa del prado,  
Gema de primavera, ojo de abril...*



decir, que la escritura no debe —porque de hecho no puede— expresar o saturar la vida, sino más bien dar fe de ella misma, de modo que la *expression ne peut alors pas être la traduction d'une pensée déjà claire*, sino su realización compositiva que permita cierta liberación de esa misma existencia.<sup>564</sup>

Se consolida así esa nueva concepción ontológica y sobre todo epistemológica en la que la verdad no corresponde ya a la ajustada literalidad de los hechos, sino que atiende a una capacidad abarcadora y a esa condición elemental que, como en la *chair*, atraviesa por ejemplo la novela, fructificando hacia un discurso indirecto pero sincero.<sup>565</sup> Todo ello sin renunciar radicalmente a la materialidad del dato como fuerza impenitente de lo real aunque sin esa ulterior división entre lo filosófico y lo literario que aparecía previamente. De modo que *qu'il n'y a pas de rivalité entre le vrai et la fiction, entre la solitude et l'amour, entre vivre et écrire*.<sup>566</sup> La síntesis de ambos, de creación y verdad finalmente, como una *poesía de lo verdadero* o, de hecho, como una estética elemental, queda reservada a los más grandes y constituye garantía de una obra plena, evidente, universal.<sup>567</sup>

---

*Entonces ocurrió la revelación. Marino "vio" la rosa, como Adán pudo verla en el Paraíso, y sintió que ella estaba en su eternidad y no en sus palabras, y que podemos mencionar o aludir pero no expresar, y que los altos y soberbios volúmenes que formaban en un ángulo de la sala una penumbra de oro no eran (como su vanidad soñó) un espejo del mundo, sino una cosa más agregada al mundo. Esta iluminación alcanzó Marino en la víspera de su muerte, y Homero y Dante acaso la alcanzaron también.*

BORGES, J. L. "Una rosa amarilla" en *Nueva antología personal*, México D. F.: Siglo XXI editores S. A., 1983, p. 58.

<sup>564</sup> Expresión que también Gilles Deleuze utiliza para referirse a otro elemento de conjunción entre la filosofía y la literatura. La cita entera de nuestro autor reza: *L'expression ne peut alors pas être la traduction d'une pensée déjà claire, puisque les pensées claires sont celles qui ont déjà été dites en nous-mêmes ou par les autres. La «conception» ne peut pas précéder l'«exécution».*

DELEUZE, G. en *L comme Littérature, L'abécédaire de Gilles Deleuze* con Claire Parnet. Realización de Pierre-André Boutang, Paris: Editions Montparnasse, 1996.

MERLEAU-PONTY, *Le doute de Cézanne*, SNS, p. 32.

<sup>565</sup> KRISTENSEN, S. *Figures of silence the intrigues of desire in Merleau-Ponty and Lyotard*, URL: [https://www.academia.edu/3155991/Figures\\_of\\_silence\\_The\\_intrigues\\_of\\_desire\\_in\\_Merleau-Ponty\\_and\\_Lyotard](https://www.academia.edu/3155991/Figures_of_silence_The_intrigues_of_desire_in_Merleau-Ponty_and_Lyotard) [Consulta: 25 enero 2015], pp. 7- 8.

<sup>566</sup> La cita entera: *Quand il aura renoncé —nuestro autor se refiere a Stendhal— à concerner ses entreprises amoureuses et littéraires, quand il aura ouvert sa vie et ses écrits à la rêverie contre laquelle il se défendait d'abord, il apparaîtra soudain capable d'improviser, de convaincre, de réaliser, il s'apercevra qu'il n'y a pas de rivalité entre le vrai et la fiction, entre la solitude et l'amour, entre vivre et écrire, il fera de la première personne, de l'ego qui se glisse dans tous les personnages et se prête à eux, le moyen d'un art entièrement neuf.*

MERLEAU-PONTY, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, RC, pp. 28- 29.

<sup>567</sup> Quignard atribuye igualmente esa capacidad total y transparente a la buena literatura, es decir, a aquella que es capaz de atravesar todo obstáculo para inmiscuirse por una vía tan etérea como directa en el ámbito, digamos, personal, y entrar en una suerte de vibración conjunta con el lector. *Les livres quand ils sont beaux font tomber non seulement les défenses de l'âme mais toutes les fortifications de la pensée qui se voit prise de court soudain.* (Quignard) Repetimos aquí una cita que hemos usado anteriormente: *Le roman est plus vrai, parce qu'il donne une totalité et qu'avec des détails tous vrais on peut faire un mensonge. Le fait divers est plus vrai parce qu'il blesse et qu'il n'est pas beau. Ils ne se rejoignent que chez les plus grands, qui trouvent, comme on l'a dit, la «poésie du vrai»* (Merleau-Ponty).

QUIGNARD, P. *Vie secrète*, Paris: Gallimard, 1997, p. 47.

MERLEAU-PONTY, *Sur le faits divers*, S, p. 391.

En cualquier caso, la filosofía tiene en la narración una de sus vías de encauzamiento que, como recalca Merleau-Ponty explícitamente en *Éloge de la philosophie*, no es ni la única, ni quizás la más importante, dada esa preeminencia de la voz, y puesto que de algún modo también lo absoluto debe defenderse en cada acontecimiento.<sup>568</sup> Sin embargo, la escritura filosófica, el ensayo, se constituye hoy y aquí como el derrotero, si no principal, al menos mayor en esa senda que es su expresión, lo que añade unos cuantos problemas a su naturaleza ya de por sí enmarañada. Veamos brevemente algunos de sus aspectos más relevantes.

### **La escritura de la experiencia o la experiencia de la escritura**

En el ser merleau-pontiano, como ocurre en su decir, la entrada del afuera en su constitución —sea éste proveniente de la relación intersubjetiva con otro individuo o de un pedazo de mundo indistintamente— provoca un resquebrajamiento de su esencia, suscita una suerte de transformación que, no obstante, no es temporalmente posterior sino intrínseca y coetánea. Es decir, que por esa inherencia del propio cuerpo al mundo y al otro, el ser merleau-pontiano pierde o transforma, lo hemos visto anteriormente, su carácter esencial para posicionarse en una dimensión prácticamente testimonial. Esto es, el ser se concibe, de algún modo, como espectador de esa natural emanación de las cosas, de la naturaleza, de la percepción, etc. Todo ello confiere al hombre merleau-pontiano una disposición natural entrecruzada en los límites de la expectación testimonial y una capacidad ilimitada de acción o creación en el cerco de la experiencia, que remite claramente a su concepción de la libertad.

Sin duda la experiencia no es una, sino la pieza clave en la comprensión merleau-pontiana del sentido del mundo, en tanto que constituye el cristal a través del cual el hombre comprende y se confunde con él. Experiencia que de algún modo queda manifiesta en esa postrera expresión por la que el hombre conjuga ser y decir en su voluntad de recoger el testimonio silencioso del mundo.<sup>569</sup> La expresión de dicha experiencia es, por lo tanto y en gran medida, una voz anafórica del fenómeno según los parámetros de la esquematización de la *chair*, es decir, de la vivencia a través de la corporeidad del hombre, de *l'être-au-monde*.<sup>570</sup> Una experiencia profunda e íntimamente unida al fenómeno que finalmente se integra en el ser mismo del hombre,

---

<sup>568</sup>MERLEAU-PONTY, *EP*, p. 48.

<sup>569</sup>BARBARAS, R. *Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 1997, p. 56.

<sup>570</sup>Bien que en el terreno específicamente pictórico, Leconte identifica claramente esta identificación del cuerpo y la obra que Merleau-Ponty descubrió en Cézanne y su manera de vivir los colores. LECONTE, P. *La perception, Cézanne chez Merleau-Ponty*, CRPD Midi- Pyrénées, Ellipses 2000, pp. 7-10.

una experiencia que, sin duda, es tan verdadera como —de hecho— falsa, en el sentido de que resulta tan personal como universal y que remite o se refleja, como acabamos de ver, en el problema del saber narrativo. Una experiencia en la que sin embargo permanecen algunos vestigios de ese anhelo pretérito por conocer la percepción pura mediante el reflejo que ésta proyecta sobre nosotros, que se aplicará ahora a todo discurso, a toda narración de cualquier experiencia. De modo que *l'analyse ne trouve dans l'objet que ce que nous y avons mis*, dirá.<sup>571</sup> Se trata pues de una verdadera *mise en abyme* por la que la obra, aquí heterónimo de la expresión, no refleja en absoluto al autor, sino que en ella se manifiesta teniendo lugar a perpetuidad esa reflexividad del hombre-autor con su mundo.<sup>572</sup>

---

<sup>571</sup> MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p. 97.

<sup>572</sup> En ese sentido, Merleau-Ponty se encuentra orgullosamente instalado en la ambigüedad y/o la indecisión entre (otras) dos posiciones que Strawson describe en una forma muy contemporánea, amén de (un tanto incomprensiblemente) popular. Se trata de la conceptualización de la vida en términos de estructuración narrativa, de la que emana una lectura diacrónica de la misma según la cual uno se representa a sí mismo como algo que fue en el pasado y que será en el futuro, o al menos es hoy en el presente, esto es, como el natural resultado de esa historización. La tendencia opuesta, la episódica, corresponde obviamente a una configuración disyuntiva o irregular del vivir con la que Strawson se identifica, a pesar de la incomprensión y marginalización que supone la popular idea de la narratividad de toda existencia.

De hecho, el planteamiento, pobre y un tanto superficial a nuestro parecer, resulta ser una simple variante, aunque bajo otros vocablos, del problema de la racionalidad retrospectiva o de la mismidad continuista del Eterno retorno, y que enlaza por lo tanto con Nietzsche hacia Foucault, pasando por Klossowski, aplicado ahora al ámbito de la experiencia humana.

Klossowski, en ese sentido, rompe con la idea de un cuerpo como relato continuista de sí mismo, reduciéndolo a la necesidad de un *soporte material* sobre el cual establecer discurso, en el que puedan circular los flujos y reflujos que constituyen el pensamiento y, por lo tanto, a nosotros mismos. Como señala Fernández, Klossowski, en concordancia con Merleau-Ponty, trata de *denunciar esa expropiación del cuerpo a través de la mirada del otro*, de la ciencia mayormente en el caso de nuestro autor, *de configurar los espacios desde donde aferrarse a la existencia*, presente en esa experiencia liminar y universal de la *chair* para el filósofo, *y no tan sólo a su ficción, a las formas aprendidas, a los discursos de poder y sus lugares comunes. Sin embargo, ese espacio imposible ha de romper con la mismidad que nos conforma, con nuestro propio yo, con todas las identidades, tal y como sugiriera la teoría del eterno retorno en Nietzsche*. Este último aspecto es en el que se emborrona la teoría merleau-pontiana en el sentido de que, como apuntábamos, no define una postura concreta al respecto. Su solución pasa por aceptar y trabajar en la ambigüedad de un cuerpo que es tan personal como anónimo, en una identidad basada en el uno mismo como susceptible de hacer entrar en ella misma la presencia del mundo y la de los otros.

*Ainsi en chacun, apparemment par-devers soi, se meut une intensité dont le flux et reflux forment les fluctuations signifiantes ou insignifiantes de la pensée qui n'est en fait jamais à personne, sans commencement ni fin. Mais si contrairement à cet élément ondoyant chacun de nous forme un ensemble clos et apparemment délimité, c'est en vertu de ces traces de fluctuations signifiantes: soit un système de signes que je nommerai ici le code des signes quotidiens. Où commencent, où s'arrêtent nos propres fluctuations pour que ces signes nous permettent de signifier, de nous parler à nous-mêmes tant qu'à autrui, nous n'en savons rien, si ce n'est que dans ce code un signe répond toujours au degré d'intensité tantôt le plus élevé, tantôt le plus bas: soit le moi, le je, sujet de toutes nos propositions. C'est grâce à ce signe qui n'est pourtant rien qu'une trace de fluctuation toujours variable, [...] qu'une pensée en tant que telle nous advient — alors même que nous ne savons pas toujours au juste si ce ne sont pas les autres qui pensent et continuent à penser en nous: mais qu'est-ce qu'autrui qui forme le dehors à l'égard de ce dedans que nous croyons être? (Nietzsche et le cercle vicieux)*

FERNÁNDEZ GONZALO, J. Pierre Klossowski: *La pornografía del pensamiento*, URL: [http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a\\_45.html#aut](http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_45.html#aut) [Consulta: 25 enero 2015].

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris: Mercure de France, 1969, p. 99.

STRAWSON, G. *Against narrativity*, Ratio (new series) XVII, 2004, pp. 430- 432, 449.

Volvamos a retomar la idea de Benjamin según la cual la *mitad del arte de narrar radica precisamente en referir una historia libre de explicaciones*, para señalar, lo que nos parece, una de las claves del pensamiento del segundo Merleau-Ponty.<sup>573</sup> Frente al valor crematístico de la información, decíamos anteriormente, la narración contiene en su seno una capacidad germinativa intempestiva y, en ese sentido, universal. En el breve relato del gran Herodoto, en el que el rey egipcio Psamenito, habiendo sido vencido por el persa Cambises, es obligado a presenciar la entrada triunfal de sus enemigos con sus hijos ahora esclavos (y que, ante tal panorama, sus lágrimas brotarán solamente al ver desfilar a su antiguo sirviente sin que la historia nos revele finalmente el por qué), Benjamin encontrará el sustento de la narración en la aridez y la reserva del relato, que posibilita que la *historia aún esté en condiciones de provocar sorpresa y reflexión*, planteándose así la cuestión de si se puede o se debe narrar exclusivamente con la palabra, o de si dicha capacidad puede extenderse al vacío, al silencio.

Tal vez la sinuosa forma que tiene el texto al expresar algo, saturando en mayor o menor medida ese mismo acto designativo e independientemente de la naturaleza del mismo, perfila *per se* su propio dominio en el que aquello afirmado comparte una frontera con lo no-afirmado y en la que queda por ello señalado uno y otro lado de ese contorno divisorio. Siendo aquí suficientemente prescindibles sus diferencias, decir o escribir algo significa así renunciar a la indefinición neutra del silencio para constituirlo en forma indirecta y expresar lo absoluto.<sup>574</sup> Pero más allá de esta idea gestáltica que sedujo especialmente al primer Merleau-Ponty, las palabras contienen —o mejor, mantienen— una suerte de silencio esencial que, para bien o para mal, sólo la lectura, la voz o el pensamiento son capaces de despertar. Ese carácter positivo y afirmativo suyo por el que podrá tejer una dialéctica entre el hombre y el

---

<sup>573</sup> *Es que la mitad del arte de narrar radica, precisamente, en referir una historia libre de explicaciones.* Aspecto que Benjamin, ya había tratado anteriormente a propósito del teatro de Brecht (*El autor como productor*, 1934), en la que la interrupción como homóloga del silencio era utilizada para poner en evidencia ese estado de las cosas característica de toda obra épica. De hecho, la interrupción supone más que un medio, un verdadero principio organizador que somete a la acción teatral, interrumpiéndola, y fuerza una presa de posición del espectador para con el espectáculo. ¿Cómo? A través de esa ruptura o silencio que intensifica la posición de espectador como tal y le sitúa frente a un dilema del cual sólo puede salir mediante su propio pensamiento, atizado por el poder de la risa y el absurdo, lugares frecuentemente transitados por el teatro épico. Es por lo tanto como principio organizador, pero también como herramienta exhortativa, que Benjamin concibe ese uso del silencio al cual somete a una vuelta de tuerca de aspecto formal(ista) y diagramática.

BENJAMIN, W. *El autor como productor* Trad. B. Echeverría. URL: <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/El%20autor%20como%20productor.pdf> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 17-21.

*El Narrador en Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus 1991, p. 117.

CARVAJAL E. M. F. *Reseña sobre El autor como productor*, Aisthesis n° 38, 2005, pp. 286-290.

<sup>574</sup> Blanchot señala la proximidad del filósofo y del escritor por esa necesidad de hacer desaparecer, *d'effacement*, o al menos, de cambio del sujeto filosófico. Porque mientras para Merleau-Ponty el lenguaje busca establecer una suerte de vibración conjunta con el mundo, como efecto de una comunión con el objeto, para Blanchot escribir se instituye como posibilidad efectiva de ruptura de toda relación del lenguaje consigo mismo, con el otro y con el mundo: *Écrire, c'est briser le lien qui unit la parole à moi-même, briser le rapport qui, me faisant parler vers «toi», me donne parole dans l'entente que cette parole reçoit de toi, car elle t'interpelle, elle est l'interpellation qui commence en moi parce qu'elle finit en toi. Écrire, c'est rompre ce lien. (L'espace littéraire)*

BLANCHOT, M. [y otros]. *Merleau-Ponty*, Paris: Duponchelle/ L'Arc, 1990. p.1; *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard, 1962, pp. 20- 21.

mundo en una suerte de creación encarnadamente anónima, brotará naturalmente emparejado con la renuncia y la pérdida de algo que supone ese mismo gesto.<sup>575</sup>

Merleau-Ponty otorga precisamente al silencio ese carácter reductor, prácticamente como traducción de una reducción fenomenológica en toda regla, y así, paradójicamente, le concede esa capacidad *de evocar los objetos del mundo*.<sup>576</sup> Se trata de procurar un espacio a ese silencio en el que la imaginación pueda, a modo de yesca, encenderse a partir del mínimo estímulo de la palabra. Lugar específico del pensamiento, dado que la filosofía debe estar a la escucha del mundo, una vez que ha suspendido todos los saberes y nociones adquiridas, para abrirse hacia ese silencio de los objetos y del ser.<sup>577</sup> Obviamente el texto, el libro, condensa esa capacidad adormecida y latente que suscita el silencio, pero éste es sobre todo el paso previo para el desvelamiento del sentido de las cosas.<sup>578</sup> Es decir, que el sentido es aquello que conjuga el suficiente

---

<sup>575</sup> Merleau-Ponty reafirma ese carácter autónomo y oblicuo del lenguaje por el cual es capaz de expresar desde su condición tácita más que desde el uso combinatorio de sus signos: *Un roman exprime tacitement comme un tableau. On peut raconter le sujet du roman comme celui du tableau. Mais ce qui compte, ce n'est pas tant que Julien Sorel, apprenant qu'il est trahi par Mme de Rênal, aille à Verrières et essaie de la tuer, - c'est, après la nouvelle, ce silence, ce voyage de rêve, cette certitude sans pensées, cette résolution éternelle*. Sin embargo, la capacidad de la palabra por tematizarse a sí misma, y que le otorgaba el “privilegio de la razón”, supone precisamente, el límite por el cual no es capaz de expresar ese silencio que encuentra refugio en el pincel: *Enfin le langage dit, et les voix de la peinture sont les voix du silence*. De ahí que nuestro autor le reproche a las palabras esa actitud posesiva y testaruda por la que buscan de algún modo, decir la verdad, apropiarse de ella. Aunque concluye este célebre texto con la reivindicación de la unión entre sentido y significado así como, de la necesidad perpetua de sintetizar y purgar todo lenguaje para arribar a una expresión más justa y solidaria del mundo.

En todo caso, la pintura goza del privilegio y la capacidad de dar voz al silencio de las cosas por su condición de encarnada, por su estrecha relación con la perepción, por su capacidad de hacer emerger lo invisible y por que es finalmente, voz de la luz: *Le champ des significations picturales est ouvert depuis qu'un homme a paru dans le monde. Et le premier dessin aux murs des cavernes ne fondait une tradition parce qu'il en recueillait une autre: celle de la perception. (S) L'art n'est pas construction, artifice, rapport industriel à un espace et à un monde du dehors. C'est vraiment le « cri inarticulé » dont parle Hermes Trismégiste, « qui semblait la voix de la lumière ».* (CE)

El pasaje que cita Merleau-Ponty, el Poimandres de Hermes Trismegisto, ha sido retomado por entre otros Apollinaire o Delaunay: *« Bientôt -lit on dans le Pimandre-descendirent des ténèbres ...et il en sortit un cri inarticulé qui semblait la Voix de la lumière »*

APOLLINAIRE, G. *Obras esenciales*, Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, p. 225.

DELAUNAY, R. *La lumière, Du cubisme à l'art abstrait*, Paris: S.E.V.P.E.N., 1957, p. 150.

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, pp. 87, 95, 100- 104, CE, p. 70.

<sup>576</sup> LESSARD, M. *Le silence et la vie du langage chez Merleau-Ponty*, Phares, volumen 3, 2003, URL: <http://revuephares.com/wp-content/uploads/2013/08/Phares-int%C3%A9rieur-vol-3.pdf> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 73- 75.

<sup>577</sup> *Justement pour accomplir son vœu de radicalisme, il lui faudrait prendre pour thème ce lien ombilical qui la relie toujours à l'Être, cet horizon inaliénable dont elle est d'ores et déjà circonvenue, cette initiation préalable sur laquelle elle tente vainement de revenir, ne plus nier, ne plus douter même, reculer seulement pour voir le monde et l'Être, ou encore les mettre entre guillemets comme on fait des propos d'un autre, les laisser parler, se mettre à l'écoute...*

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 140- 142.

<sup>578</sup> Como afirmaba Emerson: *un libro es una cosa entre las cosas, una cosa muerta, hasta que alguien lo abre*. Citación que más tarde se transformaría en: *Un libro es una cosa entre las cosas, un volumen perdido entre los volúmenes que pueblan el indiferente universo; hasta que da con su lector, con el hombre destinado a sus símbolos. Ocurre entonces la emoción singular llamada belleza, ese misterio hermoso que no descifran ni la psicología ni la retórica. “La rosa es sin por qué”, dijo Angelus Silesius, siglos después Whistler declararía “El arte sucede”.* Ojalá seas el lector que este libro aguardaba.

BORGES, J.L. *Biblioteca personal, Obras Completas IV*, Barcelona: Emecé, 1989, p. 451.

BORGES, J. L., FERRARI, O. *En diálogo*, México: Siglo XXI, 2005. Volumen 1, p. 151.

silencio, el misterio o sorpresa para fructificar en otras conciencias y establecer con ellas una reversibilidad o, por decirlo en términos más canónicos, un principio de universalidad.<sup>579</sup>

Anterior a este proceder característico de la imaginación, a su natural capacidad de alumbrarse y de prender en nosotros, se encuentra la —probablemente— atávica necesidad de conocimiento (Aristóteles) o, por lo menos, la de saber contar(se) el mundo a través de historias o discursos de indiferente naturaleza como transmisión y concreción de todo sentido. Ya sea en la narración de una historia o en la investigación filosófica, con el silencio se intenta —claro— atraer al otro hacia al texto por pura necesidad de saber, pero igualmente, en el caso de algunos escritores y filósofos, para convocar en él las fuerzas de la libertad, la voluntad y, sobre todo, las de su experiencia.<sup>580</sup> Así, Nietzsche nos dirá en este sentido: *No es sensato ni hábil, privar al lector de sus refutaciones más fáciles; es muy sensato y muy hábil, por el contrario, dejarle el cuidado de formular él mismo la última palabra de nuestra sabiduría.*<sup>581</sup> Puesto que, en efecto, el silencio viene a arrojarse al individuo en la encrucijada a la que él mismo lo enfrenta, eso sí, desde del dominio atmosférico que ha creado la obra, para que pueda este avanzar por su propio pie si así lo desea. Pero si decíamos que la palabra es tan evocativa como potencialmente dañina, entonces el silencio no es sólo esta libertad de acción, sino también aquel espacio en el que *el lector someterá al autor* o, mejor, a la obra, a sus propias condiciones, usos o necesidades, en el solidario juego de la reciprocidad.<sup>582</sup> Entre todos ellos, la obra circula presta a la más soberana indiferencia y, sin embargo, también a establecerse como elemento transmisor entre el silencio y la palabra, el autor y el lector.

El silencio no es sin embargo, el único recurso que tiene un escribiente para promocionar ese efecto liberador por el que se trata de evitar la circunscripción de la vida bajo el yugo de una escritura sistemática. Cuando se insta al escritor a la máxima claridad como gesto de cortesía, puede juzgarse necesario el uso privilegiado de la capacidad racional, y en general la identificación de toda inteligibilidad con una suerte de racionalidad.<sup>583</sup> Ocurre, sin embargo, que con ese gesto se nos arrebatara buena parte de las potencias que aguardan en la ignorancia (como estímulo, como vacío, como

---

<sup>579</sup> *Ce qui n'est pas remplaçable dans l'œuvre d'art, ce qui fait d'elle beaucoup plus qu'un moyen de plaisir un organe de l'esprit, dont l'analogue se retrouve en toute pensée philosophique ou politique si elle est productive, c'est que elle contient, mieux que des idées, des matrices d'idées, qu'elle nous fournit d'emblèmes dont nous n'avons jamais fini de développer le sens.*

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, pp. 96-97.

<sup>580</sup> Merleau-Ponty ha dado cuenta, en repetidas y muy distintas ocasiones de la capacidad evocativa-creativa del silencio, de las que no pretendemos inventariar aquí. Los ejemplos son múltiples y, aunque lo haya hecho más con la palabra que con su aplicación práctica, ha sabido extraer de él toda su potencia creadora: *Mais au-dessous du bruit, un silence se fait, une attente. Pourquoi ne serait-ce pas un espoir ?*(S)

MERLEAU-PONTY, *Préface*, S, p. 32.

<sup>581</sup> Del décimo aforismo de su *Decálogo de estilo* y en calidad de ejemplo que es esa necesidad como concepto adalid que Nietzsche usa para templar los tiempos en la escritura.

<sup>582</sup> MATAMORO, B. *Blanchot el descarado*, Letras libres n° 77, 2007, p. 77.

<sup>583</sup> La senda contraria encarnada por la figura del filósofo-artista y que iniciada por Heráclito, y en menor medida, por Demócrito o Lucrecio, tiene un interesante estudio en la obra homónima que otorga a Nietzsche la creación auroral de dicho concepto, que no de su realidad, constituyéndolo a su vez como uno de los más fornidos próceres del movimiento en cuestión.

VUARNET, J. N. *Le philosophe-artiste*, Paris: U.G.E., 1977.

decisión, como misterio, como renuncia, como oportunidad, como suerte, presente, o como alegría incluso) e igualmente en el error (como característica o marchamo propio, como creación, como indicio, como alternativa, como decisión).<sup>584</sup> Así nuestro autor refiere, remite y reclama también esa desintencionalidad a la que tiene que aspirar la escritura para dar voz a la experiencia remitiendo a un ejemplo negativo. Se trata del ejemplo de la literatura libertina como aquella que en su intento de profanación de los rediles de la moralidad, en su contestación del moralista modelo, no consigue más que ratificarlo y, por lo tanto, se aleja de una práctica verdaderamente libre y creadora como sí ha supuesto el surrealismo en literatura.<sup>585</sup> Una trampa reversible y doble que no hace sino encerrar la expresión en los rediles de la intencionalidad de los que debe alejarse cualquier escritura que busque enraizarse en la experiencia.<sup>586</sup>

Desde todo ello Merleau-Ponty identificará el estilo propio como proceso auto-constructivista que se aleja del matiz del sentir para constituirse como la forma particular de ser *chair*, de encarnación del ser o esquematización interior.<sup>587</sup> El estilo

<sup>584</sup> ¿Acaso no resulta una verdadera suerte y, por lo tanto, un portentoso regalo el descubrimiento de un nuevo autor, de una obra ignota, o de una idea impensada?, ¿Acaso el placer o la alegría por aprender no están más íntima e intensamente ligados a la ignorancia, que al saber institucional(-izado)?

<sup>585</sup> MERLEAU-PONTY, *Sur l'érotisme*, S, pp. 385- 387.

<sup>586</sup> Al respecto de la dualidad del discurso filosófico, a menudo encarnado en la figura del profesor, que escindido entre aquel saber que se considera digno, inteligible, novedoso e importante, y que de hecho no existe o existe sin derecho. Y por otro lado, de aquel dis-curso que recorre a contra-corriente esa primera forma, instituyéndose como actividad ilegítima, de mal augurio, y por ello en riesgo permanente de ruptura. Palabra que daría voz al inexpresable cercano, pues, al *être brut* merleau-pontiano. A esa segunda palabra, nos dice Blanchot, es a quién está destinada a responder la actividad filosófica, aunque sólo podrá hacerlo de forma indirecta huyendo de toda la afirmación propia del lenguaje y atizada por la suspensión del discurso que provoca una interrogación perenne y sostenida. Este aspecto la sitúa por solidaridad y cercanía en el ámbito de la oralidad, esto es, en el dominio de la fragilidad, la inconsistencia y la muerte. Todo ello suscita la cualidad de lo neutro, como momento intermediario y subsidiario justamente de esas dos fuerzas de las que aquí dábamos cuenta, esto es, entre la afirmación y su opuesto, lo cual supondría en cierta medida una superación de esa dualidad prisionera que comentábamos.

Sin embargo, frente a esta diatriba de la meditación merleau-pontiana: la existencia de lo neutro junto con la afirmación del *tertium non datur*, optamos por obviar la palinodia y mantener en cambio solapadas, en la línea del modelo nietzscheano, ambas afirmaciones, conjurando así su contradictoria coexistencia con lo que nos parece una innegable presencia coetánea de sendos aspectos. No se trata simplemente del tránsito consecuente, desde un primer momento de circularidad o confinamiento entre la afirmación-negación o determinación- indeterminación, hacia la suscitación de esa neutralidad resultante. Se trata a nuestro parecer más bien de una verdadera coexistencia de ambos en una más de las múltiples ambigüedades que pueblan la obra merleau-pontiana, por no decir la mayor, o incluso como la serie de paradojas que constituyen una obra como la *Logique du sens* de Deleuze en la superación de la aporía y el principio de no contradicción como límite propio del discurso.

BLANCHOT, M. [y otros]. *Merleau-Ponty*, Paris: Duponchelle/ L'Arc, 1990, pp. 2-3.

<sup>587</sup> *Ce «schéma intérieur» toujours plus impérieux à chaque nouveau tableau, - au point que la fameuse chaise devient, dit Malraux, «un brutal idéogramme du nom même de Van Gogh», - pour Van Gogh il n'est lisible ni dans ses premières œuvres, ni même dans sa «vie intérieure» (car alors Van Gogh n'aurait pas besoin de la peinture pour se rejoindre, il cesserait de peindre), il est cette vie même en tant qu'elle sort de son inhérence, cesse de jouir d'elle-même, et devient moyen universel de comprendre et de faire comprendre, de voir et de donner à voir, - non pas donc renfermé aux tréfonds de l'individu muet, mais diffus dans tout ce qu'il voit. (S, p. 66). Du moins pouvons-nous voir ici que ce miracle nous est naturel, qu'il commence avec notre vie incarnée, et qu'il n'y a pas lieu d'en chercher l'explication dans quelque Esprit du Monde, qui opérerait en nous sans nous, et percevrait à notre place, au-delà du monde perçu, à l'échelle microscopique. Ici, l'esprit du monde, c'est nous, dès que nous savons nous mouvoir, dès que nous savons regarder. Ces actes simples renferment déjà le secret de l'action expressive: je meus mon corps sans même savoir quels muscles, quels trajets nerveux doivent intervenir, ni où il faudrait chercher les instruments de cette action, comme l'artiste fait rayonner son style jusqu'aux fibres de la matière qu'il*

como *l'indice universel de la «déformation cohérente» par laquelle il concentre le sens encore épars dans sa perception et le fait exister expressément.*<sup>588</sup> Un proceso que necesita de la comunión con los otros para instituirse en el reconocimiento como significación y que se erige casi de espaldas al propio autor, atravesado por la obra y por su propio estilo que le resulta, siendo su natural expresión y como decíamos, perfectamente invisible. Esta unificación —tan propia de Merleau-Ponty— de la palabra o el trazo como la encarnación específica y amplificada de un ser, esto es, de un modo de ser, por el que se implique inherente, invariable, anónimamente un estilo, diluye finalmente toda distinción de carácter contenido-forma, pero no únicamente a ella. Porque si la obra es suficientemente buena (habíamos visto ya un ejemplo al respecto), entonces tiene el poder de enseñarse a sí misma y de invalidar, difuminándolo, el problema de la verdad.<sup>589</sup>

## Indeterminación y escritura

*Écrire ce n'est pas raconter des histoires. C'est le contraire de raconter des histoires.*

*C'est raconter une histoire et l'absence de cette histoire.*

*C'est raconter une histoire qui en passe par son absence.*<sup>590</sup>

Marguerite Duras

---

*travaille. Je veux aller là-bas, et m'y voici, sans que je sois entré dans le secret inhumain de la machinerie corporelle, sans que je l'aie ajustée aux données du problème, et par exemple à l'emplacement du but défini par son rapport à quelque système de coordonnées. (S, pp. 82- 83)*

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, pp. 66, 82- 83.

<sup>588</sup>MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p. 68.

<sup>589</sup> Evidentemente Platón ya nos hablaba de esa capacidad germinativa, idea que ha sido retomada y reformulada posteriormente por otros tantos autores, desde Benjamin al propio Merleau-Ponty.

[276, e] *Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, [277, a] y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre.*

*En présence d'un roman, d'un poème, d'une peinture, d'un film valables, nous savons qu'il y a eu contact avec quelque chose, quelque chose est acquis pour les hommes et l'œuvre commence d'émettre un message ininterrompu... Mais ni pour l'artiste, ni pour le public le sens de l'œuvre n'est formulable autrement que par l'œuvre elle-même ; ni la pensée qui l'a faite, ni celle qui la reçoit n'est tout à fait maîtresse de soi.*

MERLEAU-PONTY, *Le doute de Cézanne, Préface*, SNS, p. 8.

PLATÓN, *Fedro*, PLATÓN. *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid: Gredos, 1986, p. 408.

<sup>590</sup> DURAS, M. *La Vie matérielle*, Paris: Folio/Gallimard, 1987, p. 35.



Sabemos que cuando Merleau-Ponty aborda la pasividad tiene como primer impulso religarla a una modalidad perceptiva, dado que, como la propia percepción, ésta no implica una actividad del sujeto, a la vez que trata de romper todo maniqueísmo de origen sartriano, que la circunscriba a un simple juego de opuestos de tipo vigilia-sueño, consciencia-inconsciencia, memoria-olvido, positivo-negativo, y así, pasividad-actividad.<sup>591</sup> La pasividad se presenta a partir de ese momento como contacto originario, pre-personal, distante y, esta vez, irracional para con el mundo, acotada por la fisicidad de nuestro cuerpo.<sup>592</sup> Ella nos abre hacia estadios alejados de aquéllos a los que accede el ser percipiente, como puedan ser el de *la imaginación, la ideología, la mitología o el lenguaje, siendo así una suerte de anverso* de la vida.<sup>593</sup> Se trata pues del efecto pasivo que comporta toda actividad, todo acceso al mundo del sujeto como estructuración dual que nos constituye, o en palabras merleau-pontianas, del contacto del mundo interior con el común.<sup>594</sup>

Asociada a una suerte de incapacidad diferenciadora, y de algún modo a una forma no figurativa, no comunicativa o indeterminada, Merleau-Ponty se esforzará sin embargo en evitar la identificación de la pasividad con lo imperceptible o lo impensable como reducto de abstracción o de imposibilidad. Formas todas ellas que delatan la negación de un aspecto consciente o activo y que serán substituidas, de hecho, por otra forma negativa, aunque menos cerrada y taxativa. Se trata de una forma que, cercana a la idea de representación estoica—es decir, la experiencia del objeto— condensa una gran parte de lo pasivo, dado que supone un proceso de conexión especular por la que éste resulta un reflejo de lo consciente y en donde quedan por lo tanto, reflectados todos aquellos pensamientos y vivencias que no tienen cabida en el aspecto reflexivo o racional.<sup>595</sup> Razón por la que ese reflejo del mundo consciente que se despliega en la pasividad, dominio del arte y la literatura, sólo puede materializarse en un discurso indirecto.

---

<sup>591</sup>*Erreur de «L'imaginaire»: décrire la conscience imageante comme néantisation: c'est toujours un néant circonscrit, un néant de ceci ou cela, et c'est pourquoi Sartre n'a pas décrit dans «L'imaginaire» «ce qu'il y a d'imageant dans l'image»: il a montré ce par quoi elle n'est pas un réel ou une présence vraie; il n'a pas montré ce par quoi elle est une présence imaginaire ou une quasi présence. (...) Le problème passivité-activité ne peut être résolu par absorption réelle d'un des termes dans l'autre: ou ultra-subjectivisme ou ultra-objectivisme de l'histoire ou l'histoire irrationnelle (mythique, Sartre)...* MERLEAU-PONTY, *IP*, p. 163.

<sup>592</sup>La capacidad de la vida para vivir a receso de sí misma la ha descrito con bello rigor Steinbeck: *Un fouillis d'herbes sèches et brisées bordait la route cimentée, et les pointes des herbes étaient lourdes de barbes d'avoine à s'accrocher aux poiles des chiens, de lupins à emmêler dans les fanons des chevaux et de graines de trèfle à ancrer à la laine des moutons; vie dormante qui n'attendait qu'à être dispersée, disséminée, chaque graine armée d'un appareil de dispersion, fléchettes tournantes et parachutes pour le vent, petites lances et balles de menues épines, le tout attendant l'animal ou le vent, le revers d'un pantalon d'homme ou l'ourlet d'une jupe de femme, le tout passif mais équipé pour l'activité, inerte, mais possesseur d'éléments de mouvement.*

STEINBECK, J. *Les raisins de la colère*, Paris: Gallimard, 1947, p. 25.

MERLEAU-PONTY, *Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, *RC*, pp. 66-75.

<sup>593</sup> LEFORT, C. *Préface* en MERLEAU-PONTY, *IP*, p. 19.

<sup>594</sup> Referencia que parece provenir de Heráclito, Fragmento 5 (89 D-K).

*Koinos, Kosmos: «monde commun». Héraclite oppose le «monde commun» des «éveilles» au «monde privé» (idios kosmos) de chaque «dormeur». En la traducción de García Calvo: Que para los que están despiertos hay un mundo u ordenación único y común o público, mientras que de los que están durmiendo cada uno se desvía a uno privado y propio suyo.*

MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 123.

<sup>595</sup> BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie, I. L'Antiquité et le Moyen âge*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1928, p. 209.

En este sentido tal vez no estaría de más recordar al respecto la reflexión de Blanchot que señala el discurso del filósofo como aquél que está determinado por su carencia de derecho y poder. Una carencia canalizada en esa doblez de la palabra de la que debe dar cuenta el pensador.<sup>596</sup> De un lado, la del discurso (directo) consciente, coherente, interesante y legítimo, que enfila (y encauza) con la tradición filosófica encarnada en la figura del que enseña, o del que de alguna manera se auto-reconoce como filósofo. Por otro, la palabra ilegítima, incoherente u obscena del discurso indirecto que engloba toda esa pasividad latente no menos tangible del afuera, del ser bruto, del otro, de lo desconocido o del silencio mismo de las cosas.<sup>597</sup> En ambas perspectivas, el filósofo carece de todo derecho, de cualquier poder efectivo, ya sea porque cuando habla, discute, dialoga, lo hace en nombre de toda una tradición y no en el suyo propio (desaparición del autor).<sup>598</sup> O bien, porque al dar voz a esa corriente pasiva que fluye en él, el filósofo no es más que un mero transmisor, y su palabra una voz tan (literalmente) bastarda, como ilegítima. Es, pues, desde la conciencia del carácter alevoso de todo discurso que el filósofo interroga, el literato ficciona y el arte crea.<sup>599</sup>

De cualquier manera, el flujo de los efectos pasivos hacia el mundo de la figuración, ese hacer visible lo invisible —decíamos—, se dibuja como descripción natural de la escritura en tanto que es capaz de señalar la dirección intrínseca hacia la que ésta empuja secretamente sus fuerzas. Gesto por el que la palabra, nos dice Merleau-Ponty, retoma el impulso de la comunicación muda y lo difiere cifrándolo en su propio lenguaje, sin que por ello devenga ni una simple recodificación del pensamiento, ni una mera traducción del mismo. Y es que ningún caso se trata de un cambio de estado —a saber, desde la indeterminación pasiva a la efervescencia de una actividad por la que se escribe lo no-escrito—, volcando de un mundo a otro todo el contenido de nuestra pasividad, sino de una convivencia solapada de dichos afectos, de un *empiétement*, por el que ambos aspectos siguen existiendo correlativa y conjuntamente en un espacio de infinita interpenetración.

<sup>596</sup>BLANCHOT, M. [y otros]. *Merleau-Ponty*, Paris: Duponchelle/ L'Arc, 1990, pp. 1- 4.

<sup>597</sup> Es verdad que hasta ahora hemos asociado la pasividad al mundo interior y que, por lo tanto, hablar de ese discurso indirecto como voz del afuera puede crear confusión. Empero, la voz pasiva, por muy interior que sea, no se restringe al fuero interno del hombre, sino que refleja todo lo que no puede decirse desde la voz consciente y adopta así una forma oblicua o indirecta.

<sup>598</sup> Para Blanchot: *Écrire est l'interminable, l'incessant. L'écrivain, dit-on, renonce à dire «Je». Kafka remarque, avec surprise, avec un plaisir enchanté, qu'il est entré dans la littérature dès qu'il a pu substituer le «Il» au «Je». O en la desvaneciente figura de Klossowski como reflejo de la despersonalización ansiada y perpetrada por Klossowski: *Toda la obra de Klossowski tiende hacia una sola finalidad: asegurar la pérdida de la identidad personal; disolver el yo es el espléndido trofeo que los personajes de Klossowski traen a la vuelta de su viaje al borde de la locura.*(...)*

*Et le moi n'est dissolu que parce que, d'abord, il est dissous: non seulement le moi qui est regardé, qui perd son identité sous le regard, mais celui qui regarde et qui se met aussi hors de soi, qui se multiplie dans son regard.* (Deleuze)

BLANCHOT, M. *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard, 1962, p. 21.

DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós Ibérica S. A., 2005, p. 328.

<sup>599</sup> Obviamente eso son sólo enunciados formales que no impiden que la filosofía ficcione y cree, tanto como la literatura y el arte interroguen.

La palabra, por su lado y lejos de expresar el mundo del sentido, recoge ese vacío que se crea alrededor de toda significación y aun más allá de ella, para hacerlo existir bajo una verborrea incontinente que atraviesa al hombre y que le hace descubrir aspectos vedados (de saber, de sentido).<sup>600</sup> Pero también la palabra permite la manifestación pasiva del mundo, y así de algún modo prolonga el reflejo de su presencia en nosotros. Es decir, que en esa pasividad que caracteriza esta segunda palabra, en esa incapacidad diferenciadora y de hecho indiferente, se da una especie de continuidad o prolongación del mundo que se manifiesta haciendo acto de presencia, pero que aparece precisamente no bajo el auspicio de algo verificable, observable u objetivable por todos, sino más bien en la de la ambigua forma de su sentido que se despliega en nuestro fuero interno de un modo único.<sup>601</sup> Algo de lo que no pocos autores han dado cuenta y que aúna en un gesto la tarea del que escribe con la de impasibilidad de espíritu en la que pueda aparecer esa presencia del mundo.<sup>602</sup>

---

<sup>600</sup>Sobre el no saber en la filosofía griega como fundamentación efectiva de todo saber, Merleau-Ponty cita a los griegos: *Les Grecs ont créé une raison qui sait qu'en n'étant qu'elle-même elle ne serait pas la raison, qui laisse parler tout le reste de l'homme, qui consent même au mythe, à condition qu'ils ont l'imagination sauvant l'imagination.* (P2)

Por otro lado, la comprensión de la palabra como algo muy distinto a una mera traducción o realización del pensamiento viene de antiguo en la obra de Merleau-Ponty: *Ainsi, la parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit.* (PHP, p. 207) En el sentido contrario, el pensamiento tampoco es producto del lenguaje: *La pensée d'abord n'est pas un effet du langage.* (PHP, p. 224) Sin embargo, la evolución de su pensamiento produce una reafirmación de esa idea que bifurca hacia una consideración más abierta y, por ende, también más rica de la palabra, pero un tanto menos en lo que concierne el pensamiento.

*La parole, disions-nous, romprait cette fascination. Elle ne la supprimerait pas, elle la différencierait, elle la reporterait plus loin. Car elle prend son élan, elle est roulée dans la vague de la communication muette. Elle arrache ou déchire des significations dans le tout indivis du nommable, comme nos gestes celui du sensible. On brise le langage quand on en fait un moyen ou un code pour la pensée, et l'on s'interdit de comprendre à quelle profondeur les mots vont en nous, qu'il y ait un besoin, une passion de parler, une nécessité de se parler dès qu'on pense, que les mots aient pouvoir de susciter des pensées- d'implanter des dimensions de pensée désormais inaliénables-, qu'ils mettent sur nos lèvres des réponses dont nous ne savions pas capables, qu'ils nous apprennent, dit Sartre, notre propre pensée.* (S)

Esa capacidad liberadora de esa potencia pasiva y embelesadora que nos habita la ha recogido asimismo Blanchot bajo la denominación de lo neutro. Mientras Merleau-Ponty expone la palabra en términos de diferencia, en el sentido dilatador o conmutador del término, Blanchot la asociará a esa *solitud esencial en la que amenaza la fascinación*. Esto es, que la escritura no evoca sino invoca esa fascinación de aquél que no mira sino que ve, del que no busca sino que encuentra sin de hecho encontrar nada. La escritura como aquello que es capaz de convocar ese estado por el que la experiencia de algo, acaparadora y vacía, nos pone en contacto con la indeterminación absoluta, con la pérdida de identidad, y por ello, con esa presencia de lo neutro que acumula dicha fascinación. La palabra —o mejor, la escritura— como llave para ese contacto con lo indeterminado: *Écrire, c'est conjurer les esprits, c'est peut-être les libérer contre nous, mais ce danger appartient à l'essence de la puissance qui libère.*

BLANCHOT, M. *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard, 1962, pp. 87, 30-31.

MERLEAU-PONTY, P2, p. 204, PHP, pp. 207, 224, *Préface*, S, pp. 24- 25.

<sup>601</sup>*Quand il s'agit du visible, une masse de faits vient l'appuyer: par-delà la divergence des témoignages, il est souvent facile de rétablir l'unité et la concordance du monde. (...) dès qu'on accède vrai, c'est-à-dire à l'invisible, il semble plutôt que les hommes habitent chacun leur îlot, sans qu'il y ait de l'un à l'autre transition (...).*

Merleau-Ponty se refiere con esta comparación al dominio de la verdad del que destaca la fragilidad e inconsistencia.

MERLEAU-PONTY, VI, p. 29.

<sup>602</sup>*L'expression dramatique* (Merleau-Ponty compara aquí la expresión dramática con la del escritor), *alors, ne sera plus comparable aux mots du langage qui ont un sens rigoureusement défini mais à l'usage que nous faisons de ces mots dans la parole. L'écrivain ne se contente que d'user des signes de la langue*

Kafka, por ejemplo, acomodaba el ejercicio del escribiente al abandono total de toda acción voluntariosa, es decir, a la emersión de aquello que hasta ahora hemos opuesto a lo voluntarioso, la pasividad.<sup>603</sup> Esa manifestación del mundo se traduce, de hecho, en una solicitud muy similar a aquella que en el ámbito perceptivo ejerce el espacio que solicita al cuerpo y que culmina en una suerte de comunión con él.<sup>604</sup> Es decir, que la pasividad merleau-pontiana ajusta sus límites y sus contornos en función de esa conformación (todavía muy) gestáltica del sentido, de las formas y de su natural aparecer. Es ahí en donde se encuentra esa sollicitación del mundo kafkiano a la que Merleau-Ponty ha dado una configuración eminentemente corporal, ya sea por la vía de la percepción, del sentido o de la visión.<sup>605</sup>

En todo caso, la aparición de ese mundo que pasiva pero incontenible se manifiesta en el hombre, borrando a su paso todo rasgo personal y otorgándole paradójicamente una vía de individuación, resulta ser la clave misma de su universalidad. La indeterminación como figura de universalidad, dirá Lefort, permite la comprensión inter-personal en la transmisión del sentido.<sup>606</sup> Porque además la escritura

---

*selon leur valeur grammaticale mais il fait de l'ensemble de la syntaxe un usage tel qu'une signification inédite apparaisse à l'auditeur.*

*L'expression dramatique consiste à parler avec le corps, à construire, avec les mouvements possibles du corps, un assemblage original qui rende la signification de la pièce. Le rôle n'est donc, en aucune manière, donné d'avance ce qui le différencie nettement du rituel.*

MERLEAU-PONTY, *L'expérience d'autrui*, SORB, p. 451.

<sup>603</sup> El poder del silencio y esa capacidad de la escritura por atravesar el hombre han sido puestos en evidencia por Kafka en distintas formas y momentos, ya sea como arma arrojada de las sirenas que buscan atraer al ladino Ulises, o como condición *sine qua non* para que los objetos del mundo consientan en aparecérsenos al sentarnos a escribir. Por ejemplo: *No es necesario que salgas de casa. Quédate en tu mesa y escucha. Ni siquiera escuches, espera solamente. Ni siquiera esperes, quédate completamente sólo y en silencio. El mundo llegará a ti para hacerse desenmascarar, no puede dejar de hacerlo, se prosternará extático a tus pies.*

KAFKA, F. *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*, Barcelona: Edicomunicación, 2003, p.10.

<sup>604</sup> En el sentido que Merleau-Ponty da en *La Phénoménologie de la perception* acerca de los colores y del modo en que éstos demandan una atención específica del sujeto, una particular configuración de la experiencia, una significación motriz de los mismos que no implica una recepción pasiva sino una vibración conjunta, una suerte de comunión de la que ya hemos advertido, que no es sintética ni de algún modo integrativa. *Le bleu est ce qui sollicite de moi une certaine manière de regarder, ce qui laisse palper par un mouvement défini de mon regard.* (PHP)

Poco a poco, y con la desintegración de la confianza en las capacidades cognitivas del hombre y la dificultad del acceso al mundo, éste se irá afianzando, por ejemplo y aunque no únicamente, como elemento comunicativo para con las otras personas, y de algún modo como un medio de comunión.

*C'est dans le monde que nous communiquons, par ce que notre vie a d'articulé.* (VI)

MERLEAU-PONTY, PHP, p. 243, VI, p. 27.

<sup>605</sup> Por ejemplo, Duras dice: *Ce sont des émotions de cet ordre, très subtiles, très profondes, très charnelles, aussi essentielles, et complètement imprévisibles, qui peuvent couvrir des vies entières dans le corps. C'est ça l'écriture. C'est le train de l'écrit qui passe par votre corps. Le traverse. C'est de là qu'on part pour parler de ces émotions difficiles à dire, si étrangères et qui néanmoins, tout à coup, s'emparent de vous.* Y aún añade sobre esa materialidad de lo escrito: *L'écrit ça arrive comme le vent, c'est nu, c'est de l'encre, c'est l'écrit et ça passe comme rien d'autre ne passe dans la vie, rien de plus, sauf elle, la vie.*

DURAS, M. *Écrire*, Paris: Gallimard, 1993, pp. 80, 53.

<sup>606</sup>(...) aussitôt que nous sommes exposés à une même indétermination; et plus nous pénétrons dans son domaine, plus s'accroît notre connaissance, moins sommes-nous capables d'imposer une borne à nos questions. Nous devons admettre que nous ne communiquons avec elle qu'en raison de cette indétermination, n'accueillons vraiment ce qu'elle donne à penser que parce que ce don n'a pas de nom,

tiene como efecto ese contacto inaudito con lo indeterminado, en tanto que dimensión original en el hombre, con ese sujeto pre-personal, pre-objetivo o salvaje de Merleau-Ponty por la que se alcanza dicha universalidad.<sup>607</sup> De ahí también parte la idea que se apuntaba ya en la *Phénoménologie de la perception* acerca de la reflexividad de ese conocimiento, patente en el hecho de que cada uno lee buscando en el texto algo que de alguna manera preexiste ya en sí mismo.<sup>608</sup> Buscando cierta preexistencia que implica de algún modo un reconocimiento o reminiscencia y, por lo tanto, de una cierta continuidad entre lo ideal y el sentido formado por esa sublimación de la palabra que expresa más, pero también menos de lo que significa.<sup>609</sup> Es decir que esa intuición acumula indirectamente en su seno, el aspecto de comunión (consigo mismo, con el mundo o con los otros) y de comunicación con ellos que no se reduce a una narración de hechos sino que se instituye como un germen de indeterminación.<sup>610</sup> Una indeterminación que revela cierta cota de idealización del pensamiento, pero que bebe también de una relación intrínseca con el mundo por la que el lenguaje sigue a la vida, impregnándolo de tal manera que el sujeto se vuelve finalmente pura expresión y de ahí, susceptible de reconocimiento en su anonimato.<sup>611</sup> Y si decimos cierta —en tanto que

---

*qu'elle même ne dispose pas souverainement de ses pensées, mais demeure dans la dépendance du sens qu'elle veut transmettre.*

LEFORT, C. *Postface*, VI, p. 340.

<sup>607</sup> De nuevo, un ejemplo de Duras: *Être seul avec le livre non encore écrit, c'est Être encore dans le premier sommeil de l'humanité. C'est ça. C'est aussi Être seul avec l'écriture encore en friche.*

DURAS, M. *Écrire*, Paris: Gallimard, 1993, p. 31.

<sup>608</sup> Descombes señala en su estudio sobre las influencias del panorama filosófico francés, la reflexividad de todo conocimiento, además de la obvia reminiscencia platónica característica de la obra merleau-pontiana.

*Ce en nous-mêmes que nous trouvons l'unité de la phénoménologie et son vrai sens. La question n'est donc pas tant de compter les citations que de fixer et d'objectiver cette «phénoménologie pour nous» qui fait qu'en lisant Husserl ou Heidegger plusieurs de nos contemporains ont eu le sentiment bien moins de rencontrer une philosophie nouvelle que de reconnaître ce qu'ils attendaient.*

MERLEAU-PONTY, *Avant-Propos II*, PHP.

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, Paris: Les éditions de minuit, 1979, pp. 14-15.

<sup>609</sup> *De même, l'expression n'est jamais absolument expression, l'exprimé n'est jamais tout à fait exprimé, il est essentiel au langage que la logique de sa construction ne soit jamais de celles qui peuvent se mettre en concepts, et à la vérité de n'être jamais possédée, mais seulement transparente à travers la logique brouillée d'un système d'expression qui porte les traces d'un autre passé et les germes d'un autre avenir.*

MERLEAU-PONTY, *PM*, pp. 52- 53.

<sup>610</sup> El uso del término comunión, nos cuenta Landes, en la época de la *Phénoménologie de la perception* resulta un modo de ilustrar a través de la descripción fenomenológica la relación íntima entre lo pasivo y lo activo. La estructura de la comunión está muy relacionada con su comprensión de la comunicación apareciendo en fenómenos como el sueño o en general, el sentir (...) Ese uso casi indistinto de la comunión con la comunicación se mantiene de algún modo hasta el final y precisamente en esa ampliación y estudio de la expresión, de una cierta comunicabilidad del contacto del ser con el mundo.

LANDES, D. A. *The Merleau-Ponty Dictionary*, London, New York: Bloomsbury, 2013, p. 63.

<sup>611</sup> Insistimos en la idea de que no se trata en ningún caso de la preexistencia de un espíritu universal que aparezca como sustrato, sino de la capacidad, es decir, de la acción misma del lenguaje por la que la expresión retoma el poder entrelazador del ser: (...) *le mouvement du langage ne fait que prolonger le mouvement même de vie. Nos paroles construisent un mythe qui existe pour autrui même si nous ne disons rien; et un mythe de moi-même se développe entant que je suis moi-même expression. (SORB) Non seulement ce sens qui s'attache aux mots et appartient à l'ordre des énoncés et des choses dites, à une région circonscrite du monde, à un certain genre de l'Être, — mais sens universel, qui soit capable de soutenir aussi bien les opérations logiques et le langage que le déploiement du monde. Il sera ce sans quoi il n'y aurait ni monde, ni langage, ni quoi que ce soit, il sera l'essence. (VI)*

Rilke recoge igualmente esa idea del verso no como sentimiento sino como experiencia: *¡Los versos significan tan poco cuando se han escrito joven! Se debería saber esperar y saquear toda una vida, a ser posible una larga vida; y después, por fin, más tarde, quizá se sabrían escribir las diez líneas que serían buenas. (...) Y tampoco basta tener recuerdos. Es necesario saber olvidarlos cuando son muchos, y hay*

indeterminada— es porque, de hecho, su primera respuesta comportará la invalidación de todo conocimiento y, de algún modo, el desprecio sostenido hacia la experiencia que constituye el telón de fondo de las críticas nietzscheanas hacia Platón.<sup>612</sup>

Por ello, Merleau-Ponty encontrará, en este esperado reconocimiento de ideas o planteamientos expresivos y ontogénicos, la medida que explica un eco universal por el que podemos cerciorar nuestra individualidad, y por la que nos construimos como mito, como un rol, sin que ello atore ni impida todo el misterio, el vacío, la ignorancia o la indeterminación que acompañan la interpretación de ese papel.<sup>613</sup>

---

*que tener la paciencia de esperar que vuelvan. Pues los recuerdos mismos, no son aún esto. Hasta que no se convierten en nosotros, sangre, mirada, gesto, cuando ya no tienen nombre y no se les distingue de nosotros mismos, hasta entonces no puede suceder que, en una hora muy rara, del centro de ellos se eleve la primera palabra de un verso.*

MERLEAU-PONTY, *L'expérience d'autrui*, SORB, p. 456, VI, p. 143.

RILKE, R. M. *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*. Buenos Aires: Losada, S.A. 1958, pp. 30-31.

<sup>612</sup> *Mon accès par la réflexion à un esprit universel, loin de découvrir enfin ce que je suis depuis toujours, est motivé par l'entrelacement de ma vie avec les autres vies, de mon corps avec les choses visibles, par le recoupement de mon champ perceptif avec celui des autres, par le mélange de ma durée avec les autres durées. Si je feins, par la réflexion, de trouver dans l'esprit universel la prémisse qui depuis toujours soutenait mon expérience, ce ne peut être qu'en oubliant ce non-savoir du début qui n'est pas rien, qui n'est pas non plus la vérité réflexive, et dont il faut rendre compte aussi. Je n'ai pu en appeler du monde et des autres à moi, et prendre le chemin de la réflexion, que parce que d'abord j'étais hors de moi, dans le monde, auprès des autres, et c'est à chaque moment que cette expérience vient nourrir ma réflexion.*

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 72-73.

<sup>613</sup> Brent Madison dibuja en ese sentido un Merleau-Ponty en términos muy nietzscheanos como rompedor de la tradición logo-céntrica de Platón cuya razón de ser, en forma de dignidad y libertad, estriba en ese (auto) reconocimiento de un ser natural, dehiscente, henchido de indeterminación y vacío. Sin embargo, el hecho de que el hombre se reinterprete constantemente a sí mismo provoca una cierta pre-disposición a esta mirada extrañada y distante por la que el hombre se enrarece a sí mismo y se objetiva, se nihiliza, que nutre la ciencia contemporánea y contra la que Merleau-Ponty en sus últimos textos intentó luchar. De ahí que se insista en esa indeterminación fundadora del y en el hombre, a la vez que se abogue por una filosofía capaz de despertarlo de su letargo pro-científico.

Nietzsche ha escrito el más bello y liberador pasaje sobre la profunda ignorancia del filósofo y acerca de su propia naturaleza. Aforismo que, a pesar de su extensión, no podemos dejar de citar por ser además una buena radiografía de los defectos, las ambiciones o las ilusiones que todo pensador debe cotejar consigo mismo: *Los peligros que amenazan al desarrollo del filósofo son hoy tan múltiples que se dudaría de que ese fruto pueda llegar aun en absoluto a madurar. La extensión de las ciencias, la torre construida por ellas, han crecido de modo gigantesco, con lo cual ha aumentado también la probabilidad de que el filósofo se canse ya mientras aprende o se deje de retener en un lugar cualquiera y "especializarse": de modo que no llegue ya en absoluto hasta su altura, es decir, que no tenga una mirada desde arriba, a la redonda, hacia abajo. O que llegue demasiado tarde, cuando ya su mejor época y su mejor fuerza han pasado; o que llegue dañado, embrutecido, degenerado, de modo que su mirada, su juicio global de valor, signifiquen ya poco. Acaso sea precisamente la finura de su conciencia intelectual la que le haga dudar en el camino y retrasarse; tiene miedo de la seducción que lo incita a convertirse en diletante, en ciempiés y en cien tentáculos, sabe demasiado bien que quien se haya perdido el respeto a sí mismo no es ya, tampoco en cuanto hombre de conocimiento, el que manda, el que "guía"; tendría, pues, que querer convertirse en el gran comediante, en el Caligostro y cazarratas filosófico de los espíritus; en suma, en seductor. Ésta es, en última instancia, una cuestión de conciencia. A lo cual se añade, para redoblar más aún la dificultad del filósofo, que éste se exige a sí mismo dar un juicio, un sí o un no, no sobre las ciencias sino sobre la vida y el valor de la vida, que le cuesta aprender a creer que él tenga derecho o incluso deber de pronunciar ese juicio, y que sólo partiendo de las vivencias más extensas —acaso las más perturbadoras, las más destructoras—, y a menudo vacilando, dudando, enmudeciendo, es como él tiene que buscar su camino hacia ese juicio y esa creencia. (...) Sabiduría: a la plebe le parece ésta una especie de huida, un medio y artificio para escapar bien a un*

---

*mal juego; pero el filósofo verdadero —¿no nos parece así a “nosotros”, amigos míos?— vive de manera “no filosófica” y “no sabia”, sobre todo de manera “no inteligente”, y siente el peso y deber de cien tentativas y tentaciones de la vida: se arriesga a sí mismo constantemente, juega “el” juego malo...*

BRENT MADISON, G. *Merleau-Ponty et la déconstruction du logocentrisme*, Laval théologique et philosophique, vol. 46, n° 1, 1990, pp. 78- 79.

NIETZSCHE, F. *Nosotros los doctos*, aforismo VI, 205, *Más allá del bien y el mal*, Madrid: Alianza, 1972. pp. 142- 143.

## CAPÍTULO IV

### LA VISIBILIDAD COMO LATENCIA

*La visión encarna, más claramente que ninguna otra entidad, la aptitud por conciliar esa promiscuidad de visibles e invisibles, de luces y sombras, de determinación e indeterminación, manteniendo a pesar de ello su total irreductibilidad. Dicha conciliación tiene presente además, como en el caso de la chair, del lenguaje o del pensamiento, la pertenencia e imbricación al mundo, es decir, a la misma dimensión que pretende elucidar. Y aun, gracias a la comprensión simbólica del mundo, la naturaleza o lo real de Merleau-Ponty, lo visible y lo invisible se constituyen como verdaderos signos de nuestra existencia velada, del natural ocultamiento de lo sensible.<sup>614</sup>*

*Los estudios de la visión de Merleau-Ponty señalan por otro lado, no sólo la transición ontológica de su reflexión, sino que evidencian además la condición intersticial de su pensamiento. Es decir que, si Foucault caracterizaba el advenimiento de la modernidad en términos de un desplazamiento (epocal) de la verdad como función del modo de vida correcto, a la verdad como evidencia del mundo exterior dada por los sentidos, en particular por la visión.<sup>615</sup> Nuestro autor recogerá, en sus primeros escritos, el testigo de la verdad como modo de vida y de la verdad como evidencia visual para arribar con ellos hacia una consideración plenamente contemporánea o postmoderna de la visión en la que ni una, ni otra detentan ya su poder de antaño. En esa transición y como tendremos ocasión de comprobar, se dejan sentir su influencia tanto los estudios sobre la naturaleza, los de la percepción así como la teorización sobre la expresión. Todas ellas prefiguran lo visual como una entidad latente, atmosférica y virtual a la que se llama ahora, visibilidad.*

*Tal vez sea a causa de esta hibridación, que Carbone nos recuerda que no podemos hablar sino de un esbozo y en ningún caso, de una teoría de la visión al uso.<sup>616</sup>*

---

<sup>614</sup>Signes, c'est-à-dire non pas un alphabet complet, et pas même un discours suivi. Mais plutôt de ces signaux soudains comme un regard que nous recevons des événements, des livres et des choses. Ou qu'il nous semble recevoir d'eux : il faut croire que nous y mettons du nôtre, puisqu'il y a des constantes dans ces messages. En philosophie, l'idée d'une vision, d'une parole opérante, d'une opération métaphysique de la chair, d'un échange où le visible et l'invisible sont rigoureusement simultanés.

MERLEAU-PONTY, *Quatrième de couverture*, S, p. 6.

<sup>615</sup> JAY, M. *¿Parresía visual? Foucault y la verdad de la mirada*, Estudios visuales, URL: [http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num4/jay\\_4\\_completo.pdf](http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num4/jay_4_completo.pdf) [Consulta: 25 enero 2015], p. 12.

<sup>616</sup> Notése que tampoco pudimos hablar de una semiología, ni de una teoría lingüística al uso dada esa misma intervención de la chair que, de algún modo, los escora irremediabilmente hacia los ámbitos de la fenomenología y la ontología.

CARBONE, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris: Vrin, 2011, p. 16.



*Pero que por la misma razón, esa visibilidad que se cuela entre nosotros y el mundo puede enfrentar todos los prejuicios, a través de los que hemos contemplado la visión, hasta ahora. En esa visibilidad anónima y tácita, tan cercana a Deleuze y por lo tanto, decididamente contemporánea, no se revela, ni descubre nada, pero, en cambio, permite invocar la textura misma del ser bruto en su relación reversible con el acontecimiento.*<sup>617</sup>

---

<sup>617</sup> Deleuze recoge la figura de Henry Miller para hablar de ese ojo liberado de sí mismo, que ya no revela, ni ilumina nada. O, en otro ejemplo: *Y el yo no es "disuelto" sino, en primer lugar, porque está disuelto: no solo es el yo que es mirado quien pierde su identidad bajo la mirada, sino el que mira y que también se pone fuera de sí, se multiplica en su mirar.*

DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós Ibérica S. A., 2005, pp. 328- 329.

DELEUZE, G., PARNET, C. *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1996, pp. 57-68.

## Arquetipos visuales

La incursión en la dimensión visual que realiza progresiva e intermitente el pensamiento merleau-pontiano en su último tramo, topa con una serie de prejuicios y convencionalismos que justifican de nuevo esa labor demoledora. No obstante, el aspecto visual goza además de su propio dominio de expansión, de una serie de disciplinas tales como la fotografía, la pintura o el cine, en las que esas ideas han coagulado en sendas configuraciones, incrementando así su potencia y arraigo. Gran parte de esas conceptualizaciones de lo visual se prefiguraron en el Renacimiento estableciendo un modelo de visión como pantalla y así, la instauración del arquetipo de la idea de imagen asociado a la detención, el corte, la representación y la desvinculación de lo real.<sup>618</sup> Un modelo que se consolidó definitiva y ampliamente con el nacimiento de la fotografía, por mucho que ésta variara la perspectiva renacentista, y a pesar también de que en otros ámbitos como el de la pintura, se había superado o constituía por lo menos un desafío, un aspecto ya consciente.<sup>619</sup>

---

<sup>618</sup> Carbone señala a nuestro autor como el paso intermedio para la superación de tal modelo haciendo mención directa del libro *Was ist ein Bild?* de Gottfried Boehm. Sin embargo olvida a W. J. T. Mitchell que junto con el primero son los responsables del célebre *iconic turn* de principios de los noventa. Mientras Boehm ha reconocido la influencia directa sobre sus trabajos de, entre otros, Merleau-Ponty, para el caso de Mitchell el estudio de ese giro icónico bebe del pensamiento foucaultiano, lo que tampoco nos sitúa no muy lejos de nuestro pensador. En todo caso, la recepción de las ideas merleau-pontianas en el ámbito de ese giro icónico y, por extensión, en los dominios de la filosofía de la imagen, o los estudios visuales no se circunscriben únicamente a su dimensión fenomenológica. Es decir, no se limitan a una interpretación de lo visual o de la imagen a partir de sus efectos perceptivos, sino que se adentran y se nutren igualmente de esa última etapa liderada por una visibilidad anónima, atmosférica y latente que sin dejar de ser perceptiva, abre hacia el anonimato y la profusión.

En realidad el tratamiento de la imagen en el Renacimiento posterior a la reforma del Concilio de Trento resulta mucho más complejo de lo que expone Carbone. No es aquí lugar para extendernos en este hecho, pero lo que refiere este autor se entiende mejor si recordamos la purga que sufren las imágenes en manos de las autoridades religiosas del momento, que sólo consienten en mantener los motivos o las imágenes más devotas. Se busca con ello la creación de un arte propio, de un universo visual que actúe como modelo e inspiración, como explicación y narración de los hechos religiosos. Para ello se barajan imágenes y palabras que se insieren poco a poco en los recuadros, lienzos y pinturas desarrollando con ello una dialéctica lingüístico-visual cristiana y así, una caracterización pictural y encasillada de la imagen.

CARBONE, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris: Vrin, 2011, pp. 12-13.

<sup>619</sup> La extinción, digamos, natural del modelo representacional, principalmente debido a la evolución y desarrollo científico de la física moderna, provocó una cierta liberación de modelos mecanicistas y abriéndose paso hacia una concepción más global y estructurada que sin duda, afectó a la pintura y, en menos medida, a la fotografía. *La physique du XXe siècle, au moment même où elle augmente notre pouvoir sur la nature dans des proportions incroyables, pose paradoxalement la question du sens de sa propre vérité en se libérant de la sujétion des modèles mécaniques et plus généralement des modèles représentables.*

MERLEAU-PONTY, RC, p. 129.

El problema específico que introducía la fotografía consistía entonces no sólo en el mantenimiento o perpetuación de una cierta cosmogonía del ver que reforzaba, prolongándolo, ese modelo de la visión como pantalla, y de la imagen como copia o representación de lo real. La fotografía, se entiende el fenómeno de su aparición, implanta otro problema, que Benjamin dejó señalado, y que, de algún modo, se aclara desde los estudios de nuestro autor, por mucho que en ellos no se hagan demasiadas referencias directas al ámbito de la imagen. Se trata del problema de la visibilidad como dimensión coetánea y análoga a la de la imagen fotográfica, en su condición de nociones híbridas o hibridadas entre lo interior y lo exterior, lo determinado y lo indeterminado, y de algún modo, el objeto y el sujeto. Una concepción que en nuestro autor resulta el corolario de toda su trayectoria, en el sentido de que en ella pueden verse un buen número de las intuiciones y elementos que constituyen su filosofía: percepción, *chair*, ruptura ontológica, reversibilidad, latencia, dehiscencia, funciones pasivas, movimiento, diacronismo, vacío, horizonte, ambigüedad, quiasmo así como, el desdoblamiento o la superposición de lo inmanente y lo trascendente, del significado/sentido, de la determinación/ la indeterminación, etc.

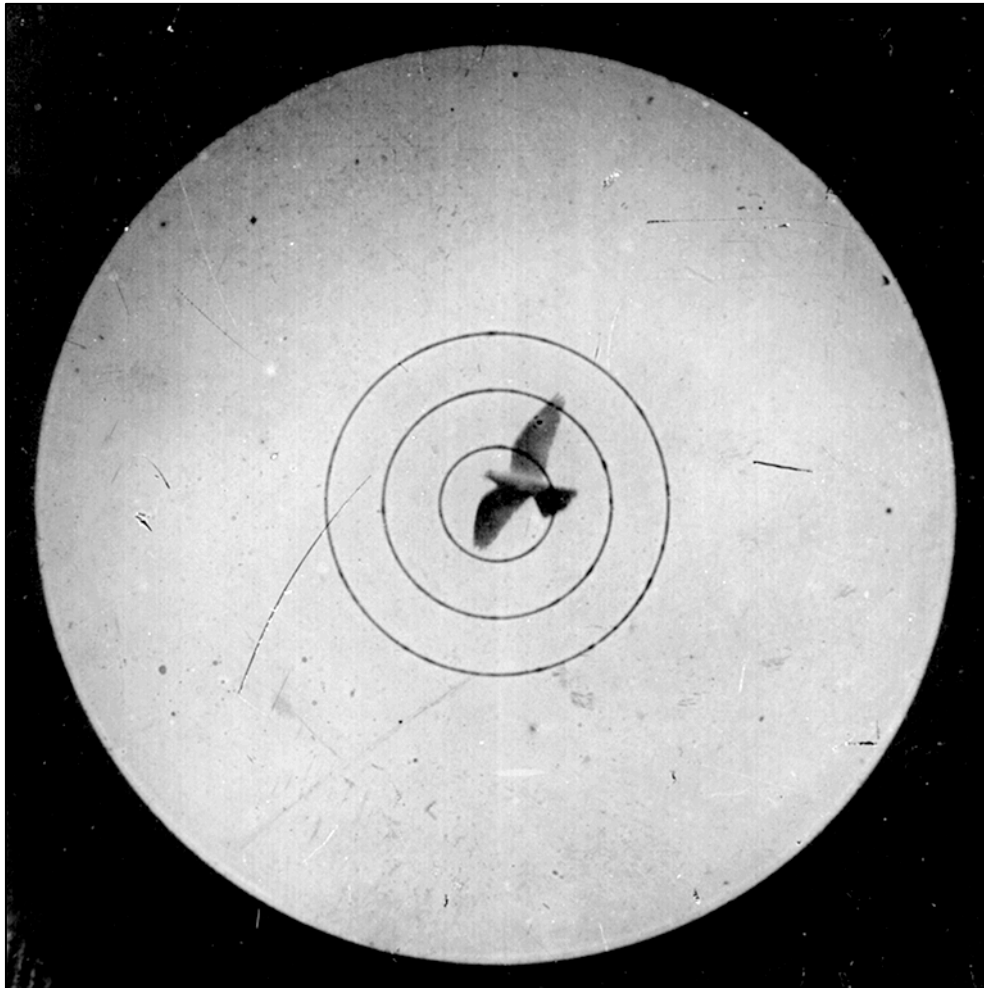
Pero antes de abordar tales confluencias señalemos claramente aquellas ideas o concepciones fundamentales, en el marco del conocimiento visual, que se reinstauran o prolongan bajo la aparición de la fotografía. Para ello revisemos la obra cronofotográfica de Étienne-Jules Marey, por ser un ejemplo paradigmático de la sombra que durante una gran parte del siglo XIX y XX se ha proyectado en nuestra concepción de lo visual. Una obra cuya particularidad consiste en la inclusión de los influjos científicos y epistemológicos del momento pero además, en la inauguración y fundación de un nuevo umbral de experiencia relacionado con la reproductibilidad de lo viviente.<sup>620</sup> Veamos qué sedimentos han saturado nuestra imagen de la visión a partir de cuatro aspectos básicos que rigen las crono-fotografías de Marey.

---

<sup>620</sup> La amplificación de la posibilidad de ser visible y de ser reproducible del hombre por parte del hombre que provocó el registro fotográfico, suscitó un nuevo modo de ser en función de la mirada de los otros. Obviamente el hombre siempre ha sido objeto de la visión de otros hombres pero nunca hasta entonces, su imagen había podido captarse anónimamente, desvincularse del tiempo y el espacio, organizarse y gestionarse más allá de la presencia o voluntad del sujeto.

Benjamin fue el primero en identificar el momento de la reproducción mecánica –de la obra de arte– con la pérdida del aura, por la alienación que, de algún modo, sucede con esa nueva fuerza reproductiva. Sin embargo, su trabajo ha sido a menudo interpretado como un declive del sentido original de la obra y en general, como una ruptura de ese mismo origen sinónimo de condición primera e irrefutable de su esencia. Lo que impone una visión romántica y un tanto anacrónica del arte que no quisiéramos trasladar a nuestro texto.

DIDI-HUBERMAN, G. *La Ressemblance par contact*, Paris: Les Éditions de minuit, 2008, pp. 14-16.



Sin título, por Étienne-Jules Marey, Sin Fecha.<sup>621</sup>  
Imagen sobre cristal cedida por los Archivos del Collège de France.

## 1. Objetivación

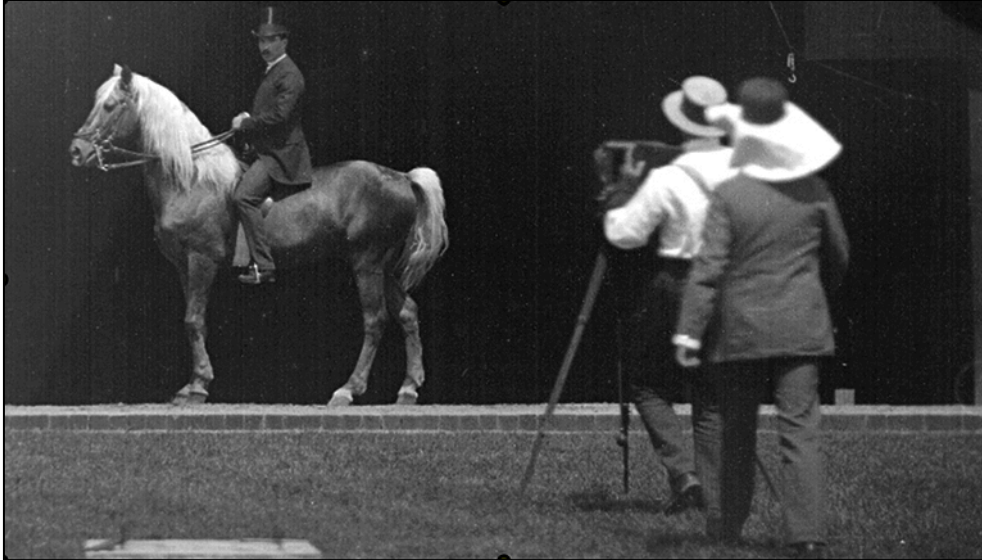
Tal y como podemos observar en una de las imágenes más primitivas del fotógrafo, el objeto de estudio, un pájaro en pleno vuelo, está situado y aislado en el centro del plano visual. La operación por la que se deja entrar en la imagen el espacio invisible que supone el aire responde a la voluntad de objetivación del objeto a estudiar. La figura del ave se encuentra pues descontextualizada de todo entorno para fomentar así la exposición desnuda de cualesquiera que sean sus capacidades, en un proceso que se auto-percibe y, sobretodo, que se pretende, como neutro.<sup>622</sup> Obviamente, este es un

---

<sup>621</sup>Las imágenes de Marey que utilizamos aquí y que forman parte del acervo fotográfico del Collège de France nunca antes han sido positivadas.

<sup>622</sup>Aunque referido al caso de los insectos, Marey, médico fisiólogo además de crono-fotógrafo, refería: *La marche naturelle dans une pareille étude est d'acquérir d'abord, sans idée préconçue, la connaissance exacte des mouvements que l'aile de l'insecte exécute pendant le vol (...)*. MAREY, É., J. *Mémoire sur le Vol des Insectes et des Oiseaux de Marey en Annales des Sciences Naturelles (Zoologie et paléontologie)*, 5<sup>e</sup> serie, 12, n° 1, 1869. p. 51.

proceso eminentemente epistemológico que busca la disposición perfecta, bajo una única perspectiva con el objetivo de abstraer un conocimiento total.<sup>623</sup>



Sin título, por Étienne-Jules Marey, Sin Fecha.  
Imagen sobre cristal cedida por los Archivos del Collège de France.

## 2. Neutralidad

Al llevar a cabo una tarea de objetivación como la que busca la ciencia cartesiana y la imagen crono-fotográfica, en su disposición física del sujeto de estudio en el centro de la misma, se prefigura indirectamente el rol de aquél que observa como una figura tácita. El científico, como el fotógrafo y acaso, como el *voyeur* se auto concibe en tanto que espectador.<sup>624</sup> Se trata de un proceso en el que el científico emula

---

<sup>623</sup> No es nuestra intención comparar cada uno de los cuatro prejuicios generales que han copado la visión, con la obra de Merleau-Ponty tan esquiva e huidiza a la parcelación y a la concreción. Sin embargo, sí vamos a contraponer a cada uno de ellos una cita de nuestro autor.

*À suivre le récit de sa vie de comportement, on est obligé de reconnaître le rapport interne de sens de ces différentes phases, d'y voir la modulation d'une même vie. Whitehead soutenait déjà qu'en physique il faut nier l'emplacement unique.*

MERLEAU-PONTY, *NAT*, p. 203.

<sup>624</sup> La palabra espectador está evidentemente relacionada etimológicamente hablando con *specere/spectare* “mirar” que a su vez lo está con *specimen-inis*, palabra latina para “indicio”, “muestra”, “imagen” o “modelo”. Es decir que en este caso, hay una suerte de resonancia o fusión etimológica entre el resultado de algo (“indicio”, “muestra” o “modelo”) y la actitud que eso provoca, esto es, la expectación, visión o espera.

la objetivación del saber, la disposición de la fotografía o la visión tratando de eclipsar todo rasgo individualizador y constituyéndose como pura conciencia cognoscente.

El proceso mediante el cual se objetiva al sujeto transponiendo su propia voz por un lenguaje heterodiegético no hace sino confirmar el propio modelo cartesiano.<sup>625</sup> En esa búsqueda de auto-indeterminación y esa puesta en escena radicalmente despojada de todo contexto, el científico tantea el establecimiento de un suelo básico, un plano en el que iniciar una nueva forma de saber regido por su invisibilidad o neutralidad.<sup>626</sup>



Sin título, por Étienne-Jules Marey, Sin Fecha.  
Imagen sobre cristal cedida por los Archivos del Collège de France.

<sup>625</sup> A propósito de esta nueva forma de saber de la ciencia centrada en la objetivación del conocimiento y la neutralización del hombre podemos destacar la descripción de Benjamin:

*El cirujano representa el polo de un orden cuyo polo opuesto ocupa el mago. La actitud del mago, que cura al enfermo imponiéndole las manos, es distinta de la del cirujano que realiza una intervención. El cirujano procede al revés: aminora mucho la distancia para con el paciente al penetrar dentro de él, pero la aumenta sólo un poco por la cautela con que sus manos se mueven dentro de sus órganos. En una palabra: a diferencia del mago (y siempre hay uno en el médico de cabecera) el cirujano renuncia en el instante decisivo a colocarse frente a su enfermo, como hombre frente a hombre; más bien se adentra en él operativamente. Mago y cirujano se comportan uno respecto del otro como el pintor y la cámara. El primero observa en su trabajo una distancia natural para con su dato; el cámara por el contrario se adentra hondo en la textura de los datos.*

BENJAMIN, W. *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica, Discursos Interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1990. p. 43.

<sup>626</sup> Recordemos el célebre y un tanto injusto comienzo de *L'Œil et l'Esprit: La science manipule les choses et renonce à les habiter*. O la permanencia de la misma idea en *Le visible et l'invisible: La philosophie n'est pas science, parce que la science croit pouvoir survoler son objet, tient pour acquise la corrélation du savoir et de l'être, alors que la philosophie est l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui même mis en cause par la question.*

MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 9, VI, pp. 46-47.

### 3. Transparencia

El des-cubrimiento de un realidad invisible antes de las crono-fotografías de Marey –y de Muybridge– instauró una pátina de verdad en la imagen como método, y en la visión, como sentido propio del conocer, reforzando un modelo, ya en ese entonces desfasado, como el cartesiano.<sup>627</sup> Recordemos que las primeras obras de teórica fotográfica, tales como *The Pencil of Nature*, señalan abiertamente la voluntad de dejar hablar a la naturaleza y por lo tanto, de proteger una continuidad espontánea entre saber y visión. Un salto cualitativo por el que la visión se asimila a la verdad a partir de sus efectos presuntamente demostrativos, esto es, transparentes.<sup>628</sup> La visión pues, acoge el papel de testigo y ostenta la capacidad de refrendar un hecho o situación de manera global y omnívora. Y la fotografía se encarga de prolongar y ampliar ese efecto desde su capacidad de registro, de manera que: si el objeto físico es susceptible de ser fotografiado, entonces todo lo real puede registrarse bajo los poderes del ojo de la cámara.

No es extraño por lo tanto que, como señaló Marc Antoine Petit, se apremiara entonces a la ciencia para que ésta se tornara una disciplina ocular dando paso al acomodo de la fotografía en el ámbito científico como método de adquisición de conocimiento.<sup>629</sup> De ahí también que la ciencia encaminase su desarrollo hacia la mejora del abasto óptico-tecnológico como una extensión de la vista humana, para iluminar y amplificar infinitamente ese espacio oscuro e invisible. La imaginaria tecnológica se desarrolló entonces como una voluntad omnívora para registrar, transcribir, representar o medir la naturaleza.<sup>630</sup> La variedad y perfeccionamiento de

---

<sup>627</sup> *Les auteurs que nous venons de citer ont indique une tout autre cause à ce phénomène acoustique (...). Et ils citent à l'appui de leur manière de voir ce fait, que le bourdonnement cesse aussitôt si l'on vient à enduire de gomme la surface du corps de l'animal (...).*

MAREY, É., J. *Mémoire sur le Vol des Insectes et des Oiseaux de Marey* en *Annales des Sciences Naturelles (Zoologie et paléontologie)*, 5<sup>e</sup> serie, 12, n° 1, 1869. p. 53.

<sup>628</sup> Como señala Foucault, si podemos hablar de un salto cualitativo es en la medida que anteriormente no estaban separadas las palabras y las cosas, lo visible de lo invisible.

La asimilación imagen-verdad no pasó desapercibida para el sagaz Benjamin: *la naturaleza que habla a la cámara no es la misma que la que le habla al ojo. Es sobre todo distinta porque en lugar de un espacio que trama el hombre con su conciencia presenta otro tramado inconscientemente.*

BENJAMIN, W. *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica, Discursos Interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1990, p. 48.

FOX TALBOT, W. H. *The Pencil of Nature*, London, 1844-1846.

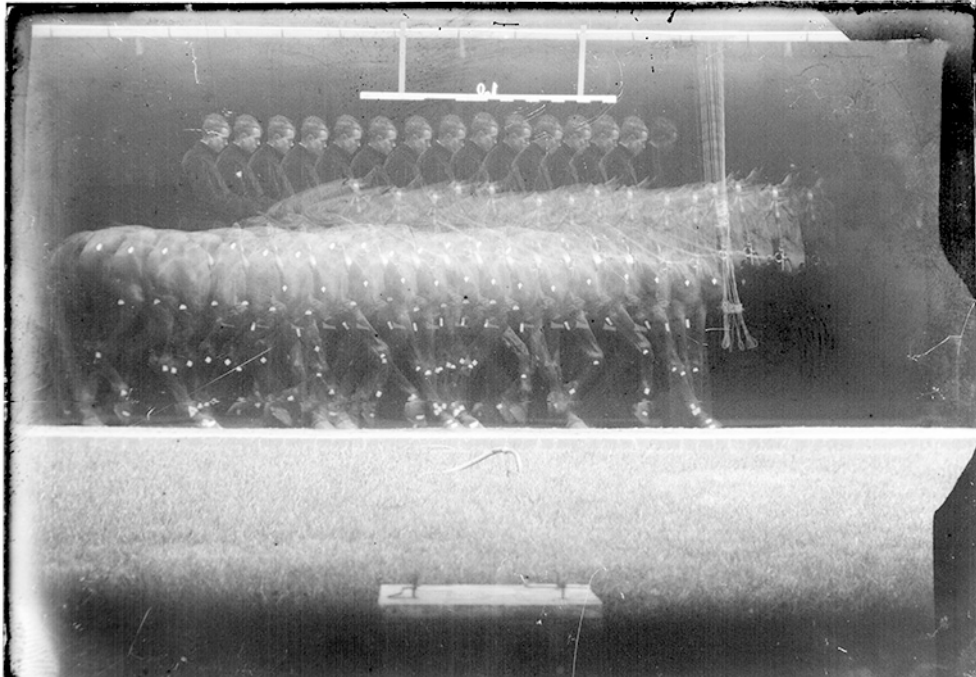
FOUCAULT, M. *Naissance de la Clinique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1975, pp. 8-9.

<sup>629</sup> PETIT, M. A. *Discours sur la Manière d'exercer la Bienfaisance dans les Hôpitaux Essai sur la Médecine du Cœur*, Paris: Garnier, Reymann, 1806. (La referencia y localización que hace Foucault de esta obra en la *Naissance de la Clinique* parece estar equivocada y no hemos sabido encontrarla en el documento que refiere) URL: <http://www2.biusante.parisdescartes.fr/livanc/?cote=31159&do=livre> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>630</sup> *En 1845, J. Müller, que tanto ha contribuido al progreso de la fisiología, escribía estas líneas: "Probablemente no tendremos jamás los medios para evaluar la rapidez de la acción nerviosa". Cinco años más tarde, Helmholtz daba la medida de esta velocidad recurriendo a un método que había entonces permitido a los físicos medir la velocidad de los proyectiles de guerra, y, en general, de los fenómenos cuya duración escapa a nuestros sentidos.*

MAREY, E., J. *Mémoire sur le Vol des Insectes et des Oiseaux de Marey* en *Annales des Sciences Naturelles (Zoologie et paléontologie)*, 5<sup>e</sup> serie, 12, n° 1, 1869. p. 50; MAREY, E., J. *Appareils et Instruments de Physiologie du Professeur Marey*, Paris: (impr. de) S. Raçon, 1875.

estos artilugios reafirmaron a su vez la creencia en una ciencia *espectacular* que avanzaba de forma progresiva, hacia el desvelamiento o des-ocultación de una naturaleza enigmática por transparencia y claridad.<sup>631</sup>



Sin título, por Étienne-Jules Marey, Sin Fecha.  
Imagen sobre cristal cedida por los Archivos del Collège de France.

#### 4. Movimiento

Sin duda el movimiento es el aspecto clave de los trabajos, tanto teóricos como prácticos, del fotógrafo Marey porque desde el inicio de sus investigaciones éste queda asociado a la vida, como su función más característica.<sup>632</sup> Es decir que la vida, es de

---

<sup>631</sup> *En vérité il est absurde de sou-mettre à l'entendement pur le mélange de l'entendement et du corps. Ces prétendues pensées sont les emblèmes de l' « usage de la vie », les armes parlantes de l'union, légitimes à condition qu'on ne les prenne pas pour des pensées. Ce sont les indices d'un ordre de l'existence - de l'homme existant, du monde existant - que nous ne sommes pas chargés de penser. Il ne marque sur notre carte de l'Être aucune terra incognita, il ne restreint pas la portée de nos pensées, parce qu'il est aussi bien qu'elle soutenu par une Vérité qui fonde son obscurité comme nos lumières.* MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 55.

<sup>632</sup> Recordemos que la segunda tesis de doctorado de Marey: *Recherches sur la circulation du sang à l'état physiologique et dans les maladies* (1859) daba cuenta ya por ese entonces, de la radical importancia que el estudio del movimiento tendrían a lo largo de los siguientes años: *A poco que examinemos el organismo viviente, vemos que en todo caso la vida se nos traduce por un movimiento más o menos sensible, pero siempre esencial para la función que acompaña.*



algún modo traducida en movimiento y a su vez cada gesto o desplazamiento de un cuerpo tiene su razón de ser en la función que se realiza a través suyo.<sup>633</sup> Más concretamente, Marey señala que el movimiento o la función muscular son los efectos exteriorizados del acervo de circulaciones interiores que habitan el cuerpo, desde la sanguínea a la respiratoria, pasando por los nerviosa, la digestiva, etc. De ahí que concentre sus fuerzas en el estudio de las variaciones de la función muscular y se centre cada vez más en movimientos de cadencia periódica corta, a los que asocia las funciones concretas de cada órgano y, en general, de todo proceso corporal tan emblemático de sus crono-imágenes.<sup>634</sup>

Paralelamente al registro de la función muscular, la sensibilidad se convierte en un tema de estudio que, siendo igualmente característica y determinante para los cuerpos orgánicos, necesita asimismo de la motricidad para desarrollarse.<sup>635</sup> De ese modo, la sensación es pues incorporada a un sistema, el de la ciencia fisiológica, que estudia sus resultados a partir de la comparación de los movimientos y gestos. Pero esta incorporación de lo sensible al dominio científico-fisiológico, cuya exteriorización se da vía el movimiento, promueve además la asociación definitiva del dinamismo al conocimiento. En el tacto, por ejemplo, *el movimiento de los dedos es necesario para que la sensación sea completa*, nos dirá Marey, *proveyéndonos de la noción de forma y de consistencia del objeto que tocamos*.<sup>636</sup> O en la oída, la percepción de un sonido se consolidará en virtud de las diferencias respecto al silencio u otros ruidos cualesquiera. Por extensión, la percepción de una temperatura, la visión de un objeto, etc. se secundarán mediante esa capacidad de contraste diacrítico, y por extensión, mediante un efecto de tono dinámico.

Desde esos dos aspectos, los fenómenos de exteriorización de afectos interiores del cuerpo y la manifestación de contrastes, Marey instaura una nueva concepción de la fisiología, a la describe como la ciencia que estudia específicamente el conjunto de los movimientos orgánicos. Su desarrollo pasará por la capacidad de equiparar todo su saber a un estudio de los efectos de superficie centrándose en las relaciones que esos

---

MAREY, E., J. *Du Mouvement dans les Fonctions de la Vie. Leçons faites au Collège de France*, Paris: Germer Baillièrre, 1868, p. 205.

<sup>633</sup> Recordemos también que Foucault hablaba de la signatura como la manifestación de un efecto interior: *La notion de signatura, la signature qui est parmi les propriétés visibles d'un individu, l'image d'une propriété invisible et cachée*.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Marx, Freud en Dits et Écrits: 1954-1988*, Volumen 1, Paris: Gallimard, 2001. Vol. I, p. 592.

<sup>634</sup> *Ya que, como es el movimiento producido en el músculo el que constituye la principal manifestación exterior de la acción nerviosa, es por la función muscular, o la contractilidad, que deberán empezar nuestras investigaciones*.

MAREY, E., J. *Du Mouvement dans les Fonctions de la Vie. Leçons faites au Collège de France*, Paris: Germer Baillièrre, 1868, pp. 211-212.

<sup>635</sup> *¿Cómo el biólogo reconoce que se ha producido una sensación en un animal? Es por el fenómeno del movimiento (...). Sin el movimiento que la traduce al exterior, la sensibilidad permanecería enteramente subjetiva y escaparía en general al estudio experimental*

MAREY, E., J. *Du Mouvement dans les Fonctions de la Vie. Leçons faites au Collège de France*, Paris: Germer Baillièrre, 1868, p. 205.

<sup>636</sup> *Dans le toucher, par exemple, le mouvement des doigts est nécessaire pour que la sensation soit complète; il nous fournit de la notion de forme et de consistance de l'objet que nous touchons*.

MAREY, E., J. *Du Mouvement dans les Fonctions de la Vie. Leçons faites au Collège de France*, Paris: Germer Baillièrre, 1868, p. 205

cuerpos tienen con el aire (estudios sobre el vuelo de ciertas aves), el agua (estudios sobre peces, manta rayas) y la tierra (hombres y caballos en desplazamientos horizontales).<sup>637</sup> Y esa superficie en donde se manifiestan una serie de movimientos y cambios no es otra que la de la imagen y por lo tanto, la de una cierta visualidad.

Así, la imagen crono-fotográfica dispone un objeto motriz frente a un sujeto cognoscente o un aparato cognoscitivo convirtiendo al primero en espectáculo y al segundo, en espectador. Se trata de una distribución regida por esa voluntad de objetivación, transparencia y neutralidad de las que veníamos hablando, que impondrá la aplicación de marcas en las articulaciones a fin de trazar desde ellas, las líneas jalonadas que conforman el movimiento orgánico. Esas líneas que devendrán gráficos susceptibles de estudio, esto es, objetos de pensamiento –fisiológico- comprendidos como una apropiación y traducción al ámbito cognoscitivo, del fenómeno visual.<sup>638</sup> La estela de los jalones que Marey coloca en las articulaciones de hombres y caballos no resulta sólo el trazo gráfico, la huella de un movimiento gestual, sino también y sobre todo, la puesta en escena de un modo de comprender el cuerpo y la vida capaz de reducir la vida al número, el movimiento al dato, lo dinámico a la inmovilidad.<sup>639</sup>

---

<sup>637</sup> *Si l'anatomie peut être définie l'étude de la forme des organes, la physiologie n'est elle-même que l'étude des mouvements organiques.*

MAREY, E., J. *Avant-propos en Études Physiologiques sur les Caractères Graphiques des Battements du Cœur et des Mouvements Respiratoires et sur les Différentes Influences qui les modifient*, Paris: Germer Baillière, 1865, p. 2.

<sup>638</sup> Las críticas por la reconstrucción del movimiento mediante la unión de los puntos abstractos o datos sensoriales como una operación del espíritu fueron puestas en evidencia, en primer lugar, por Bergson.

*Mais il ne faudrait pas confondre les données des sens, qui perçoivent le mouvement, avec les artifices de l'esprit qui les recompose. Les sens, laissés à eux-mêmes, nous présentent le mouvement réel, entre deux arrêts, comme un tout solide et indivisé. La division est l'œuvre de l'imagination, qui a justement pour fonction de fixer les images mouvantes de notre expérience ordinaire, comme l'éclair instantané qui illumine pendant la nuit une scène d'orage.*

Bergson concibe el movimiento como una totalidad indivisa, una variante de *la durée*, que imposibilita en consecuencia, su parcelación en instantes o momentos del mismo pero que puede sin embargo, captarse a través de los sentidos. La división del cuerpo entre lo interior y lo exterior, entre los sentidos intuitivos y el intelecto, la perpetuación al fin y al cabo, del sistema dualista cartesiano es finalmente aquello que Merleau-Ponty le reprocha a Bergson.

BERGSON, H. *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Les Presses universitaires de France, 1965, p. 112.

<sup>639</sup> Algo con lo que nuestro autor no puede coincidir: *Les photographies de Marey, les analyses cubistes, la Mariée de Duchamp ne bougent pas : elles donnent une rêverie zéonienne sur le mouvement. (...) Ce qui donne le mouvement, dit Rodin, c'est une image où le bras, les jambes, le tronc, la tête sont pris chacun à une autre instant, qui donc figure le corps dans une attitude qu'il n'a eu à aucun moment, (...) comme si cet affrontement d'impossibles pouvait et pouvait seul faire sourdre dans le bronze et sur la toile la transition et la durée.* Una indivisibilidad del movimiento, de lo perceptivo y en consecuencia de lo visual, de la que ya había dado cuenta anteriormente, en su reivindicación del cine como fenómeno eminentemente perceptivo. El cine no es tampoco la unión de imágenes y sonidos, sino la capacidad –del montaje– para hacernos partícipes de la coexistencia y simultaneidad.

Sin embargo, sería injusto, a la par que imposible, encerrar los trabajos de Marey en el cerco positivista del que fue sin duda promotor y continuador. Sus últimas obras crono-fotográficas dedicadas a las cortinas de humo, la fotografía de fluidos o los movimientos del aire etéreos y entrópicos nos alejan precisamente de toda dogmatización privándonos de un recurso teórico reduccionista, para remitirnos a la percepción de lo informe, de lo espontáneo, del acontecimiento puro. –Nos referimos a la *Machine à 13/21 canaux* de Marey (1899-1900) o en general, al estudio de humos y fluidos que llevó a cabo en sus últimos años. – Una verdadera puesta en práctica de lo que apuntaba Benjamin cuando afirmaba que: *una*

Este serie de elementos que nutren la concepción de la visión: objetivación de lo real, neutralidad del proceso visual, transparencia en sus resultados y construcción del movimiento mediante cortes unitarios sintetiza el marco referencial contra el cual erige Merleau-Ponty parte de su juicio acerca de la dimensión visual. En esta tendencia empirístico-figurativa, la imagen, o su pariente, el espejo, o en última instancia, la visión disponen una relación de continuidad natural con el objeto. Se trata de una ilación lógica entre lo visible y lo real que borra toda sombra de duda o, en términos visuales, reniega de la existencia de lo invisible.

El otro arquetipo o paradigma visual contra el que nuestro autor embiste y mide sus propias ideas es obviamente el modelo cartesiano de la representación. A pesar de que la filosofía cartesiana represente el emblema de un pensamiento racionalista, y por lo tanto, un modelo opuesto parcialmente al descrito que debería presentar los problemas en sentido inverso, Merleau-Ponty no consigue hacerle el mismo reproche. Y eso a pesar de que como señala Giovannangeli el modelo cartesiano *no quiere perseguir más lo visible y decide reconstruirlo conforme al modelo que él se da*.<sup>640</sup> Es decir que el cartesianismo renuncia a una investigación libre de su objeto, produciendo aquello mismo que se propone explicar. Esta afirmación, por otro lado tan foucaultiana, no sólo desarticula un proceder poco lúcido u honorable, sino que parece olvidar uno de los rasgos fundamentales de la visión: su innata promiscuidad.<sup>641</sup> Como es notorio la posición cartesiana se caracteriza por adoptar el modelo representacional según el cual el cerebro recoge y gestiona la información suministrada por los sentidos corporales.<sup>642</sup> Es desde esa intuición primigenia y fundamental que todo parecido o relación entre

---

*de las capacidades revolucionarias del cine consistirá en hacer que se reconozca que la utilización científica de la fotografía y su utilización artística son idénticas.*

Así el último Marey, como de hecho el último Merleau-Ponty, concibe ya el movimiento como una forma asociada a la expresividad. Tensado por los ejes del espacio, el tiempo, la dehiscencia y la visión el movimiento se constituye como expresión del ser, relación con su entorno e irreductibilidad. *La motricité propre n'est pas seulement conscience de fin et de moyens. (...) il y a ouverture d'un champ, i.e. depuis la conception et plus encore après la naissance, il y a enjambement vers un avenir qui se fait de soi, sous certaines conditions données, et n'est pas acte de « Sinngebung » (Interpretación). Naissance (n'est pas acte) de constitution mais institution d'un avenir. (NAT)*

DIDI-HUBERMAN, G., MANNONI, L. *Mouvements de l'air, Étienne-Jules Marey, photographe des fluides*, Paris: Gallimard/ Réunion des musées nationaux, 2004, pp. 87-165.

BENJAMIN, W. *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica, Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1990, p. 47.

MERLEAU-PONTY, IP, p. 38, *Œ*, pp. 78- 79, *Le Cinéma et la Nouvelle Psychologie*, SNS, pp. 85- 106.

<sup>640</sup> GIOVANNANGELI, D. *Descartes y el enigma de la visión*, URL: <http://www.upv.es/laboluz/rev/rev-3/descart.htm> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>641</sup> Más adelante estudiaremos la naturaleza enigmática de estas especies intencionales que cita aquí nuestro autor, de momento, centrémonos en el aspecto promiscuo de lo visual: *La magie des espèces intentionnelles, la vieille idée de la ressemblance efficace, imposée par les miroirs et les tableaux, perd son dernier argument si toute la puissance du tableau est celle d'un texte proposé a notre lecture, sans aucune promiscuité du voyant et du visible.*

MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 40.

<sup>642</sup> En la concepción corporal mecanicista y jerarquizada del cartesianismo el objeto es reducido a la imagen del objeto, que se genera en el ojo que a su vez, depende del cerebro: *Au reste, les images des objets ne se forment pas seulement ainsi au fond de l'oeil, mais elles passent encore au delà jusques au cerveau.* (p. 40) De manera que es el alma quien distribuye espacialmente la realidad, gracias al conocimiento, y consolida la independencia, respecto a mí mismo, del objeto y, por lo tanto, de la visión: *Pour la situation, c'est-à-dire le côté vers lequel est posée chaque partie de l'objet au respect de notre corps, nous ne l'apercevons pas autrement par l'entremise de nos yeux que par celle de nos mains; et sa connaissance ne dépend d'aucune image, ni d'aucune action qui vienne de l'objet, mais seulement de la situation des petites parties du cerveau d'où les nerfs prennent leur origine. Car cette situation, se*

el objeto y nuestra percepción se enmarca en el género de la representación cerebral. Algo que para nuestro autor, apegado al desentrañamiento de lo fáctico y de su experiencia, supone un problema en sí mismo pues corta de raíz todo acceso directo al afuera. Sin embargo, y al mismo tiempo, ese andamiaje previo de los materiales reflexivos cartesianos permite, también, el reconocimiento y consolidación de la dualidad merleau-pontiana respecto a la visión<sup>643</sup>: *Ainsi la vision se dédouble : il y a la vision, sur laquelle je réfléchis, je ne puis la penser autrement que comme pensée, inspection de l'Esprit, jugement, lecture de signes. Et il y a la vision qui a lieu, pensée honoraire ou instituée, écrasée dans un corps sien, dont on ne peut avoir idée qu'en l'exerçant, et qui introduit, entre l'espace et la pensée, l'ordre autonome du composé d'âme et de corps.* –que utilizará para afinar y redirigir su investigación– *L'énigme de la vision n'est pas éliminée elle est renvoyée de la « pensée de voir » à la vision en acte.*<sup>644</sup> Y ahora sí, para romper definitivamente con la asociación visión y pensamiento de la misma que embrollan una experiencia íntimamente unida a la corporalidad: *Cette vision de fait, et le « il y a » qu'elle contient, ne bouleversent pourtant pas la philosophie de Descartes. Étant pensée unie à un corps, elle ne peut par définition être vraiment pensée.*<sup>645</sup> El rechazo a ese pensamiento de la visión, la acotación de su naturaleza corporal mediados por la desconfianza de la mirada ingenua de tipo empirista; caracterizaran un estudio fenomenológico de la visión como elemento perceptivo primero, para adentrarse, progresivamente, en la condición estética de ese tejido de la experiencia perceptiva y metafísica.

## Visión y percepción

Empecemos recordando que el interés de nuestro autor por la visión nace de su consideración como apertura espontánea del hombre hacia el mundo y, por lo tanto,

---

*changeant tant soit peu, à chaque fois que se change celle des membres où ces nerfs sont insérés, est instituée de la Nature pour faire, non seulement que l'âme connaisse en quel endroit est chaque partie du corps qu'elle anime, au respect de toutes les autres; mais aussi qu'elle puisse transférer de là son attention à tous les lieux contenus dans les lignes droites qu'on peut imaginer être tirées de l'extrémité de chacune de ces parties, et prolongées à l'infini.* (p. 45) *La vision de la distance ne dépend, non plus que celle de la situation, d'aucunes images envoyées des objets, mais, premièrement, de la figure du corps de l'oeil; car, comme nous avons dit, cette figure doit être un peu autre, pour nous faire voir ce qui est proche de nos yeux, que pour nous faire voir ce qui en est plus éloigné, et à mesure que nous la changeons pour la proportionner à la distance des objets, nous changeons aussi certaine partie de notre cerveau, d'une façon qui est instituée de la Nature pour faire apercevoir à notre âme cette distance.* (p. 48)

DESCARTES, R. *La Dioptrique*, URL: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/dioptrique/dioptrique.html> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 40, 45, 48.

<sup>643</sup> *La unión del alma y el cuerpo, la "Fenomenología de la percepción" lo constata, tiende a equilibrar, no a contradecir, la doctrina intelectualista de la percepción. Es lo que de nuevo complica, sin debilitarlo en profundidad, el proyecto cartesiano descrito en "El ojo y el espíritu".*

GIOVANNANGELI, D. *Descartes y el enigma de la visión*, URL: <http://www.upv.es/laboluz/rev/rev-3/descart.htm> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>644</sup> Nos permitimos referir la misma cita que utiliza Giovannangeli en su texto.

MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 54.

<sup>645</sup> MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 54.

desde esa misma confianza racionalista para con sus capacidades.<sup>646</sup> Una consideración que pone en valor su condición de elementalidad, sobre la que poder reflejar la función simbólica del pensamiento, sin poder establecerse como causa, sino más bien, como su suelo positivo.<sup>647</sup> Obviamente, dada esa tesitura de tipo fenomenológico y aspiración a la verdad, esa pregunta por la visión encarna metafóricamente la interrogación sobre el mundo que formula la filosofía, como forma privilegiada de iniciación y contacto físico con el mismo.<sup>648</sup> La visión recoge en consecuencia, el testimonio de diversas problemáticas metafísicas esenciales tales como: la cuestión de la representación, la presunta transparencia de lo real, la comprensión del espacio y la forma, etc. Con ello no se hace sino continuar, y continuar problematizando la tradición ocular-céntrica de la filosofía continental así como, la metáfora del ojo entendida como iluminación intelectual del mundo por el hombre.

La reflexión fenomenológica combinada con esta herencia racionalista establecen sin embargo, una primera distinción cuya ampliación se resolverá en una visibilidad muy distinta a la del punto de partida. En su primera etapa, el cuerpo y por lo tanto, la mirada, fuente depositaria de claridad y saber, no sólo conforman una actividad que media entre el hombre y el mundo; sino que a la vez importan una presencia activa en tanto que su esencia está íntimamente asociada a la capacidad de tender puentes con la realidad.<sup>649</sup> Es decir que, al ver un objeto, la visión acompaña espectralmente lo visto

---

<sup>646</sup> La ciencia de corte cartesiano procede de hecho, y en palabras de Foucault, por una identificación de la verdad y la mirada: *L'espace de l'expérience semble s'identifier au domaine du regard attentif, de cette vigilance empirique ouverte à l'évidence des seuls contenus visibles. L'œil devient le dépositaire et la source de la clarté ; il a pouvoir de faire venir au jour une vérité qu'il ne reçoit que dans la mesure où il lui a donné le jour ; en s'ouvrant, il ouvre le vrai d'une ouverture première : flexion qui marque, à partir du monde de la clarté classique, le passage des Lumières.*

FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*, Paris: P.U.F., 1963, p. IX.

<sup>647</sup> *Le trouble visuel n'est pas la cause des autres troubles et en particulier de celui de la pensée. Mais il n'est pas davantage une simple conséquence. Les contenus visuels ne sont pas la cause de la fonction de projection, mais la vision n'est pas davantage une simple occasion pour l'Esprit de déployer un pouvoir en lui-même inconditionné. Les contenus visuels sont repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse, mais c'est sur la base de la vision que cette puissance peut de constituer.*

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 147.

<sup>648</sup> *Ce n'est pas seulement la philosophie, c'est d'abord le regard qui interroge les choses.* Dirá Merleau-Ponty retomando la visión como figura de interrogación y asombro del mundo iniciada y consolidada por los diálogos platónicos. Recordemos, por ejemplo, el *Timeo*: *Ciertamente la vista, según mi entender, es causa de nuestro provecho más importante, porque ninguno de los discursos actuales acerca del universo hubiera sido hecho nunca si no viéramos los cuerpos celestes ni el sol ni el cielo. En realidad, la visión del día, la noche, los meses, los períodos anuales, los equinoccios y los giros astrales no sólo dan lugar al número, sino que éstos nos dieron también la noción de tiempo y la investigación de la naturaleza del universo, de lo que nos procuramos la filosofía. Al género humano nunca llegó ni llegará un don divino mejor que éste.*

MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 137.

PLATÓN, *Timeo*, 47 a.

<sup>649</sup> Recordemos esta cita notada anteriormente: *La conscience que j'ai de voir ou de sentir, ce n'est pas la notation passive d'un événement psychique fermé sur lui-même et qui me laisserait incertain en ce qui concerne la réalité de la chose vue ou sentie; ce n'est pas davantage le déploiement d'une puissance constituante qui contiendrait éminemment et éternellement en elle-même toute vision ou sensation possible et rejoindrait l'objet sans savoir à se quitter, c'est l'effectuation même de la vision. (...) La vision est une action, c'est-à-dire non pas une opération éternelle, -l'expression est contradictoire,- mais une opération qui tient plus qu'elle ne promettait, qui dépasse toujours ses prémisses et n'est préparée intérieurement que par mon ouverture primordiale à une champ de transcendances, c'est-à-dire encore par une extase.*

pudiendo el hombre además de ver, percibir esa presencia casi fantasmagórica de un sentir que se hace reflejo, que acompaña y de algún modo, personaliza y encarna el resultado.<sup>650</sup> El proceso es el mismo, cuando hablamos del tacto, la mano que toca un objeto siente su textura, tanto como se siente tocando. Los sentidos se caracterizan, desde esta perspectiva, por la reversibilidad o reflexividad desde la cual, no sólo se perciben efectos o elementos exteriores, sino que se trasluce en estos, la inscripción de nuestro sentir (en lo sentido). La presencia pues, de aquello que conocemos como dato sensorial, su positividad irreductible impone el correlato latente del sentido pertinente, en un juego por el que se nos hace igualmente evidente: objeto o visión, sentido o sintiente, *touchant* o *touché*, dada la indistinción de lo que hasta ahora segregábamos entre signo y significado.

En esa misma línea, el cuerpo no está únicamente situado en el espacio, sino que interpone la sombra o la parcialidad de su propia condición orgánica, ocupándolo física y temporalmente, y rompiendo así con la presunta neutralidad del conocimiento. Y si el cuerpo habita el espacio es en consecuencia visible, además de vidente, una reflexividad que funciona también con los otros sentidos y que extiende sus límites para desdibujar precisamente los de estos últimos. Pero además, esa visión holística, que desarticula la idea de un saber aditivo y desmembrado, revierte precisamente en la aparición de playas perceptivas, de complejos sensitivos del mundo que, sin embargo, permanecen en el interior del hombre.<sup>651</sup> Más que una teoría perceptiva, organizada por la conjunción de receptores unitarios del mundo estos ofrecen al hombre sintiente, un ensamblaje perceptivo, una ola sensitiva que evoca, de hecho, invoca no tanto un paisaje sensible, sino sobre todo y previamente, una presencia en bloque de la que somos involuntariamente partícipes como sujetos de experiencia.<sup>652</sup> Un paisaje al que

---

MERLEAU-PONTY, *PHP*, pp. 431- 432.

<sup>650</sup> La ciencia de corte cartesiano procede de hecho, y en palabras de Foucault, por una clara identificación de la verdad y la mirada: *L'espace de l'expérience semble s'identifier au domaine du regard attentif, de cette vigilance empirique ouverte à l'évidence des seuls contenus visibles. L'œil devient le dépositaire et la source de la clarté ; il a pouvoir de faire venir au jour une vérité qu'il ne reçoit que dans la mesure où il lui a donné le jour ; en s'ouvrant, il ouvre le vrai d'une ouverture première : flexion qui marque, à partir du monde de la clarté classique, le passage des a Lumières.*

FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*, Paris: P.U.F., 1963, p. IX.

<sup>651</sup> Acerca del aspecto interior y unitario de los sentidos y la visión: *La vision de sons ou l'audition des couleurs se réalisent comme se réalise l'unité du regard à travers les deux yeux: en tant que mon corps est, non pas une somme d'organes juxtaposés mais un système synergique dont toutes les fonctions sont reprises et liées dans le mouvement général de l'être-au-monde, en tant qu'il est la figure figée de l'existence. (PHP) Notre rétine est bien loin d'être homogène, en certaines de ses parties elle est aveugle par exemple pour le bleu ou pour le rouge, et cependant, quand je regarde une surface bleue ou rouge, je n'y vois aucune zone décolorée. C'est que, dès le niveau de la simple vision des couleurs, ma perception ne se borne pas à enregistrer ce qui lui est prescrit par les excitations rétinienes, mais les réorganise de manière à rétablir l'homogénéité du champ. D'une manière générale, nous devons la concevoir, non comme une mosaïque, mais comme un système de configurations. (SNS)* Es Deleuze quien de hecho extendió la idea de los complejos de sensaciones que arriban al hombre y que tienen una duración (*durée*) bergsoniana experimentable aun siendo entre sí independientes. Una suerte de devenires que trasladan al hombre a un espacio intersticial tan lejos de lo volitivo, como de lo material que aúnan la posición deleuziana con la de nuestro autor.

*I comme Idée* en DELEUZE, G. *L'abécédaire de Gilles Deleuze* con Claire Parnet. Realización de Pierre-André Boutang, Paris: Éditions Montparnasse, 1996.

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 270, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, SNS, pp. 85- 86.

<sup>652</sup> Recordemos brevemente que para la Gestalt los *hechos físicos son formas*, es decir, *unidades orgánicas que se individualizan y se limitan en el campo espacial y temporal de la percepción o representación* (p. 21). Es decir que todo lo material existe como forma y éstas formas pueden

remitimos a través de una relación unitaria, así como a partir de una síntesis forzosamente incompleta que impone el carácter abierto tanto del ser como del mundo. De manera que, el elemento reflexivo del cuerpo supone de hecho la identificación justificada del aspecto dinámico del ser: *L'homme n'est qu'en mouvement. De même le monde ne tient, l'être ne tient qu'en mouvement, c'est ainsi seulement que toutes les choses peuvent être ensembles.*<sup>653</sup> Y sobre todo, se ha constituido como la cualidad que ha posibilitando una dialéctica continua entre el mundo y el ser, lo visible y lo invisible.

Una vez rebasada esa frontera epocal, Merleau-Ponty no prosigue en la línea fenomenológica canónica, sino que asume la problematicidad de la diplopía del cuerpo y el conocimiento, de esa *res extensa* y su correlato, la *res cogitans*, como el momento inaugural de su filosofía, a través de la condición expresiva de la percepción, de la *chair* o también, de la visión. Y es que si el cogito cartesiano ponderado por el *malin génie* permanece en el ámbito de la razón pero atesta indirectamente, la existencia palmaria del ser. Nos encontramos entonces, con un ser que no se deriva de esa auto evidencia o transparencia reflexiva, sino más bien de esa corriente de sentido endógeno y exógeno en la que adopta el símil de un claroscuro. De esa corriente que desde fuera hacia dentro y viceversa instituye un ser devenir, un *être-au-monde*. Una corriente que fomentará una renovación de la visión menos atada a la exactitud del dato estesiológico y más susceptible a los pliegues de la realidad, y por lo tanto, a todas esas zonas de penumbra denostadas hasta entonces.

---

comprenderse bajo ciertas leyes basadas en la experiencia y la percepción cuya *constelación física de excitantes corresponden a cada forma percibida*. En ese plano físico la teoría de la forma relata la tendencia natural hacia una estructura definida por economía de energía, y explica la percepción como comprensión de esa generalidad o finalidad. Ahora bien, y este aspecto conforma aún más si cabe la filosofía merleau-pontiana, esa finalidad perceptiva no puede establecerse como causa de los fenómenos físicos sino de su comprensión y de ese descuido o esa incapacidad crítico-epistemológica para con su medio brotan una batería de reproches hacia la ciencia actual que suscribe nuestro autor. En todo caso, y como ha sido señalado tantas otras veces, encontramos en la obra de nuestro autor una buena ristra de aspectos de origen gestáltico: la unidad perceptiva, la organización de los campos totales, la cuestión del fondo y la forma, el rechazo del dualismo forma-materia así como de la distinción sensitivo e intelectual, la idea tardía de esquema corporal, el isomorfismo, los factores organizativos de los objetos.

GUILLAUME, P. *La psychologie de la forme*, Paris: Flammarion, 1937.

<sup>653</sup> No es lugar para extendernos en la cercanía de nuestro autor con, por ejemplo, Platón y Plotino, recordemos solamente que Platón nos dice en las *Leyes X* (895a, 896c) que el alma es principio de movimiento, además de causa de todo cambio, y que en Plotino (*Ennéadas VI 7, 2, 18*) el mundo de las formas está animado por una vida que es el movimiento continuo que las engendra.

MERLEAU-PONTY, *Préface à Signes*, S, p. 27.

HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris: Études Augustiniennes, 1989, pp. 53- 55.

## La aparición de la invisibilidad <sup>654</sup>

*Es tal vez con la visión de la muerte que el hombre tuvo por primera vez la idea de lo sobrenatural y cuando comenzó a esperar algo más de lo que veía. La muerte fue el primer misterio; puso al hombre en la vía de otros misterios. Elevó su pensamiento de lo visible a lo invisible, de lo pasajero a lo eterno, de lo humano a lo divino.*<sup>655</sup>

La adopción de la idea de un ser en perpetua dialéctica entre lo interior y lo exterior fuerza la aparición de la dimensión de invisibilidad, como una de las señas identitarias de la concepción visual de nuestro autor. Sin duda ese reflejo oscuro que acompaña toda visión bebe, como decíamos, del efecto de reversibilidad de “todo con todo” que Merleau-Ponty encuentra en la experiencia del vivir, del sentir o del pensar. *La tâche s'impose donc à nous de comprendre si, et en quel sens, ce qui n'est pas nature forme un «monde», et d'abord ce que c'est qu'un «monde» et enfin, si monde il y a, quels peuvent être les rapports du monde visible et du monde invisible.*<sup>656</sup>

Sin embargo, ni la relación de lo visible con lo invisible, ni la consciencia de esa reflexividad se originan, como es obvio, en el pensamiento de nuestro autor, por mucho que ambos aspectos adquieran una tonalidad característica en él. Esa misma reciprocidad del ser, tan vidente, como visible inspiró a los griegos del período arcaico en su intento de expresión de la muerte a través de un bloque *ciego y frío* de piedra, bien alejado del cálido centelleo (de la luz) de los minerales o gemas brillantes.<sup>657</sup> Con ese monolito de piedra llamado colossos (kol- como algo erigido ligado también a la idea de fijación, frialdad e inmovilidad y por lo tanto, alejado de la vida y el espíritu -*psyché*- asociados al movimiento, lo cálido y lo etéreo) se materializaba la categoría griega del doble, en este caso, el doble del muerto. Es decir, que con el colossos se hacía presente aquél que ya no era visible: el muerto, y por extensión, todo aquello que resultaba

---

<sup>654</sup> Como hemos podido revisar a lo largo del texto, Merleau-Ponty recoge algunas de las ideas rupturistas de los filósofos de la sospecha: de Nietzsche el método genealógico, de Marx una concepción de la historia que rompe la hegemonía del narrador único, y de Freud la incorporación de lo invisible o lo latente, no como descubrimiento de una realidad subyacente, sino como una diversificación de los estratos de significación teórica. *L'essentiel du freudisme n'est pas d'avoir montré qu'il y a sous les apparences une réalité tout autre, mais que l'analyse d'une conduite y trouve toujours plusieurs couches de signification, qu'elles ont toutes leur vérité, que la pluralité des interprétations possibles est l'expression discursive d'une vie mixte, où chaque choix a toujours plusieurs sens sans qu'on puisse dire que l'un d'eux est seul vrai.*

MERLEAU-PONTY, RC, p. 71.

<sup>655</sup> *C'est peut-être à la vue de la mort que l'homme a eu pour la première fois l'idée du surnaturel et qu'il a voulu espérer au delà de ce qu'il voyait. La mort fut le premier mystère ; elle mit l'homme sur la voie des autres mystères. Elle éleva sa pensée du visible à l'invisible, du passager à l'éternel, de l'humain au divin.*

DE COULANGES, F. *La cité antique*, Paris: Librairie Hachette, 1900, pp. 29- 30.

<sup>656</sup> La cita sigue: *Si difficile qu'il soit, ce travail est indispensable si nous devons sortir de la confusion où nous laisse la philosophie des savants. Il ne peut être accompli en entier par eux parce que la pensée scientifique se meut dans le monde et le présuppose plutôt qu'elle ne le prend pour thème.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 46.

<sup>657</sup> VERNANT, J.-P.. *Mythe et pensée chez les grecs : études de psychologie historique*, Paris: Librairie Françoise Maspero, 1965, p. 335.



inalcanzable, inefable: lo invisible. Pero además, con este gesto se reconstituía y aportaba, recíprocamente, un representante de la muerte de vuelta hacia el terreno de la vida. Hay que recordar que, como nos cuenta Vernant, el doble era para los griegos una categoría específica y así, no se trataba en ningún caso de una *imagen, ni objeto, ni ilusión, ni creación del pensamiento, sino una realidad exterior al sujeto, alejada de cualquier objeto o decorado conocido por el hombre y que aunaba en su presencia ese no-ser así como su pertenencia a un mundo inalcanzable y extraño*. El doble suponía la evocación divina, ritualista, iniciática y sobrenatural de la ausencia por la presencia, a través de una imagen, esto es, de una entidad visual.<sup>658</sup> Pero, poco a poco, bajo el impulso de las fuerzas de la mimesis, el colosso fue despojándose de esa presencia divina del doble para crear, o más bien, mantener el carácter figurativo de una piedra, ahora ya una estatua, y por lo tanto, una imagen que remitía directamente, a la figura del difunto. Esa transformación simbólica que tiene lugar entre los siglos V y IV a.c. y que Platón sistematiza a través de la teoría de la mimesis, marca el momento en el que la cultura griega transforma la presencia de lo invisible en imitación de la apariencia instituyendo una nueva relación con lo visible.<sup>659</sup> De ahí, el recelo de Platón para con la realidad o las apariencias, las imágenes y en general, las formas sensibles del mundo. No será hasta Plotino, es decir, 700 años más tarde, que la imagen de los objetos, sus formas o apariencias recuperen esa capacidad evocativa de lo invisible, entrando de nuevo en el reino de la filosofía, como busca Merleau-Ponty, a través del desarrollo de esa posición intermedial y reversible.

Volviendo a nuestro filósofo, la cualidad reversible –como contacto y testimonio del mundo– de lo sensible, de la visión y de la *chair*, su condición elemental, porosa e intensamente permeable fomentan un nuevo manto de ambigüedad respecto a la apreciación de la referencia visual, que aglutina esas dos tendencias incompatibles en los griegos. Y es que la visión resulta ser el catalizador que permite un giro de 180° grados en la concepción de lo percibido, de lo natural, del ser y finalmente, del conocimiento.<sup>660</sup> Si hasta entonces la naturaleza era abordada desde la percepción, la

---

<sup>658</sup> VERNANT, J.-P.. *Mythe et pensée chez les grecs : études de psychologie historique*, Paris: Librairie Françoise Maspero, 1965, p. 330.

<sup>659</sup> VERNANT, J.-P.. *Mythe et pensée chez les grecs : études de psychologie historique*, Paris: Librairie Françoise Maspero, 1965, p. 351.

<sup>660</sup> No puede establecerse, desde la óptica merleau-pontiana, una identificación de esas tres primeras especies: lo percibido, de lo natural, del ser. No es nuestra intención explicar la relación de esa tríada que queda en suspenso o mejor, en un proceso de redefinición hasta el último momento.

En lo concerniente al saber, Merleau-Ponty reniega de la condición epistemológica de ese procedimiento de manera expresa, asimilándola a una ontología: *Nous disions : il ne s'agit pas de « théorie de la connaissance » (postulant une exhaustion de l'Être par l'Être de la science - et pas de meta-science ou de science secrète - mais de lecture de la science même comme une certaine ontologie (réduite) dans le contexte plus ample de rapport avec l'Être plus primordial " . (NAT)* El conocimiento que el hombre puede abstraer de los seres, de los organismos refieren necesariamente a epifenómenos o distinciones de los mismos pero nunca, a la entidad global que finalmente son, esa *solidez* inalcanzable que es lo natural. Es decir que en el último Merleau-Ponty el ser y en general, la naturaleza es lo no instituido, el *aconocimiento*, aquello que existe antes del manto epistemológico-simbolista a través del cual el hombre opera. Sin embargo, Barbaras afirma que en última instancia, los estudios merleau-pontianos acerca de la naturaleza son una variación de una filosofía de la naturaleza. Por extensión, y dado que el modo de acceder al mundo del hombre opera a través de su sensibilidad y conocimiento, pensamos que por mucho que nuestro saber no agote ni sature la naturaleza, el fenómeno, el mundo, el otro o a nosotros mismos, al Ser puede hablarse efectivamente y además de una ontología, de una epistemología. El propio Merleau-Ponty reconoce tal efecto con *Je suis savoir (VI)* o bien, *je suis expression (SORB)*. *Sans même présumer que je sache tout de moi-même, il est certain du moins que je suis, entre autres*

visión promueve el hecho que la percepción sea ahora examinada desde la naturaleza. Esta transmutación fraguada en *Le visible et l'invisible* supone, como señala Barbaras, *que lo percibido deje de ser lo inmediato por diferencia con lo derivado o de lo sensible respecto a lo inteligible*, el giro o cambio, se da en que esto (lo percibido) ahora es *concebido como lo natural respecto lo instituido que exige*, sin embargo, *una reducción fenomenológica*.<sup>661</sup> Es decir que, la visión impulsa una comprensión de la naturaleza como lo no –instituido, esto es, como aquello que existe en permanente cambio, y que debe, de algún modo, reconstruirse creativamente mediante esa reducción. A la vez que promueve una transfiguración de la posición merleau-pontiana por la que, como decíamos, la percepción y la interioridad del hombre son productos de la reflexividad de lo visual, de lo natural, del afuera.<sup>662</sup> Tal y como nos explica Bech: *la conciencia sensible puede ser concebida como un efecto de lo visible*, en la medida que, lo real se comprende como un repliegue sobre sí mismo, del que brota la interioridad del hombre.<sup>663</sup> Y desde todo ello, sigue Bech, se derivan unas consecuencias paradójicamente banales, que no han hecho sino ahondar en la legendaria candidez de nuestro autor. *Es cierto que la mirada como tal, el hecho real de mirar, “es invisible para el propio vidente”, por lo cual toda visibilidad debe ser concebida como la faceta oculta de un decisivo principio de invisibilidad*.<sup>664</sup> Pero a su vez, ofrece una vía de comprensión de la visión que revela su aspecto externo, alejándose de toda posición antropologista, por mucho que sigamos hablando de un modo de encarnación de la misma.

---

*choses, savoir, cet attribut m'appartient assurément, même si j'en ai d'autres. (VI) Nos paroles construisent un mythe qui existe pour autrui même si nous ne disons rien ; et un mythe de moi-même se développe en tant que je suis moi-même expression. (SORB)*

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la nature*, URL: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/forma/barbaras.htm> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 4, 12.

MERLEAU-PONTY, NAT, pp. 267- 269, VI, p. 52 VI, p. 52, *L'expérience d'autrui*, SORB p. 456.

<sup>661</sup> La transformación a la que nos referimos fue igualmente impulsada por los estudios sobre la naturaleza de nuestro autor. Sin embargo, nos parece que es a partir de la visión que esa dimensión natural aparece en su forma más depurada: *Il faut donc par exemple pour nous que la Nature en nous ait quelque rapport avec la Nature hors de nous, il faut même que la Nature hors de nous nous soit dévoilée par la Nature que nous sommes. (...) Par la nature en nous nous pouvons connaître la Nature, et réciproquement c'est de nous que nous parlent les vivants et même l'espace, il s'agit de recueillir au-dehors des rayons qui convergent au foyer de l'Être. C'est cette fois directement que l'approfondissement de la Nature doit nous éclairer sur les autres Êtres et sur leur engrenage dans l'Être. Il ne s'agit plus d'ordonner nos raisons, mais de voir comment tout cela tient ensemble - philosophie de la perspective et philosophie de l'Être vertical. (NAT)*

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la nature*, URL: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/forma/barbaras.htm> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 4 y en adelante.

MERLEAU-PONTY, NAT, p. 267.

<sup>662</sup> Obviamente no podemos confundir naturaleza y visión sin embargo, ambas entidades proceden suscitando planos de ocultamiento e invisibilidad. Es decir, que lo sensible, como lo visual imponen en su devenir y espectralmente un vacío, un grado de invisibilidad, una distancia que suponen su límite y relieve, justificando así la vía negativa de nuestro autor.

<sup>663</sup> De ahí que pueda señalarse esa vuelta de nuestro autor a los principios de la Gestalt, y en general, la restitución de la sensibilidad y la percepción de tipo husserliano. Veamos aquí el isomorfismo que pone de relevancia Merleau-Ponty: *Un monde perçu, certes, n'apparaîtrait pas à tel homme si ces conditions n'étaient pas données dans son corps : mais ce ne sont pas elles qui l'expliquent. Il est selon ses lois de champ et d'organisation intrinsèque, il n'est pas, comme l'objet, selon les exigences d'une causalité «bord à bord».*

BECH, J. M. *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 2005, p. 241. MERLEAU-PONTY, VI, pp. 40-41.

<sup>664</sup> BECH, J. M. *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 2005, p. 241.

Desde esta perspectiva, el panorama visual nos abre a paisajes y fenómenos a condición de que seamos conscientes de que esa apertura es fragmentaria, veleidosa, neutra e impregnada de la invisibilidad. Y es que el ver ignorante de ese nuevo umbral de conciencia, aquél que piensa que abrir los ojos supone acceder al afuera, como en su momento sostuvo nuestro autor, es aquél que no hizo sino atorarse en una concepción intelectualista. La apariencia, la presencia contienen el germen de lo real que se implanta y crece en nosotros, pero imponen, a su vez, una capa de ocultación, una serie de invisibles:<sup>665</sup> ese ocultamiento que bebe de esa indetenible reversibilidad fructifica en un movimiento interno e indetenible entre lo visible y lo invisible, sin por ello disponerlos como contrarios, sino más bien como series correlativas e imbricadas de luz y oscuridad que se conforman mutuamente.<sup>666</sup> De este modo, en nuestro autor se convocan de manera correlativa el duplo griego del que hablábamos. De un lado, la presencia supone un estilo e impone una figuración que es necesariamente incompleta, pero que llega a nosotros como una visión total de la que hay, en consecuencia y de algún modo, que desconfiar.<sup>667</sup> Del otro, y a su vez, la apariencia de los objetos trae irremediamente consigo aquello que estos no son, su doble o presencia fantasmagórica y espectral, como el relieve oculto de su figura.<sup>668</sup>

---

<sup>665</sup> *Ils sont toujours derrière ce que j'en vois, en horizon, et ce qu'on appelle visibilité est cette transcendance même. Nulle chose, nul côté de la chose ne se montre qu'en cachant activement les autres, en les dénonçant dans l'acte de les masquer. Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. L'invisible est le relief et la profondeur du visible, et pas plus que lui le visible ne comporte de positivité pure. (S) Si bien algunos autores consideran que la configuración de lo invisible como dimensión de trascendencia de lo sensible establece una relación de condicionalidad con lo visible que imposibilita la especificidad de uno y otro. No podemos olvidar que la disposición de dichos elementos por parte de nuestro autor llega después de un fallido intento de definir frontal y positivamente algo tan sumamente resbaladizo e intangible como el ser. Y que esa distinción entre lo visible y lo invisible sirve además para comprender esa latencia del ser que es pura dehiscencia y generatividad.*

*Le «monde invisible»: il est donné originairement comme non-Urpräsentierbar, comme autrui est dans son corps donné originairement comme absent, — comme écart, comme transcendance. (Kristensen)*

KRISTENSEN, S. *Foi perceptive et foi expressive* en BARBARAS, R. *Merleau-Ponty: il reale e l'immaginario*, Milano: Mimesis; Paris: Vrin; Memphis: the University of Memphis; Manchester: Clinamen press, 2003, p. 266.

MERLEAU-PONTY, S, p. 29, *Notes de travail, VI*, p. 232.

<sup>666</sup> *Les comparaisons entre l'invisible et le visible (le domaine, la direction de la pensée...) ne sont pas des comparaisons (Heidegger), elles signifient que le visible est prégnant de l'invisible, que pour comprendre pleinement les rapports visibles (maison) il faut aller jusqu'au rapport du visible à l'invisible...*

MERLEAU-PONTY, *Notes de travail, VI*, p. 265.

<sup>667</sup> Recordemos que aunque parezca este un lenguaje más próximo a Platón que a Merleau-Ponty, nuestro acceso al mundo no puede limitarse a una tarea testimonial: *L'être de l'essence n'est pas premier, ne repose pas sur lui-même, ce n'est pas lui qui peut nous apprendre ce que c'est que l'Être, l'essence n'est pas la réponse à la question philosophique, la question philosophique n'est pas posée en nous par un pur spectateur : elle est d'abord de savoir comment, sur quel fond, s'établit le pur spectateur, à quelle source plus profonde lui-même puisse.*

MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 145.

<sup>668</sup> *Car le présent visible n'est pas dans le temps et l'espace, ni, bien entendu, hors d'eux : il n'y a rien avant lui, après lui, autour de lui, qui puisse rivaliser avec sa visibilité. Et pourtant, il n'est pas seul, il n'est pas tout. Exactement: il bouche ma vue, c'est-à-dire, à la fois, que le temps et l'espace s'étendent au-delà, et qu'ils sont derrière lui, en profondeur, en cachette. Le visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible; ce qui fait le poids, l'épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c'est que celui qui les saisit se sent émerger d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa*

Finalmente, eso revierte en una mirada que no *procede gracias a mis ojos*, ni a mi condición corporal, sino que se desarrolla por y a través de ambos: *Quand je vois à travers l'épaisseur de l'eau le carrelage au fond de la piscine, je ne le vois pas malgré l'eau, les reflets, je le vois justement à travers eux, par eux.*<sup>669</sup> De ahí que lo visual o la percepción se incorporen al pensamiento como una dimensión más del mismo, sin que exista en consecuencia una traducción directa de lo visto en él, sino solamente etapas o playas de un mismo paisaje.<sup>670</sup> Y si lo visual es intraducible y conforma el pensamiento mismo es porque, decíamos, forma asimismo parte inherente del ser.<sup>671</sup> Ver, nos dice Merleau-Ponty, *est cette étrange manière de se rendre présent en gardant ses distances, et sans participer, de transformer les autres en choses visibles.*<sup>672</sup> Porque en este nuevo estadio ver ya no es la conciencia de ver, por muy conscientes que seamos del acto de contemplar, sino que resulta el modo mismo en el que habitamos el mundo, con nuestra capacidad espontánea de desplegar el tiempo y el espacio.<sup>673</sup> Una visión que reconquista sus derechos de antaño como canal de acceso al mundo incorporando ahora, la plena conciencia de nuestra naturaleza hendida y del límite que supone lo percibido.<sup>674</sup>

---

*chair. L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation.*

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 149- 150.

<sup>669</sup> La cita corresponde a *L'Œil et l'Esprit* sin embargo, tiene un antecedente directo en la *Phénoménologie de la perception* a través de la figura del espacio que, poco a poco, va transformándose en visualidad: (...) *puisque l'espace est antérieur à ses prétendues parties, qui sont toujours découpées en lui. L'espace n'est pas le milieu (réel ou logique) dans le quel se disposent les choses mais le moyen par lequel la position des choses devient possible.*

MERLEAU-PONTY, Œ, p. 70, PHP, p. 281.

<sup>670</sup> MERLEAU-PONTY, VI, pp. 56-59.

<sup>671</sup> La reversibilidad de Merleau-Ponty, ese aspecto auto-remitente de lo visible e invisible configuran una misma identidad para Foucault: *Mais c'est trop peu dire encore: car il pourrait s'agir dans cet entrelacement d'un jeu plus subtil du secret; en fait le visible et l'invisible sont exactement le même tissu, la même indissociable substance. Lumière et ombre y sont le même soleil. Son invisibilité, le visible ne la tient que d'être purement et simplement visible.*

FOUCAULT, M. *Raymond Roussel*, Paris: Gallimard, 1963, p. 132.

<sup>672</sup> *Les choses et le monde visibles, d'ailleurs, sont-ils autrement faits ? Ils sont toujours derrière ce que j'en vois, en horizon, et ce qu'on appelle visibilité est cette transcendance même. Nulle chose, nul côté de la chose ne se montre qu'en cachant activement les autres, en les dénonçant dans l'acte de les masquer. Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. L'invisible est le relief et la profondeur du visible, et pas plus que lui le visible ne comporte de positivité pure. (Préface) (...) voir c'est deviner dans un pli de visage tout un monde semblable au nôtre. Mais voir, c'est aussi apprendre que les plaisirs, que les douleurs sans limites qui nous remplissent ne sont pour le spectateur étranger qu'une pauvre grimace. On peut tout voir, et vivre après avoir tout vu. Voir est cette étrange manière de se rendre présent en gardant ses distances, et sans participer, de transformer les autres en choses visibles.*

MERLEAU-PONTY, *Préface, Sur les faits divers*, S, pp. 29, 388.

<sup>673</sup> En esa naturalidad por la que ver un objeto es comprender cómo debo asirlo: *La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi - c'est le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi.* (p. 80.)

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la nature*, URL: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/forma/barbaras.htm> [Consulta: 25 enero 2015].

MERLEAU-PONTY, Œ, p. 16, 81.

<sup>674</sup> *Il s'agit donc pour Merleau-Ponty de revenir au perçu lui-même, avant cette déchirure, c'est-à-dire de déterminer le sens d'être de l'Être à partir du perçu, qui en est la forme originaria, au lieu de le subordonner à une ontologie implicite – bref de penser selon le perçu au lieu de penser le perçu selon le fait et l'essence. En d'autres termes, il s'agit de penser la perception à partir du perçu, considéré comme*

## La dimensionalidad de la visión

*Le sens est invisible, mais l'invisible n'est pas le contradictoire du visible: le visible a lui-même une membrure d'invisible, et l'invisible est la contrepartie secrète du visible, il ne paraît qu'en lui, il est le Nichturpräsentierbar qui m'est présenté comme tel dans le monde — on ne peut l'y voir et tout effort pour l'y voir, le fait disparaître, mais il est dans la ligne du visible, il en est le foyer virtuel, il s'inscrit en lui (en filigrane).<sup>675</sup>*

Seguimos sin embargo, sin aclarar la naturaleza de la visión tardía y de su correlato invisible más allá de cierta oposición que, ni es siquiera es tal, ni explica por sí misma su condición intrínseca. Para ello habremos de adentrarnos de la noción primigenia de horizonte puesto que, en su evolución y transición se pone de relevancia esa dimensionalidad propia de la visión. Decíamos que además de en la *chair*, o del *être-au-monde*, es igualmente en la visión, donde se pone de manifiesto la capacidad para presentar y abrir el mundo bajo el paraguas de un sentido, de un estilo, o de una forma particular. Así el objeto es tan correlativo a la *chair*, como a la visión que tenemos de él, y se nos abre bajo el sesgo de una perspectiva creativa y trabajosamente elaborada (por nosotros), en una suerte de reducción.<sup>676</sup> Recordemos por otro lado que, en última instancia, y en la primera época, ver resulta, siempre y necesariamente, ver algo. Es decir, se ve a condición de encontrar en esa visión, objetos o sujetos visibles bajo el sesgo de mi posición —como *être-au-monde*— y desde mi interpretación de los mismos. Estableciéndose de esta manera una relación de dependencia entre el objeto y su reflejo que posibilitaba su apreciación perceptivo-visual desde el llamado arco intencional. Una de las muchas caras de la intencionalidad, con la que el hombre comprende y aprehende el mundo que remite finalmente, a ese aspecto comunitario (de mí mismo con el objeto) que se abre a nosotros, decíamos, como un estilo único. El arco intencional pretende de algún modo, aunar la dimensión perceptiva y la visual en un único fenómeno, y en consecuencia, centra y reduce el aspecto perceptivo-visual a la condición de la aparición de objetos. Así el concepto del *arc intentionnel* se define pues como ese movimiento cimbreado del cuerpo para comprender el mundo: *Disons donc plutôt, en empruntant ce terme par d'autres travaux (a Fischer), que la vie de conscience —vie connaissante, vie du désir ou vie perceptive— est sous-tendue par un « arc intentionnel » qui projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre situation idéologique, notre situation morale, ou plutôt que nous soyons situés sous tous ces rapports.*<sup>677</sup>

---

*un sens d'être originaire, au lieu de rendre compte du perçu à partir de la perception conçue comme l'acte d'une conscience, car le recours à la conscience conduit inévitablement à la scission du phénomène.* Como afirma Barbaras, hay que tomarse al pie de la letra el: *Avoir conscience = avoir une figure sur un fond — on ne peut pas remonter plus loin.* (VI)

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*, Les études philosophiques, 2001/2 n° 57, URL: [www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-2-page-151.htm](http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-2-page-151.htm) [Consulta: 25 enero 2015], p. 159.

MERLEAU-PONTY, *Notes de travail*, VI, p. 242.

<sup>675</sup> MERLEAU-PONTY, *Notes de travail*, VI, p. 265.

<sup>676</sup> MERLEAU-PONTY, *L'expérience d'autrui*, SORB, p. 447.

<sup>677</sup> A pesar de la relevancia de esta noción, y como afirma De Saint-Aubert, el concepto de arco

El nombre y entidad de horizonte, una suerte de primera transformación del concepto primigenio del *arc intentionnel*, supone ya todo aquel entramado, toda esa gama de posibilidades, perspectivas o dimensiones que tiene ese objeto de ser o de presentarse ante mí. Supone entonces una amplificación de su antecesor en la que se recogen todas las perspectivas, que podía darnos esa intencionalidad combada hacia lo real. Una intencionalidad que ha perdido ahora su fuerza y se ha escindido en una dualidad sincrónica, a la vez, receptora e intencional, que nutre y abastece mi perspectiva o percepción de este u otro objeto, ensanchando el grosor de mi horizonte. Es decir, un proceso de asimilación, acumulación e impregnación del exterior en mí que, a través de la inscripción de mi cuerpo en el mundo y de éste en mí, transforma mi comprensión del mismo enriqueciéndola y amplificándola.<sup>678</sup> Un proceso en el que la visión, o mejor, la evolución de la misma en el marco de las investigaciones perceptivas de nuestro autor, ha jugado también un rol importante. Si en sus estadios más primigenios la visión se concebía aún como una fuente perceptiva privilegiada pero inscrita en la gama estesiológica; poco a poco ésta se irá disociando de los sentidos caracterizados por esa inscripción de ese mismo sentido en lo aperecebido. En su desarrollo la visión irá desdibujando su contorno para presentarse como una esencia cargada de elementalidad, indeterminación y neutralidad, por mucho que pueda presentar un paisaje sesgado. Y es que como la *chair*, hablamos de una entidad cóncava y elemental, en la que pueden de esa manera reflejarse una miríada de aspectos, fenómenos u objetos que van a surtir mi horizonte.

Es decir que gran parte de ese proceso puede desarrollarse gracias a la naturaleza socavada de la visión, por la que puedo acumular las distintas dimensiones de un objeto o fenómeno. Y que, por la misma razón, al aparecerse en mí se mezclarán irremediabilmente con todo el acervo histórico, cultural, personal, emocional, imaginario, sensual o epistemológico que vive en mí. De modo que dicha elementalidad resulta no una base ontológica original, remota o mítica, sino el grado cero de entificación de todo ser, de todo lenguaje, de cualquier mirada por la que esta es capaz de reflejar o absorber elementos externos en su fuero interno. Entidad que se define por su operacionalidad, por un carácter funcional capaz de reflejar, unir y absorber elementos reales o latentes, inoculando en nosotros dichas transfiguraciones y ampliando infinitamente nuestro acervo imaginario-perceptual.

---

intencional tendrá una muy corta vida en la obra de nuestro autor, e irá transformándose en distintas modalidades intencionales: de la intencionalidad de la conciencia a la intencionalidad corporal y operante para terminar en la noción de la operacionalidad de la *chair* (*opérance*). Y es que el sentido ya no puede aparecerse como una dación unitaria y total porque el remanente que le queda por explicar a la intencionalidad es *la vida inconsciente de la chair en su relación deseante e incorporadora de la chair de otros y de la del mundo*. Dado que: *appréhender un sens et s'y configurer, ressaisir l'intention et y participer, forment un seul engagement affectif-cognitif, corporel et spirituel, au cœur de la chair comme style d'être-au-monde. La connaissance ne se joue pas dans une donation à sens unique, ni dans une donation pure de tout désir : la compréhension est aussi l'accomplissement d'un désir, la naissance d'un sens prégnant dans l'accouplement de ma chair et de la chair du monde.* (De Saint-Aubert, pp. 151-152) DE SAINT-AUBERT, E. *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2005, pp. 138- 152.

MERLEAU-PONTY, *PHP*, p. 158.

<sup>678</sup> Es evidente que este concepto nos remite, de nuevo, a una cierta banalidad pues describe el primer estadio de la experiencia.

El resultado es que la noción de horizonte, o su siguiente transformación como elemento, rompe con el perfil físico o visual de las cosas, puesto que agrega en su figura aspectos que no son estrictamente tangibles u ópticos, es decir, que rompe su interioridad o unidad a base de exteriorizarla y contextualizarla. Se refuerza así la idea del solapamiento de los objetos, irremediabilmente mediados por su contexto y circunstancias, en ese flujo y superposición (*empiétement*) continuados que es la realidad. Por otro lado, y como consecuencia de esto mismo, la apertura del horizonte a ese flujo implica que vendrán a añadirse elementos hasta ahora considerados ajenos a su trazado, diluyendo aún más la entidad específica del objeto.<sup>679</sup> En el concepto horizonte empieza a consolidarse, de ese modo, la vieja noción de reversibilidad como condición inherente de la visión, que subsidiaría a la de la *chair*, importará lo invisible al seno de su dominio. Una intuición que ya se perfilaba también en aquél reclamo del hombre como sujeto indisociablemente activo y pasivo, vidente o visible, por el que se comprometía igualmente la condición hermética del ser, de lo uno frente a lo múltiple. Y por el que hablar de horizonte implica el reconocimiento de ese *germen* profundamente *dialéctico* de la *chair*, del lenguaje y la visión por el que se es, se dice, o se ve mucho más pero, también, mucho menos de lo que uno cree, percibe o sabe.<sup>680</sup>

De todo ello se desprende que a través de la visión el hombre es capaz de aunar algo tan profundamente indómito e indetenible como el presente, lo real, lo múltiple. O más bien que la visión, como la *chair*, suponen e implican *una cierta dimensionalidad por constituirse como efecto de la dehiscencia del ser*.<sup>681</sup> Por que, de hecho, el presente, nos dirá Merleau-Ponty, no es sino una dimensión, la dimensionalidad del ser, como inauguración y condensación de tiempo, espacio, objeto o ser que remiten a sí mismos en tanto que evento masivos, totales, *relieves de simultaneidad y sucesión*.<sup>682</sup> Y es que el presente, concebido desde esa intraontología de su última etapa por la que ni la concordancia, ni la diferencia del ser-objeto son ya relevantes, se confunde asimismo

---

<sup>679</sup> Ya hemos apuntado anteriormente, que las transformaciones de las entidades (ser, objeto, mundo, otro) con las que trabaja nuestro autor no implican paradójicamente, una modificación profunda de sus hábitos o recursos lingüísticos. O si acaso, que todo cambio se mantiene en el cerco de la gramática y la sintaxis existente, con un uso deliberado y expresivo del silencio o la ambigüedad, tal y como se pone en evidencia en sus dos últimas obras. En ese sentido, por ejemplo, se sigue hablando de objeto, del objeto como referencia mayor para algo, al que el propio Merleau-Ponty no consiente en pensar como una entidad cerrada y completa.

<sup>680</sup> Retomamos parcialmente una cita ya anotada: *Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. L'invisibilité est le relief et la profondeur du visible, et pas plus que lui le visible ne comporte de positivité pure. (S)*

MERLEAU-PONTY, *Préface, S*, pp. 29-30.

<sup>681</sup> *Le « quale visuel » me donne et me donne seul la présence de ce qui n'est pas moi, de ce qui est simplement et pleinement. Il le fait parce que, comme texture, il est la concrétion d'une universelle visibilité, d'un unique Espace qui sépare et qui réunit, qui soutient toute cohésion (et même celle du passé et de l'avenir, puisqu'elle ne serait pas s'ils n'étaient parties au même Espace). Chaque quelque chose visuel, tout individu qu'il est, fonctionne aussi comme dimension, parce qu'il se donne comme résultat d'une déhiscence de l'Être.*

MERLEAU-PONTY, *Œ*, pp. 84-85.

<sup>682</sup> *L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation. Les choses, ici, là, maintenant, alors, ne sont plus en soi, en leur lieu, en leur temps, elles n'existent qu'au bout de ces rayons de spatialité et de temporalité, émis dans le secret de ma chair, et leur solidité n'est pas celle d'un objet pur que survole l'esprit, elle est éprouvée par moi du dedans en tant que je suis parmi elles et qu'elles communiquent à travers moi comme chose sentante.*

MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 151.



con el dato visual y se inscribe como un proceso atmosférico, intersticial e inagotable. Las dimensiones de lo visual, herederas de ese arco intencional y de la noción de horizonte y, de hecho, de una buena ristra de nombres, constituyen pues esa gama indistinguible, invisible e interminable de magnitudes, funciones e ideas con las que vivimos y comprendemos lo real. Y es que el dato visual se nos presenta necesariamente acompañada de un manto de invisibilidad y latencia que constituye ese horizonte móvil y totalizador. De modo que a pesar de que el dato visible esté enmarcado en una situación visual concreta, la presencia del mismo surge bajo un fenómeno lumínico-estructural que posibilita la visión pero que resulta en sí mismo invisible.

Un caso paradigmático para poner de relieve esta articulación o dimensionalidad que opera en nosotros, nuestro propio horizonte a través de la visión, podría darse al respecto del dibujo de Dürer. Wölfflin refería una redimensionalidad en el ámbito pictórico o artístico, a propósito del *estilo puramente lineal sobre la base de la representación moderna en tres dimensiones* que realizaba Dürer en sus dibujos. Comparando a Dürer con Rembrandt, Wölfflin afirmaba que el primero había sido capaz de arrancar la línea del fondo, el trazo del contexto provocando que, poco a poco, algo tan abstracto, y en ese entonces, tan artificial como sería ver la naturaleza únicamente desde su perfil, deviniera para nosotros una cotidianeidad. A partir de entonces somos capaces de observar la distribución y el grosor de la línea, los volúmenes, los contornos, las masas y las figuras desde su silueta del objeto. Así pues, la institución de la línea como comprensión de lo real, supone una nueva dehiscencia, una nueva apertura dimensional que abre el hombre a un ver inaudito.<sup>683</sup> De ahí que nuestro autor utilice tan a menudo, la dimensión pictural como modelo en el que plasmar *esas operaciones ocultas* por las que la pintura *mezcla esencia y existencia, imaginario y real, visible e invisible, desplegando su universo onírico de esencias carnales*.<sup>684</sup> Dado que el cuadro en su disposición bidimensional, y por mucho que esa bidimensionalidad esté hoy más que superada, se ve emplazado a impugnar ese espacio

---

<sup>683</sup> Recordemos asimismo que en sus últimos trabajos nuestro autor vuelve a acercarse a la Gestalt, e indirectamente, a cierto formalismo propio de las llamadas teorías de la pura visibilidad, de autores tales como Salvini, Wölfflin, Hildebrand o Fiedler. Sin embargo, esa dirección no le apartará de su intento por una comprensión de lo visual mediada por la ontología, y por lo tanto de una reticencia frente al carácter empírico, inmanente y espontáneo de dichas teorías.

SALVINI, R. (Ed. Ctf. y Prólogo), FIEDLER, K. (Col.), HILDEBRAND, A. (Col.). *Dürer, Dessinateur en Pure visibilité et Formalisme dans la Critique d'Art du début du XXe Siècle*, Paris: Éd. Klincksieck, 1988, pp. 177-185.

<sup>684</sup> *Les peintres ont souvent rêvé sur les miroirs parce que, sous ce « truc mécanique » comme sous celui de la perspective, ils reconnaissent la métamorphose du voyant et du visible, qui est la définition de notre chair et celle de leur vocation. Voilà pourquoi aussi ils ont souvent aimé (ils aiment encore : qu'on voie les dessins de Matisse) à se figurer eux-mêmes en train de peindre, ajoutant à ce qu'ils voyaient alors ce que les choses voyaient d'eux, comme pour attester qu'il y a une vision totale ou absolue, hors de laquelle rien ne demeure, et qui se referme sur eux-mêmes. Comment nommer, ou placer dans le monde, de l'entendement ces opérations occultes, et les philtres, les idoles qu'elles préparent ? (...) L'« instant du monde » que Cézanne voulait peindre et qui est depuis longtemps passé, ses toiles continuent de nous le jeter, et sa montagne Sainte-Victoire se fait et se refait d'un bout à l'autre du monde, autrement, mais non moins énergiquement que dans la roche dure au-dessus d'Aix. Essence et existence, imaginaire et réel, visible et invisible, la peinture brouille toutes nos catégories en déployant son univers onirique d'essences charnelles, de ressemblances efficaces de significations muettes.* (pp. 34-35)

*Toute l'histoire moderne de la peinture, son effort pour se dégager de l'illusionnisme et pour acquérir ses propres dimensions ont une signification métaphysique.*  
MERLEAU-PONTY, *Œ*, pp. 34-35, 61.



físico y virtual para forzar una expresividad que genere nuevas dimensionalidades.<sup>685</sup> Y aquí convendría no confundir unas dimensiones con otras. De un lado, nos avisa Merleau-Ponty, el espacio ha absorbido las progresivas idealizaciones que le ha aplicado al hombre para apresar su sentido. Ese espacio de tipo cartesiano, que rechaza nuestro autor, y que puede dividirse en uni-, bi-, tri-dimensional etc. poco tiene que ver ni con el espacio en sí, ni con la capacidad de la pintura por inaugurar dimensiones. Es decir, las idealidades que aplicamos a lo inefable no corresponden abierta o directamente a las dimensionalidades de las que él habla. Veamos algunas características y diferencias:<sup>686</sup>

1. Las dimensiones merleau-pontianas no suponen entidades o idealizaciones positivas como pueden ser la línea (1ª dimensión), el espacio plano (2ª d.), el volumen (3ª d.) etc. Al contrario, se trata de dimensiones negativas e invisibles, y aun así perfectamente presentes, que se consolidan por un proceso diacrítico con las demás y se filtran a través del perímetro visual y sensible del presente. Recordemos el ejemplo de Dürer y la creación de su línea-contorno en el nacimiento de volúmenes y perfiles antaño inexistentes.
2. Debido a su negatividad no corresponden tampoco a puras idealidades, sino que se nos presentan con un cariz sensible. Se trata más bien de idealidades operantes que actúan sin por ello condensarse en positivities. Pensemos en cómo comprendemos estos volúmenes o espacios desde ese mismo ejemplo y como dicho modelo (nos) estructura la visión desde un sesgo funcional u operativo.
3. Crean precedente y nos construyen/constituyen de manera irrevocables. Es decir, asientan en nosotros unas disposiciones irrenunciables, por lo que de con naturales tienen, y gozan por ello de cierta trascendencia no asociada a la materialidad. Veamos cómo se instauran en nosotros y de manera definitiva dichos atributos del espacio.
4. Inician por ello mismo procesos de latencia y virtualidad en nosotros que guardan relación con la naturaleza no positiva e inefable que las sostiene. Este rasgo las convierte en sugerentes nociones para hablar, rehabilitar o tematizar aspectos denostados por el conocimiento clásico. Notemos la diferencia de la descripción de una línea que contornea un objeto con, por ejemplo, el estudio del volumen del mismo.

---

<sup>685</sup> *Le tableau est une chose plate qui nous donne artificieusement ce que nous verrions en présence de choses « diversement relevées » parce qu'il nous donne selon la hauteur et la largeur des signes diacritiques suffisants de la dimension qui lui manque.*

MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 85.

<sup>686</sup> Bech ha realizado una exhaustiva lista de hasta quince puntos y un buen número de comparaciones para caracterizar las esencias operantes o ideas sin equivalente intelectual, algunos de tantos nombres con el que nuestro autor refiere a estas entidades. Lo que da cuenta indirectamente de hasta qué punto esa dimensionalidad resulta una entidad compleja y única. Hemos retomado aquí algunas de ellas.

BECH, J. M. *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 206-217.

5. Dan cuenta de la adhesión, la reversibilidad o de la esencia operante (o *nervure commune*) del significante y el significado, de cómo los objetos visibles constituyen los pliegues de nuestra chair.<sup>687</sup> Sin que por ello podamos reducir esa relación a un efecto psíquico gracias a esas dimensiones sensibles o carnales que incorporamos y sobre todo, dado que en este proceso culmina la disolución del yo y su consolidación definitiva como eje dual.<sup>688</sup>

De modo que el dato visual se comprende ahora como una entidad porosa, dotada de una gran capacidad por absorber y propalar, de impregnarse y fertilizar. Un elemento que combina la neutralidad de lo general con la presencia de lo concreto, fenómeno total de indeterminación y existencia singular manifiesta bajo un estilo particular. Y de ahí también que esa dimensionalidad de la visión no pueda describirse desde positividad alguna, ni pueda aprehenderse en consecuencia mediante la reflexión intelectual. Manifiestas a través de lo sensible, y a pesar de ello, invisibles al ojo humano las dimensiones de la visión no son sino dehiscencias del Ser que se ponen a existir en una suerte de visibilidad atmosférica.<sup>689</sup>

## Visibilidad, imagen y luz

*Comme le souvenir-écran des psychanalystes, le présent, le visible ne compte tant pour moi, n'a pour moi un prestige absolu qu'à raison de cet immense contenu latent de passé, de futur et d'ailleurs, qu'il annonce et qu'il cache. Il n'est donc pas besoin d'ajouter à la multiplicité des atomes spatio-temporels une dimension transversale des essences : ce qu'il y a, c'est toute une architecture, tout un «étagement» de phénomènes, toute une série de «niveaux d'être», qui se différencient par l'enroulement du visible et de l'universel sur un certain visible où il se redouble et s'inscrit.*<sup>690</sup>

---

<sup>687</sup> Dans une philosophie qui prend en considération le monde opérant, en fonction, présent et cohérent, comme il l'est, l'essence n'est pas du tout une pierre d'achoppement: elle y a sa place comme essence opérante, en fonction. Il n'y a plus d'essences au-dessus de nous, objets positifs, offerts à un œil spirituel, mais il y a une essence au-dessous de nous, *nervure commune* du signifiant et du signifié, adhérence et réversibilité de l'un à l'autre, comme les choses visibles sont les plis secrets de notre chair, et notre corps, pourtant, l'une des choses visibles.

MERLEAU-PONTY, VI, p. 156.

<sup>688</sup> La seule manière d'assurer mon accès aux choses mêmes serait de purifier tout à fait ma notion de la subjectivité: il n'y a pas même de «subjectivité» ou d'«Ego», la conscience est sans «habitant», il faut que je la dégage tout à fait des aperceptions secondes qui font d'elle l'envers d'un corps, la propriété d'un «psychisme», et que je la découvre comme le «rien», le «vide», qui est capable de la plénitude du monde ou plutôt qui en a besoin pour porter son inanité.

MERLEAU-PONTY, VI, p. 76.

<sup>689</sup> Chaque quelque chose visuel, tout individu qu'il est, fonctionne aussi comme dimension, parce qu'il se donne comme résultat d'une déhiscence de l'Être.

MERLEAU-PONTY, Œ, pp. 44-45.

<sup>690</sup> MERLEAU-PONTY, VI, p. 151.

El esclarecimiento de la relación entre la visión y el objeto impone como consecuencia el nacimiento de una categoría que, si bien es sinónima a las esencias operantes o a las dimensionalidades de la visión, posee la capacidad de clarificar nuestra experiencia en y del mundo. Esta categoría responde más claramente a la sugerente problemática de la ubicuidad de la visión, aportando una mayor concreción fruto de un vocabulario igualmente visual.<sup>691</sup> Se trata de la llamada visualidad que pone intuitivamente en relación el problema de la visión, con el de la noción de *chair*, pero también así con la concepción de la naturaleza. De hecho, ambas concepciones preparan el terreno para que pueda fructificar en él la noción de visibilidad, como decíamos, una variedad más de esa dimensionalidad de la visión. Recordemos que esta tríada, naturaleza, *chair* y visibilidad, se caracteriza por posibilitar una desvinculación de la subjetividad que sin embargo, permanece anclada en un cuerpo elemental y situado. En ese sentido, las tres se presentan como una vía de escape a toda personalización de su esencia, dada su configuración en tanto que acontecimientos masivos que erradican para siempre la oposición objeto-sujeto, y constituyen así una intraontología.<sup>692</sup> Dicha indistinción es el paso previo para la asimilación de esta tríada a la condición reversible, total, superpuesta e ubicua y elemental que conforman ahora el cuerpo y la vida.<sup>693</sup> Y de ahí, por extensión, otra dehiscencia de dicha elementalidad que ponen en relación al ser con lo visible, a la que el propio Merleau-Ponty reconoce bajo el nombre de visibilidad<sup>694</sup>: *Il n'y a pas ici de problème de l'alter ego parce que ce n'est pas moi qui vois, pas lui qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et*

<sup>691</sup> (El modelo cartesiano) *Il nous débarrasse aussitôt de l'action à distance et de cette ubiquité qui fait toute la difficulté de la vision (et aussi toute sa vertu).*

MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 30.

<sup>692</sup> *En effet, en définissant la Nature comme avancée ou passage (moving on), celui-ci la conçoit comme un Événement massif; par-là même, l'espace et le temps, loin de constituer la Nature au sens où ce qui y est situé la composerait, ne sont que des modes abstraits de détermination des relations au sein de cet événement global. Je me contenterai d'une formule, tirée du Concept de nature, dont le texte de Merleau-Ponty pourrait être de part en part le commentaire: "le germe de l'espace se trouve dans les relations mutuelles des événements à l'intérieur du fait général qu'est la nature entière actuellement discernable, c'est-à-dire à l'intérieur de l'événement unique qu'est la totalité de la nature présente".* (Barbaras) *Sous la solidité de l'essence et de l'idée, il y a le tissu de l'expérience, cette chair du temps, et c'est pourquoi je ne suis pas sûr d'avoir percé jusqu'au noyau dur de l'être: mon incontestable pouvoir de prendre du champ, de dégager du réel le possible, ne va pas jusqu'à dominer toutes les implications du spectacle et à faire du réel une simple variante du possible; ce sont au contraire les mondes et les êtres possibles qui sont des variantes, et comme des doubles, du monde et de l'Être actuels.* (VI, p. 148) *Car le présent visible n'est pas dans le temps et l'espace, ni, bien entendu, hors d'eux: il n'y a rien avant lui, après lui, autour de lui, qui puisse rivaliser avec sa visibilité.* (VI, p. 150)

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la nature*, URL: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/forma/barbaras.htm> [Consulta: 25 enero 2015], p. 8.

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 148, 150.

<sup>693</sup> Recordemos que los dos capítulos más importantes de *Le visible et l'invisible* remiten a la dialéctica (*Interrogation et dialectique*) y a la fenomenología (*Réflexion et interrogation*) señalando esta doble filiación comunicativa y fenoménica. Y que por otro lado, ese fenómeno de entificación de la mirada, que hemos llamado visibilidad, discurre paralelo a otras entificaciones como son la del fenómeno, el mundo.

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*, Les études philosophiques, 2001/2 n° 57, URL: [www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-2-page-151.htm](http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-2-page-151.htm) [Consulta: 25 enero 2015], p. 158.

LEFORT, C. *Structure de l'ouvrage, Avertissement* en MERLEAU-PONTY, VI, pp. 9-13.

<sup>694</sup> CARBONE, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris: Vrin, 2011, pp. 7- 10.

*universel*.<sup>695</sup> Así Merleau-Ponty concibe la visibilidad como una entidad atmosférica y, hasta cierto punto, independiente o anterior al hombre en la medida que, si bien surge de esa corriente bi-direccional que brota naturalmente entre éste y el mundo, no está asociada a una actividad en absoluto voluntaria. Es de este modo cómo la visibilidad construye estructuras invisibles a través de las que vemos el mundo y que, por lo tanto, nos construyen y habitan simultáneamente.<sup>696</sup>

Por otro lado, ese nuevo perfil del hombre como sujeto de una visibilidad anónima no implica ni pérdida, ni aminoración alguna en su capacidad visible; de ser por lo tanto, imagen para los otros.<sup>697</sup> Y tal y como yo supongo para ellos una forma de alteridad, una variante posible del conjunto dehiscente de la naturaleza humana en el resto de las imágenes –visuales, pictóricas, fotográficas– existe esa heterogeneidad originaria. Es decir que en las cualquier imagen, como figura concreta de la visión que es, están contenidos implícitamente un cúmulo de conocimientos y experiencias procedentes de toda esa significación histórica, cultural, emotiva, sensual y social que ponemos en marcha en el momento de su creación, recepción o comprensión. Pero además, advertimos que ellas suponen un canal a través del cual ponemos en relación nuestros saberes con los de antaño, nuestra percepción con la de los otros, nuestra experiencia con la de los demás. Es en ese carácter exterior y mediador, ausente y

---

<sup>695</sup> Dada la doble pertinencia de la cita del texto, nos hemos permitido repetirla.

*Ce qu'on appelle un visible, c'est, disions-nous, une qualité prégnante d'une texture, la surface d'une profondeur, une coupe sur un être massif, un grain ou corpuscule porté par une onde de l'Être. Puisque le visible total est toujours derrière, ou après, ou entre les aspects qu'on en voit, il n'y a accès vers lui que par une expérience qui, comme lui, soit toute hors d'elle-même : c'est à ce titre, et non comme porteur d'un sujet connaissant, que notre corps commande pour nous le visible, mais il ne l'explique pas, ne l'éclaire pas, il ne fait que concentrer le mystère de sa visibilité éparse ; et c'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici.*

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 177- 178, 181- 185.

CARBONE, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris: Vrin, 2011, p. 7.

<sup>696</sup> Gilles Deleuze, glosando a Foucault, encontró un buen ejemplo de ese andamiaje estructural que condiciona nuestra visibilidad comparando la arquitectura en general, o la de los hospitales, panópticos y demás edificios institucionales, como visibilidades en su distribución de luces y sombras. La arquitectura constituye de esta forma un modo de estructuración de lo real según esa gestión de visibles e invisibles constituyéndose así como una visibilidad. Notemos, en ese sentido, la cercanía con las ideas de nuestro autor: *Les visibilités ne se confondent pas avec des éléments visuels ou plus généralement sensibles, qualités, choses, objets, composés d'objets.* (p. 59) *Quand Foucault définit le Panoptisme, tantôt il le détermine concrètement comme un agencement optique ou lumineux qui caractérise la prison, tantôt il le détermine abstraitement comme une machine qui non seulement s'applique à une matière visible en général (atelier, caserne, école, hôpital autant que prison), mais aussi traverse en général toutes les fonctions énonçables. La formule abstraite du Panoptisme n'est plus « voir sans être vu », mais « imposer une conduite quelconque à une multiplicité humaine quelconque.* (p. 41)

DELEUZE, G. *Foucault*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1986- 2004, pp. 41, 59.

<sup>697</sup> *L'être naturel est creux parce qu'il est être de totalité, macrophénomène, i.e. éminemment être-perçu, 'image'.* (NAT) O, en su último libro: *Car le présent visible n'est pas dans le temps et l'espace, ni, bien entendu, hors d'eux : il n'y a rien avant lui, après lui, autour de lui, qui puisse rivaliser avec sa visibilité. Et pourtant, il n'est pas seul, il n'est pas tout. Exactement: il bouche ma vue, c'est-à-dire, à la fois, que le temps et l'espace s'étendent au-delà, et qu'ils sont derrière lui, en profondeur, en cachette. Le visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible; ce qui fait le poids, l'épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c'est que celui qui les saisit se sent émerger d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair.* (VI)

MERLEAU-PONTY, NAT, p. 281, VI, pp. 150-151.

dialéctico que Merleau-Ponty encuentra la clave de la identidad de lo visual, o de su concreción, la imagen: *Le peintre n'a pu que construire une image. Il faut attendre que cette image s'anime pour les autres. Alors l'œuvre d'art aura joint ces vies séparées, elle n'existera plus seulement en l'une d'elles comme un rêve tenace ou un délire persistant, ou dans l'espace comme une toile coloriée, elle habitera indivise dans plusieurs esprits, présomptivement dans tout esprit possible, comme une acquisition pour toujours.*<sup>698</sup> La imagen es, en ese sentido, el lugar por excelencia de la alteridad, el lugar en el que yo me hago otro, y otro se torna en mí. Un lugar-momento en el que gracias a esa visibilidad y contacto infinito con el mundo y los otros en el que participo puedo atisbar a conocer y crear la realidad.<sup>699</sup> Y si en ellas uno deja de ser sí mismo es porque de algún modo suponen también el espacio de la vida y de la muerte, en el que soy a partir de la perspectiva que otros tienen de mí, desde esa condición de ser visible que soy y en la que, de algún modo, desaparezco.<sup>700</sup> Es así cómo la imagen merleau-pontiana busca romper, de manera expresa, con la tradición platónica para adoptar plenamente el rol de la reversibilidad<sup>701</sup>: *Le mot d'image est mal famé parce qu'on a cru étourdiment qu'un dessin était un décalque, une copie, une seconde chose, et l'image mentale un dessin de ce genre dans notre bric-à-brac privé. Mais si en effet elle n'est rien de pareil, le dessin et le tableau n'appartiennent pas plus qu'elle à l'en soi. Ils sont le dedans du dehors et le dehors du dedans, que rend possible la duplicité du sentir, et sans les-quels on ne comprendra jamais la quasi-présence et la visibilité imminente qui font tout le problème de l'imaginaire.*<sup>702</sup> Dado que una imagen, como de hecho los objetos o los colores, no son otra cosa que la expresión o condensación de ese fenómeno reversible y dual de la naturaleza, la *chair* o la visibilidad, por la que se manifiesta la

<sup>698</sup> MERLEAU-PONTY, *Le doute de Cézanne*, SNS, pp. 33- 34.

<sup>699</sup> *La sensorialité (surtout par la vision) implique intentionnellement l'incorporation, i.e. un fonctionnement du corps comme passage a un dehors, par ses « orifices ».*

*Autre conséquence : comme mon image capte mon toucher, l'image visuelle des autres le capte aussi : ils sont aussi le dehors de moi. Et je suis leur dedans. Ils m'aliènent et je les incorpore. Je vois par les yeux d'autrui le monde.* De hecho, este es un texto de Husserl que recoge Merleau-Ponty en la preparación de sus cursos del Collège de France.

HUSSERL, *L'Esprit collectif*, trad., Cahiers internationaux de sociologie, t. 27, 1969, PDF, 1960.

MERLEAU-PONTY, *NAT*, p. 346.

<sup>700</sup> *Les autres hommes qui voient « comme nous », que nous voyons en train de voir et nous voient en train de voir, ne nous offrent qu'une amplification du même paradoxe. S'il est déjà difficile de dire que ma perception, telle que je la vis, va aux choses mêmes, il est bien impossible d'accorder à la perception des autres l'accès au monde; et, par une sorte de contrecoup, cet accès que je leur dénie, ils me le refusent aussi. Car, s'agissant des autres ou de moi (vu par eux), il ne faut pas seulement dire que la chose est happée par le tourbillon des mouvements explorateurs et des conduites perceptives, et tirées vers le dedans. (VI) La seule expérience qui me rapproche d'une conscience authentique de la mort, c'est l'expérience d'autrui, puisque sous son regard je ne suis qu'une chose, comme il n'est qu'un morceau du monde sous mon propre regard. (SNS)*

MERLEAU-PONTY, *L'Existentialisme chez Hegel*, SNS, pp. 117- 118, VI, pp. 24- 25.

<sup>701</sup> No muy lejos de lo que afirma Zambrano: *Todo ver a otro es verse vivir en otro. En la vida humana no se está solo sino en instantes en que la soledad se hace, se crea. La soledad es una conquista metafísica, porque nadie está solo, sino que ha de llegar a hacer la soledad dentro de sí, en momentos en que es necesario para nuestro crecimiento. Los místicos hablan de la soledad como algo por lo que hay que pasar, punto de partida de la "ascesis", es decir, de la muerte, de esa muerte que hay que morir, según ellos, antes de la otra, para verse, al fin, en otro espejo.*

*La visión del prójimo es espejo de la vida propia; nos vemos al verle. Y la visión del semejante es necesaria precisamente porque el hombre necesita verse. No parece existir ningún animal que necesite contemplar su figura en el espejo. El hombre busca verse. Y vive en plenitud cuando se mira, no en el espejo muerto que le devuelve la propia imagen, sino cuando se ve vivir con el vivo espejo del semejante.* ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*, Madrid: Siruela, 1991, p. 268.

<sup>702</sup> MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 23.

relación de lo interior con lo exterior, de lo visible con lo invisible. Y entre ellas, en los entresijos y distancias de las imágenes, los objetos, los colores se mueven raudas e inaprensibles estas tres categorías naturaleza, *chair* y visibilidad sin por ello confundirse.<sup>703</sup> Todas ellas suponen una *cuasi-presencia*, nacen como la condición misma de intersticialidad tejida entre la virtualidad y la apariencia, entre lo tangible y lo etéreo desde una nueva materialidad no sujeta estrictamente a lo positivo.<sup>704</sup>

De ahí que, tal y como reivindica Rodrigo, dicha materialidad se funda con el carácter háptico de la mirada y resulte una variación de la visión por contacto de cuño cartesiano, recogida y transformada por nuestro autor.<sup>705</sup> Recordemos que, también en la *Dioptrique*, se revelaba la idea de la visión como una suerte de tacto natural para con las cosas por el que el hombre, como el ciego con su bastón, reconocía los objetos a través del contacto de la luz y bajo la organización que posibilitaba su conciencia.<sup>706</sup> Para nuestro autor, la función háptica o táctil de la visión se concentra, en cambio, en la capacidad de la mirada no sólo por ponerse en contacto, sino para entrar directamente en comunión con el objeto visto-tocado, mediante su condición ubicua o elemental de la que ambos forman parte. Un proceso en el que no media subjetividad alguna pero sí se

---

<sup>703</sup> *La couleur est d'ailleurs variante dans une autre dimension de variation, celle de ses rapports avec l'entourage : ce rouge n'est ce qu'il est qu'en se reliant de sa place à d'autres rouges autour de lui, avec lesquels il fait constellation, ou à d'autres couleurs qu'il domine ou qui le dominant, qu'il attire ou qui l'attirent, qu'il repousse ou qui le repoussent. Bref, c'est un certain noeud dans la trame du simultané et du successif. C'est une concrétion de la visibilité, ce n'est pas un atome. A plus forte raison, la robe rouge tient-elle de toutes ses fibres au tissu du visible, et, par lui, à un tissu d'être invisible.(...) Entre les couleurs et les visibles prétendus, on retrouverait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et chair des choses.*

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 172- 173.

<sup>704</sup> *C'est entre ces feuillets intercalés qu'il y a visibilité... (VI)*

*Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti, certains jours, que c'étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaient... Moi j'étais là, écoutant... Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer... J'attends d'être intérieurement submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir.* (cita de André Marchand sobre Paul Klee que aparece en *L'Œil et l'Esprit*)

MERLEAU-PONTY, VI, p. 171, *Œ*, p. 31.

<sup>705</sup> *Comme tout serait plus limpide dans notre philosophie si l'on pouvait exorciser ces spectres, en faire des illusions ou des perceptions sans objet, en marge d'un monde sans équivoque ! La Dioptrique de Descartes est cette tentative. C'est le bréviaire d'une pensée qui ne veut plus hanter le visible et décide de le reconstruire selon le modèle qu'elle s'en donne. Il vaut la peine de rappeler ce que fut cet essai, et cet échec.*

*A prendre les choses ainsi, le mieux est de penser la lumière comme une action par contact, telle que celle des choses sur le bâton de l'aveugle. Les aveugles, dit Descartes, « voient des mains ». Le modèle cartésien de la vision, c'est le toucher. (*Œ*)*

MERLEAU-PONTY, *Œ*, pp. 36-37.

RODRIGO, P. Segunda sesión del *Colloque International Merleau-Ponty, L'Œil de Merleau-Ponty: penser le "visuel" et l'expérience du monde aujourd'hui* l'Institut de Recherches Philosophiques (IRPhiL), Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, del 13 al 15 octubre 2011. URL: <http://suel.univ-lyon3.fr/fdv/journees-lyonnaises-du-e-learning/2012-enfance-de-art/voirvideo/966/loeil-de-merleau-ponty/colloque-merleau-ponty--ouverture> [Consulta: 2 de febrero 2014].

<sup>706</sup> *Il est vrai que cette sorte de sentiment est un peu confuse et obscure, en ceux qui n'en ont pas un long usage; mais considérez-la en ceux qui, étant nés aveugles, s'en sont servis toute leur vie, et vous l'y trouverez si parfaite et si exacte, qu'on pourrait quasi dire qu'ils voient des mains, ou que leur bâton est l'organe de quelque sixième sens, qui leur a été donné au défaut de la vue. (p. 7)*

DESCARTES, R. *La Dioptrique*, URL:

<http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/dioptrique/dioptrique.html> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 7, 8, 32, 46.

pone en juego esta nueva materialidad <sup>707</sup> : *Et comme, inversement, toute expérience du visible m'a toujours été donnée dans le contexte des mouvements du regard, le spectacle visible appartient au toucher ni plus ni moins que les «qualités tactiles»*. De ese modo, y si la visión es tan háptica o táctil como el tacto mismo es porque efectivamente, es también tangible: *Puisque le même corps voit et touche, visible et tangible appartiennent au même monde.*<sup>708</sup> Este estatuto de la visión desborda los límites cerrados de los cuerpos presentando hombres y objetos como series o entramados de figuras de luz, al estilo de Delaunay o Bergson.<sup>709</sup> Unos y otros resultan *modulaciones efímeras* del mundo, condensaciones de esa visibilidad anónima que los sostiene como una figura más de la *chair*.<sup>710</sup> Por otro lado, la luz ya no es una vía reveladora de los objetos, sino que esa visibilidad tangible, anónima e ubicua presenta los objetos mediante una profusión, de manera que <sup>711</sup>: *C'est comme si la visibilité qui anime le*

---

<sup>707</sup> MERLEAU-PONTY, VI, pp. 174- 175.

RODRIGO, P. Segunda sesión del *Colloque International Merleau-Ponty, L'Œil de Merleau-Ponty: penser le "visuel" et l'expérience du monde aujourd'hui* l'Institut de Recherches Philosophiques (IRPhiL), Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, del 13 al 15 octubre 2011. URL: <http://suel.univ-lyon3.fr/fdv/journees-lyonnaises-du-e-learning/2012-enfance-de-art/voirvideo/966/loeil-de-merleau-ponty/colloque-merleau-ponty--ouverture> [Consulta: 2 de febrero 2014].

<sup>708</sup> Esa condición háptica del ojo o, de hecho, la continuidad ojo-tacto opuesta a toda organicidad del cuerpo es también referente para Hildebrand, como modelo artístico que *eleva a la forma plástica la percepción y unifica en una sola forma* las distintas dimensiones de un objeto.

HILDEBRAND, A. *Le problème de la forme dans les arts plastiques*, Hongrie, Italie: L'Harmattan, 2002, pp. 9-11.

MERLEAU-PONTY, VI, p. 175.

<sup>709</sup> Sin duda esa idea bebe de Bergson, atravesando asimismo la obra de Foucault, Deleuze y de Delaunay: *Il ne dit pas du tout que les choses sont des images au sens restrictif, du « psychique » ou des âmes, - il dit que leur plénitude sous mon regard est telle que c'est comme si ma vision se fai-sait en elles plutôt qu'en moi, comme si d'être vues n'était qu'une dégradation de leur être éminent, comme si être « représentées », - paraître, dit Bergson, à la « chambre noire » du sujet, - loin d'être leur définition résultait de leur profusion naturelle. (S) La lumière n'est pas plus un milieu physique c'est-à-dire la lumière n'est pas newtonienne. La lumière n'est pas plus un milieu physique que - elle est aussi un milieu physique, mais, par exemple, on appellera « lumière seconde » la lumière comme milieu physique - la lumière, elle est quelque chose de plus. Qu'est-ce qu'elle est ? Et bien elle est ce que Goethe voulait, et non pas Newton, à savoir : c'est un indivisible, c'est une condition, c'est une condition de l'expérience et du milieu. C'est une condition indivisible. (Deleuze)*

Nótese por otro lado, la cercanía de nuestro autor con Robert Delaunay en su apreciación del impresionismo y en especial, de la luz: *L'impressionnisme, c'est la naissance de la Lumière en peinture. La Lumière nous vient par la sensibilité. Sans la sensibilité visuelle aucune lumière, aucun mouvement. La Lumière dans la Nature crée le mouvement des couleurs. (...) La simultanéité dans la lumière, c'est « l'harmonie », le « rythme des couleurs » qui crée la « vision des Hommes ».* (Delaunay)

DELAUNAY, R., HABASQUE, G. *Du cubisme à l'art abstrait*, Paris: S.E.V.P.E.N, 1957, pp. 146- 150.

DELEUZE, G. *Foucault - Les formations historiques, La voix de Giles Deleuze en ligne*, Curso 12 Noviembre, 1985, URL: [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=415](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=415) [Consulta: 2 de enero 2014].

MERLEAU-PONTY, *Bergson se faisant*, S, p. 233, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, SNS, pp. 90- 91, *Œ*, p. 32.

<sup>710</sup> *Un certain rouge, c'est aussi un fossile ramené du fond des mondes imaginaires. Si l'on faisait état de toutes ces participations, on s'apercevrait qu'une couleur nue, et en général un visible, n'est pas un morceau d'être absolument dur, insécable, offert tout nu à une vision qui ne pourrait être que totale ou nulle, mais plutôt une sorte de détroit entre des horizons extérieurs et des horizons intérieurs toujours béants, quelque chose qui vient toucher doucement et fait résonner à distance diverses régions du monde coloré ou visible, une certaine différenciation, une modulation éphémère de ce monde, moins couleur ou chose donc, que différence entre des choses et des couleurs, cristallisation momentané de l'être coloré ou de la visibilité.*

MERLEAU-PONTY, VI, pp. 172- 173.

<sup>711</sup> En un primer momento la luz es la causa de la manifestación de los objetos: *Si nous reconnaissons sous un éclairage changeant un objet défini par des propriétés constantes, ce n'est pas que l'intelligence*



*monde sensible émigrerait, non pas hors d'un corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme s'il changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage, et affranchir par là, mais non délivrée, de toute condition.*<sup>712</sup> Ya no existe incorporeidad, ni del otro lado, un perfil definido para la subjetividad. Es por esto mismo por lo que Merleau-Ponty habla de la inter-corporeidad de las figuras de luz regidas por esa ubicuidad y latencia, en la que la visibilidad se expande más allá de uno mismo alcanzando el mundo.<sup>713</sup> La supresión de los límites entre hombres y objetos, su condición reversible y profusa de la visión la convierten en una *llave de la exterioridad*, por la que se deja expresar al paisaje, al mundo.<sup>714</sup>

---

*fasse entrer en compte la nature de la lumière incidente et en déduise la couleur réelle de l'objet, c'est que la lumière dominante du milieu, agissant comme éclairage, assigne immédiatement à l'objet sa vraie couleur. (SNS) Para eclipsarse y devenir después un juego de reversibilidades, diacronismos y latencias: La couleur est d'ailleurs variante dans une autre dimension de variation, celle de ses rapports avec l'entourage : ce rouge n'est ce qu'il est qu'en se reliant de sa place à d'autres rouges autour de lui, avec lesquels il fait constellation, ou à d'autres couleurs qu'il domine ou qui le dominent, qu'il attire ou qui l'attirent, qu'il repousse ou qui le repoussent. Bref, c'est un certain noeud dans la trame du simultané et du successif. C'est une concrétion de la visibilité, ce n'est pas un atome. (VI)*

MERLEAU-PONTY, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, SNS, pp. 90- 91, VI, p. 172.

<sup>712</sup> MERLEAU-PONTY, VI, p. 198.

<sup>713</sup> *Chaque paysage de ma vie, parce qu'il est, non pas un troupeau errant de sensations ou un système de jugements éphémères, mais un segment de la chair durable du monde, est prégnant, en tant que visible, de bien d'autres visions que la mienne ; et le visible que je vois, dont je parle, même si ce n'est pas l'Hymette ou les platanes de Delphes, est le même numériquement que voyaient, dont parlaient Platon et Aristote. Quand je retrouve le monde actuel, tel qu'il est, sous mes mains, sous mes yeux, contre mon corps, je retrouve beaucoup plus qu'un objet : un Être dont ma vision fait partie, une visibilité plus vieille que mes opérations ou mes actes. Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait, de moi à lui, fusion, coïncidence: au contraire, cela se fait parce qu'une sorte de déhiscence ouvre en deux mon corps, et qu'entre lui regardé et lui regardant, lui touché et lui touchant, il y a recouvrement ou empiètement, de sorte qu'il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 162.

<sup>714</sup> *La vision reprend son pouvoir fondamental de manifester, de montrer plus qu'elle-même. Et puisqu'il nous est dit qu'un peu d'encre suffit a faire voir des forêts et des tempêtes, il faut qu'elle ait son imaginaire. Sa transcendance n'est plus déléguée à un esprit lecteur qui déchiffre les impacts de la lumière-chose sur le cerveau, et qui le ferait aussi bien s'il n'avait jamais habité un corps. Il ne s'agit plus de parler de l'espace et de la lumière, mais de faire parler l'espace et la lumière qui sont là. (p. 59) O en *Le doute de Cézanne*: « Je tiens mon motif », disait Cézanne, et il expliquait que le paysage doit être ceinturé ni trop haut ni trop bas, ou encore ramené vivant dans un filet qui ne laisse rien passer. Alors il attaquait son tableau par tous les côtés à la fois, cernait de taches colorées le premier trait de fusain, le squelette géologique. L'image se saturait, se liait, se dessinait, s'équilibrait, tout à la fois venait à maturité. Le paysage, disait-il, se pense en moi et je suis sa conscience.*

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 1997.

MERLEAU-PONTY, *Œ*, pp. 59, *Le doute de Cézanne*, SNS, pp. 29- 30.



## Animalidad y reflejo

*La vie, ce n'est pas, suivant la définition de Bichat, «l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort», mais c'est une puissance d'inventer du visible. L'identité de celui qui voit et de ce qu'il voit paraît un ingrédient de l'animalité.*<sup>715</sup>

Queda claro entonces que la visión sigue siendo, después de todo, un canal para comunicarnos con el afuera, por mucho que la visibilidad instale una nueva materialidad atmosférica, profusiva y latente, que limita el aspecto voluntario. Lo que de algún modo suscita la interrogación sobre el funcionamiento mismo de una visión mediada entre la inercia y la voluntad, entre lo propio y lo otro. Es decir, una mirada que rebase esa visión ingenua e inmediata, para abrirse y adoptar esa profusión de las visibilidades aun a pesar de su individualidad y situación. Para responder a esta cuestión operacional, tratemos la cuestión desde los ejes de la animalidad y su reflejo, puesto que en ellos se pone en marcha el mecanismo visual de la mimesis.

Recordemos antes que nada que la pregunta por la animalidad está inscrita en la misma interrogación que busca comprender el *gesto indiviso de la naturaleza* pero implica en sí misma, y aunque sea indirectamente, la visión.<sup>716</sup> No sólo porque la visión conforma al hombre como uno de los momentos o encarnaciones de ese *gesto indiviso* sino además, dado que el hombre ha mirado desde siempre al animal esperando con la esperanza de no reconocerse. Una cuestión que recoge pues el carácter de elementalidad o generalidad constituyente del ser y se pregunta acerca de las variaciones, evolución o diferencias entre los organismos disponiendo una primera consecuencia.<sup>717</sup> Y es que la elementalidad de la unión con la vida del cuerpo merleau-pontiano no permite escisión alguna respecto ese magma vital, impidiéndose una distinción radical entre la

---

<sup>715</sup> MERLEAU-PONTY, *NAT*, p. 248.

<sup>716</sup> *Ce qui nous manque, c'est de saisir le geste indivis de la Nature. C'est une idée profonde dans la mesure ou elle souligne l'indivision de l'acte naturel, mais il ne faut pas la pousser trop loin : la Nature n'est pas toute puissante, elle n'est pas Dieu. (...) C'est moins une unité du multiple dans le vivant qu'une adhésion entre les éléments du multiple. En un sens, il n'y a que du multiple, et cette totalité qui surgit n'est pas une totalité en puissance, mais l'instauration d'une certaine dimension. A partir du moment ou l'animal nage, il y aura une vie, un théâtre, à condition que rien ne vienne interrompre cette adhésion du multiple. C'est une dimension qui donnera sens à son entourage.*

MERLEAU-PONTY, *NAT*, p. 208.

<sup>717</sup> (...) *puisque nous sommes à la jonction de la Nature, du corps, de l'ame et de la conscience philosophique, puisque nous la vivons, on ne peut concevoir de problème dont la solution ne soit esquissée en nous et dans le spectacle du monde, il doit y avoir moyen de composer dans notre pensée ce qui va d'une pièce dans notre vie [...] Ce qui résiste en nous à la phénoménologie - l'être naturel, le principe « barbare » dont parlait Schelling, - ne peut pas demeurer hors de la Phénoménologie et doit avoir sa place en elle. (S) L'essence, le Wesen. Parenté profonde de l'essence et de la perception: l'essence, elle aussi, est membrure, elle n'est pas au-dessus du monde sensible, elle est au-dessous, ou dans sa profondeur, son épaisseur. Elle est le lien secret — les Essences sont des Etwas du niveau de la parole, comme les choses sont des Essences du niveau de la Nature. Généralité des choses: pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires. (VI)*

MERLEAU-PONTY, *S*, pp. 224-225, *NAT*, p. 14, *Notes de travail, VI*, p. 269.

animalidad y la humanidad. Así la meditación merleau-pontiana a propósito de esta cuestión, cuyo antecedente en forma de conferencia radiofónica fue *Causeries: Exploration du monde perçu: L'animalité* (1948), supone una invocación a la necesidad de superar un modelo normalizador que mida al animal en función de su imperfecta distancia con el hombre. Una posición que invade y emborrona la mirada hacia el animal, como una versión hibridada de las concepciones mecanicistas, materialista, organicistas o dualistas, al estilo de Descartes y de tipo claramente antropocéntrico:

*Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parlait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable.*<sup>718</sup>

Para nuestro autor en cambio, si el fenómeno humano se despliega como un modo específico de ser cuerpo, el fenómeno animal podrá entenderse, por extensión, como otra modalidad de encarnarlo.<sup>719</sup> Lo que significa no tanto una derivación del uno al otro, sino más bien el reconocimiento de esa coexistencia de ambas familias bajo el principio anterior y pre-objetivo que es el cuerpo o la *chair*, la naturaleza o la visibilidad desde las cuales resulta posible conocer lo animal.<sup>720</sup> Asimismo, la conformación de esa

---

<sup>718</sup> DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, URL: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours\\_methode/discours\\_methode.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/discours_methode.html) [Consulta: 25 enero 2015], p. 34.

<sup>719</sup> Tal y como señala Bimbenet, la afirmación de Merleau-Ponty: *L'homme ne peut jamais être un animal* (SC); o en la misma línea: *L'homme n'est pas animalité (au sens de mécanisme) + raison. Et c'est pour quoi on s'occupe de son corps : avant d'être raison l'homme est une autre corporéité* (NAT) denota toda una antropología filosófica por la que el hombre es humano, en el sentido de expresamente no animal, en tanto que ser simbólico y parlante. Una antropología, aclara Bimbenet, que de hecho no busca instituirse como tal, y que ha quedado desplazada por la fenomenología de la percepción y una ontología de lo sensible, sin embargo, dirigida hacia el análisis de ese suelo positivo. *Une anthropologie se définirait comme philosophique lorsqu'elle accepterait de faire reposer l'ensemble de ses assertions sur le sol, inquiétant pour tout savoir, d'un questionnement fondamental – lorsqu'elle accepterait de confronter les certitudes de la science ou du dogme à la démesure philosophique de l'étonnement.*

De hecho, Foucault expone la natural deriva que acusa toda fenomenología no sólo hacia una vía ontológica, sino hacia una suerte de antropología innata y miscible que se desprende inherentemente a su desarrollo. A propósito de la cuestión de la antropología en Merleau-Ponty ver:

ALLOA, E. *La phénoménologie comme science de l'homme sans l'homme* Tijdschrift voor filosofie, 72/2010, URL: <file:///Users/mariamont2009/Desktop/Alloa%20Phenomenologie.pdf> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 79- 100.

BIMBENET, É. *L'homme ne peut jamais être un animal*, Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 164 ; *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2004, p. 9. *L'animal que je ne suis plus*, Paris: Gallimard, 2011.

DE SAINT-AUBERT, E. *Être et chair*, Paris: Vrin, 2013, p. 17.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits: 1954-1988*, Volumen I, Paris: Gallimard, 2001, p. 65.

MERLEAU-PONTY, SC , p. 196, NAT, p. 269.

<sup>720</sup> Merleau-Ponty señala expresamente la posibilidad real de conocer la especificidad de la naturaleza animal: (...) *certains de ces fragments de matière que nous appelons des vivants* (refiriéndose a los animales) *se mettent à dessiner dans leur entourage et par leurs gestes ou leur comportement une vue des choses qui est la leur et qui nous apparaîtra si seulement nous nous prêtons au spectacle de l'animalité, nous coexistons avec l'animalité au lieu de lui refuser témérairement toute espèce d'intériorité.* Y un poco

elementalidad compartida, de ese modo específico de encarnar un cuerpo, de ser carne implica, por extensión, que el animal como el hombre es un ser visible. Pero aún más importante que ello, no se trata solamente de esa cualidad de visible, ni de esa imagen que finalmente, todos somos para otros, sino que en el animal, la visión constituye el medio mismo a través del cual éste es.

Cuando Merleau-Ponty habla de la animalidad como una potencia de inventar y crear lo visible es porque lo viviente resulta la mezcla imbricada de forma (cuerpo visible) y comportamiento (latencia, virtualidad y dimensionalidad) en el que la mimesis adquiere un rol decisivo.<sup>721</sup> El mimetismo resulta el mecanismo especular y espontáneo entre miembros de la misma especie gracias al cual éstos se enfrentan a los retos de su propia existencia. Es decir, el recurso visual y perceptivo a partir del que un individuo interactúa con su medio constituyendo un proceso de cambio constante, o si se prefiere, una evolución.<sup>722</sup> Una visibilidad con la que el animal acoge e imbrica su condición corporal y la dehiscencia de sí mismo como latencia, o mejor, como virtualidad de sus futuras acciones y devenires. Una exterioridad que ensambla al organismo con una corriente de doble sentido (endógena y exógena), por medio de una disposición mimética en la que la repetición encarnada en los distintos individuos crea una vía de conformación de sentido.

Sin embargo, la conciencia de una elementalidad común al animal y al hombre ha fomentado una cierta incomodidad, decíamos y que sepamos, por parte de este último. Un hecho al que el hombre ha respondido apresurada y orgullosamente alzando toda clase de límites y fronteras de tipo lingüístico, simbólico y filosófico, etc. Del otro lado de dichas fronteras, la condición animal quedaba como aquel lugar al que remitíamos nuestras torpezas o eventualmente, como reducto de una candidez original, indirectamente asociadas a la infancia, al primitivismo –por ejemplo, *Le bon sauvage* de Rousseau y Montaigne–, o, en última instancia, a la llamada discapacidad intelectual.<sup>723</sup>

---

más adelante refiriéndose a Köhler : *Il faisait justement remarquer que l'originalité de la vie animale ne peut pas apparaître tant qu'on lui pose, comme c'était le cas de beaucoup d'expériences classiques, des problèmes qui ne sont pas les siens.*

MERLEAU-PONTY, *Exploration du monde perçu: L'animalité, Causeries*, Registro de audio, las citas corresponden alrededor del minuto 5', URL: <https://www.youtube.com/watch?v=RzqI0DMv-Gs> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>721</sup> No podemos deternos aquí en la revisión pormenorizada de los fascinantes cursos sobre la animalidad, lo viviente o lo orgánico recogidos en la obra compilatoria: *La Nature, Notes cours du Collège de France*. Solamente nos referiremos a las conclusiones de lo animal comprendido a grandes trechos como forma, totalidad y dimensionalidad. Esto es figura visual, macrofenómeno y latencia de un sentido o comportamiento que se expresa por mimetismo, y en la que entran en relación subsidiariamente, las nociones de campo y *Umwelt*.

MERLEAU-PONTY, *NAT*, pp. 117- 248.

<sup>722</sup> MERLEAU-PONTY, *NAT*, pp. 246-248.

<sup>723</sup> La naturaleza animal como perfecto revelador de nuestros miedos más atávicos: (...) *c'est sans doute parce qu'elle nous rappelle ainsi nos échecs et nos limites que la vie animale joue un rôle immense dans les rêveries des primitifs comme dans celles de notre vie cachée. (Causeries)*

MERLEAU-PONTY, *Exploration du monde perçu: L'animalité, Causeries*, Registro de audio, las citas corresponden alrededor del minuto 8', URL: <https://www.youtube.com/watch?v=RzqI0DMv-Gs> [Consulta: 25 enero 2015].

Kafka plantea en *Informe para una academia* un acercamiento al problema de la elementalidad antro-po-animal en los mismos términos de mimetismo y visualidad.<sup>724</sup> Su cuento relata la vida de un chimpancé que tras su captura se autoimpone el abandono de su naturaleza simiesca para abrazar la condición humana, como único medio frente a una acuciante revelación: no hay salida posible.<sup>725</sup> La senda de la transformación, antropomorfización o domesticación animal, vía una práctica mimética marcada por una férrea voluntad pero tachonada de asco, dolor y tortura, lo conducen a la reproducción de ciertos gestos intrínsecamente humanos manifiestos aquí bajo las formas del lenguaje y la embriaguez, que lo internarán definitivamente en el bosque de los hombres. La penetración en esa nueva condición, de ese nuevo aprisionamiento se cotizará al precio de una irremediable pérdida, la de su condición simiesca, que el simio humanizado constatará en la vacía mirada de la chimpancé con la que duerme, y de la que todos hemos sido testigos, en una visita a cualquier parque zoológico.<sup>726</sup>

Más allá de la prevalencia de la mirada antropomórfica sobre el mundo animal, el cuento de Kafka narra un proceso fundamental, que como en el caso de Merleau-Ponty, imbrica animalidad y reflejo, organismo y visión en tres etapas consecutivas. El chimpancé se encuentra cautivo en una jaula, tanto como en su propia condición animal. El tránsito hacia la liberación del calabozo pero también así, de esa existencia animal se produce en tres fases: desde la conciencia de su posición, pasando por la imitación de un comportamiento ajeno a sí mismo, hasta la transformación resultante de tal aplicación. En el cuento, el chimpancé ve y es visto, como resulta consustancial a todas las especies, pero pasa de ser mono a saberse mono gracias al contacto y adopción de una mirada extraña sobre sí mismo. Se trata de la adquisición de un nuevo umbral de conciencia a partir de la alienación que le produce la mirada de los otros y de la suya propia en una suerte de *ek-stase*.<sup>727</sup> En el espacio de neutralidad o extrañamiento de sí, hacia sí mismo

---

<sup>724</sup> KAFKA, F. *Informe para una Academia y otros textos*, Vigo: Maldoror ediciones, 2011, pp. 7-21.

<sup>725</sup> La caracterización de esa transmutación entendida como un cándido proceso de luminosa ascensión hacia la condición humana del propio simio contrastan fuerte y rápidamente con la brutalidad de los marinos con los que convive el chimpanzé capturado. Es así como el genio absurdo e irónico de Kafka contrasta a su vez, con la lógica meticulosa, profesoral y confiada de nuestro filósofo. Curiosamente, en la conferencia *L'homme et l'adversité*, una suerte de charla-debate radiofónico de los *Rencontres Internationales de Genève* del 10 de setiembre en 1951, Georges Poulet preguntó a Merleau-Ponty (minuto 20' del registro) acerca de la expresa omisión de Joseph K. Cuestión a la que nuestro autor respondió afirmando la intención de hacer una conferencia "no pesimista" que se concentrara en los logros de la existencia humana. Con ello Merleau-Ponty se refería al sentimiento de estrepitoso fracaso que habían compartido Cézanne y Kafka y sobre los que parece invocar una suerte de alegría del conocimiento.

Este debate dirigido por Jean Amrouche con Georges Poulet, Jean Starobinsky, Jean Lescure y Merleau-Ponty ha sido recogido en las obras: *P2*, pp. 321- 376 y *S*, pp. 284- 308. Sin embargo, en el texto no aparece la discusión, ni el debate citado sino solamente, la conferencia de nuestro autor. Sin ser un vídeo la grabación puede escucharse en URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eynGIPWFH7Y> [Consulta: 25 enero 2015].

<sup>726</sup> Bataille expone en su *Métamorphose* que la mirada que domestica al animal, encerrándolo en un zoo, es la misma que aquella que consigue amansar al hombre precipitándolo a una existencia doméstica y burocrática. En esa existencia sin embargo, un poso de animalidad, latente y poderoso, espera ansiosamente a que se abra una puerta que le permita escapar y mostrar en todo su esplendor, sin pudor alguno, la desaparición total de su humanidad.

BATAILLE, G. *Métamorphose* en *Œuvres complètes I*, Paris: Gallimard, pp. 208- 209.

<sup>727</sup> *Justement parce que la transcendance est accès à un Être et fuite du Soi, cette force centrifuge et impalpable, qui est nous, préside à toute apparition d'Être, et c'est à partir du Soi, par ek-stase ou aliénation, que se produit le «il y a».*

MERLEAU-PONTY, *VI*, p. 118.

podrá someter su condición simiesca al proceso de imitación y repetición del comportamiento humano. Fructificando entonces una (re)producción de una nueva condición simiesco-humana, una alteración sobre el sentido, una modulación de su ser.<sup>728</sup>

De algún modo este proceso revive el desarrollo mismo de adquisición del lenguaje que nuestro autor había estudiado en sus cursos de la Sorbonne. Como el chimpancé en su conquista de la humanidad mediante el gesto, el niño repite de manera interminable ciertas palabras de las que ni siquiera conoce la significación en su paulatina adquisición del lenguaje. Y es precisamente el uso o el acto interminable de repetición la que dotará de sentido al vocablo y no así una presunta acción intelectual o reflexiva.<sup>729</sup> Mediante la gama de adecuaciones a las coyunturas o situaciones en las que se aplicó una palabra, el niño podrá deducir el significado del vocablo. De manera que, además de la repetición infinita, el niño necesitará de otra persona para establecer con ella, bajo la forma de la reciprocidad, un diálogo con el que aceptar e impugnar los distintos significados que ha ido incorporando. La adquisición lingüística forzarán al niño a tomar decisiones, por muy indirectas o inconscientes que estas sean, en relación a su aprendizaje y gestión de los significados en las que le acompañará también la apropiación de un estilo. Y en cualquier caso, le aportará igualmente nuevo umbral de conciencia confeccionado a base de neutralidad y extrañamiento de sí.

Es decir que la visión opera gracias a su carácter especular, una suerte de *Do ut des*, por el que el chimpancé, aquel que abandona la visión cándida o espontánea sobre él y se sumerge de lleno en un segundo relieve de la visión, puede contemplarse a sí mismo pero no puede volver atrás.<sup>730</sup> Una mirada que le ha permitido un cierto enajamamiento, pero que le ha impuesto, asimismo, la adquisición de una nueva dimensionalidad de la que ya no puede renegar. Algo así como el término de la infancia de la que nos alejamos involuntaria, necesariamente, no sólo porque los años empujan al cuerpo hacia la madurez, sino más bien porque su misma realización ha copado y se ha cristalizado en adulto. El niño y la mirada espontánea existen como experiencia o paisaje extinto pero se abren sobre todo ahora, como recuerdo y como un panorama disponible bajo los yugos, eso sí, de nuestra condición actual. Es decir se revelan como superficie significativa contra o desde de la cual se empieza a pensar dada su inexistencia, su desaparición y el enrarecimiento que han dejado detrás de ellos. Paralelamente esa nueva visión, o mejor, visibilidad del último Merleau-Ponty no supone un abandono o pérdida de los paisajes de la mirada clásica, sino que los instituye como superficie significativa y cognoscible, como referencia negativa o suelo positivo sobre el que reflejar su propio devenir, aunque sea, en nuestro caso, como una visibilidad atmosférica y suspendida en el mundo que no deja sombra.

---

<sup>728</sup> Aunque sea de un modo indirecto y bajo el prisma de la ironía, el *savoir-faire* de Kafka vehicula la transmutación del chimpancé, a través de aquello sobre lo cual los hombres han apoyado su distancia para con el animal: el pensamiento. Frente al encierro al que es sometido, el mono no lucha, no se queja, no trata de escapar, sino que elige transformarse a sí mismo en lo que supone un gesto plenamente filosófico.

<sup>729</sup> MERLEAU-PONTY, *La conscience et l'acquisition du langage*, SORB, page 47.

<sup>730</sup> El espejo como objeto que reproduce la condición de la *chair*: *Comme tous les autres objets techniques, comme les outils comme les signes, le miroir a surgi sur le circuit ouvert du corps voyant au corps visible. Tout technique est « technique du corps ». Elle figure et amplifie la structure métaphysique de notre chair. Le miroir apparaît parce que je suis voyant-visible, parce qu'il y a une réflexivité du sensible, il la traduit et la redouble.* MERLEAU-PONTY, *Œ*, pp. 32-33.

## CONCLUSIÓN

*Car philosopher, c'est chercher, c'est impliquer qu'il y a des choses à voir et à dire.*<sup>731</sup>

Llegados a este punto tal vez convenga recordar que nuestra tarea ha sido, principalmente, la de desplegar la interrogación merleau-pontiana entorno al saber, bajo los parámetros del ver y del decir como aspectos mayores del mismo. Sin embargo, esto implica, que como él, hemos tenido que afrontar la abstracción de una empresa esencialmente ontológica y epistemológica con los exiguas potencias del lenguaje. Es sin duda por esta razón, lo hemos comentado con anterioridad, que Merleau-Ponty apoya sus análisis en célebres casos de la psicología o de la medicina, a través de experiencias ópticas y sensoriales o desde el estudio de organismos vivientes. Para poco a poco, y a medida que sus intereses van acercándose a materiales menos tangibles: el lenguaje, la historia, la libertad, la visión, la expresión, la *chair*, etc., adoptar un vocabulario en el que la participación visual o perceptiva compense esa intangibilidad y, a su vez, provea al pensamiento de aquello que resulta inasible para la palabra. No como una pobre metáfora ilustrativa que venga a colorear el gris de la teoría, sino como un recurso indirecto que, apoyado en sus investigaciones, fomente un conocimiento prístino y más solidario con la organicidad que le es propia. Un recurso indirecto que transmuta al saber en una entidad rica en matices, pero que le otorga una disposición horizontal, apaisada y paisajística.<sup>732</sup>

De este modo, hemos tratado de evaluar la posición merleau-pontiana y sus análisis sobre el saber mediante el tratamiento de sus conceptos más destacados así como, a través de la deriva metodológica, estética y expresiva que ocurre en su obra. Así, la primera parte de nuestro trabajo resulta un descriptivo introductorio, y tiene por objeto el presentar una constelación de conceptos o elementos que proyectan su sombra a lo largo y ancho de su trabajo. Siendo el primero de ellos la interrogación sobre la

---

<sup>731</sup> MERLEAU-PONTY, *EP*, p. 49.

<sup>732</sup> Como señala De Saint-Aubert a propósito del carácter topográfico de los escritos de nuestro autor: *L'empiètement est d'abord caractéristique de la mutation significative que connaît l'écriture du philosophe après 1945, dans l'abandon progressif des concepts classiques au profit de la puissance descriptive des figures topologiques : l'« empiètement », mais aussi le tourniquet des « entrelacs », « chiasmes », « enjambements », « cercles », « enroulements », « doublures », « nœuds », et autres « promiscuités ». Tropes, structures topologiques, schèmes sensori-moteurs, symboles originels, archétypes d'un imaginaire ? Sous un regard classique, ces figures ont une position ambiguë, à mi-chemin même, dans sa totalité. Elles assument la thèse qu'une idée vivante et valable que dans l'horizon d'un geste qui montre, et dans ce geste même. Chaque figure de Merleau-Ponty est un tel geste, et sa philosophie en devient peu à peu l'exercice continu : un travail d'expression où se jouent non des métaphores d'illustration mais un symbolisme primordial, qui entend suivre au plus près les structures du vivant et du sensible, le symbolisme du corps. Le statut de ces figures est ainsi analogue à celui de la « chair » elle-même, telle que la définit « Le visible et l'invisible » -toute figure, chez Merleau-Ponty, en vient à designer la « chair », la « chair » tendant à devenir, en retour, la figures des figures, celle qui se figure encore elle-même en figurant l'être.*

DE SAINT-AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris: Vrin, 2004, p. 19.

naturaleza del objeto, una entidad intrínsecamente asida a su presencia y en la que se manifiestan ya los rasgos de coincidencia y divergencia con Husserl o Lavelle. Se trata de una posición de ruptura o desnaturalización de los fenómenos mediante la interrogación de corte perceptivo, en la que nuestro autor destaca por una definición novedosa del objeto. El objeto como aquello que solicita de mí un acercamiento, un reclamo unívoco por el que soy invocado a una comprensión global del mismo, recordemos la unidad perceptiva, pero en el que además me reconozco en esa reflexividad de lo sensible, recordemos ahora la figura de *la main touchée-touchante*.

Esa unidad que exhala o requiere (de nosotros) el objeto impregna sus análisis acerca la sensación o la percepción concebidos igualmente, como globalidades inescindibles. Pero fomenta subsidiariamente, la creación de una figura cognoscente de carácter corporal, al margen de la objetividad –*corps propre, être brut, sauvage, vertical, pré-réflexive, pré-objectif*, etc.– con la que enfrentamos el mundo preservando ese contacto original en el que se da cabida, asimismo, a la temporalidad y la espacialidad. La asunción de los valores espacio-temporales con los que trabaja, y de hecho inaugura, el cuerpo y, por lo tanto, del conocimiento, la sensación o la percepción suscitan una disposición intermitente, superpuesta, dinámica y continua de lo real. Cuerpos y fenómenos en continua superposición e interacción que disipan los límites entre unos y otros cuya mera existencia revela la textura de un tejido común. El espacio será obviamente, el lugar en el que se posibilita la aparición del fenómeno (perceptivo o no) y su constitución por contraste con los otros estableciéndose como marco común. Pero entonces, los fenómenos se aparecen como unidades perceptivas en el mismo lugar y tiempo en el que se distinguen de otros. Es decir, el espacio como lugar de oposición o contraste es también el lugar de la unidad del fenómeno perceptivo, dado que la percepción ocurre en el intersticio de lo uno y lo múltiple.

De todo ello se deriva una concepción de la naturaleza que busca instituirse, recordémoslo, como neutralidad o elementalidad, en la que se conjugue ese carácter dinámico por el que hecho y esencia se tornan indistinguibles. Y desde ella, se dará lugar y cabida a la noción de *chair* como el pliegue universal de lo concreto, de la trascendencia de la inmanencia, el movimiento mismo de la temporalización. La *chair* no es otra cosa, decíamos, que la encarnación de *l'empiétement*, la figura de la reversibilidad y el símbolo bajo el que se explica y se manifiesta esa dualidad de lo unívoco o la unicidad de lo dual. Este es el recorrido de nuestro primer capítulo que busca establecer un contexto epistemológico para el desarrollo y comprensión de los siguientes apartados. Pero asimismo, un apartado que busca desbrozar el armazón cognoscitivo con el que trabaja Merleau-Ponty, de todos aquellos aspectos que de algún modo, enmarañan una obra tan críptica, como interesante.

El segundo capítulo tiene por objeto el análisis y la comprensión del viraje de nuestro autor como consecuencia de una proceso de aminoración en las potencialidades de la razón, digamos, de la razón de perfil racionalista de su etapa temprana. Es decir, que Merleau-Ponty se da cuenta entonces, en los años cincuenta, del uso indirecto que ha hecho de ciertos presupuestos racionalistas agazapados en una suerte de lógica de la razonabilidad o, directamente, en su optimismo cognoscitivo. Su segunda etapa supone una resituación de un pensamiento emplazado ahora en el límite mismo de lo pensable e impensable, de la diploía desde la que se incorporan por lo tanto, elementos asociados

a la indeterminación y al vacío. Aspectos estos últimos que adquieren la misma legitimidad cognoscitiva que aquellos sobre los que hemos apoyado el saber hasta ahora, puesto que posibilitan de hecho, su existencia por oposición y contraste.<sup>733</sup> De ese modo, el juego de pares: saber/ignorancia, determinación/indeterminación, visible/invisible, palabra/silencio imbuje una estructuración cognoscitiva de su pensamiento entorno al qué, que poco a poco, irá transformándose en el cómo. Es decir que por pasaremos del *qué es la visión*, en el que el objeto es cuestionado frontalmente, al *cómo se ve*, como interrogación estructural o paisajística del acto, que no ya de la esencia, de la visión. Y esa aportación o cambio intensificarán una metodología crítica, sobre la que hemos insistido, puesto que constituye uno de los elementos presentes en toda la trayectoria merleau-pontiana y, porque además, resulta el instrumento mismo a partir del cual se establece ahora el conocer.

Este proceder mayéutico-revisionista impone, a su vez, una historización del pensamiento, es decir, la reconstrucción de una narrativa histórico-filosófica, desde la que comprender las derivas y meandros que ha vivido un concepto o una idea instituyéndose así, como lugar central del pensamiento. Pero además la historia, como la política son el espacio de apertura hacia todo aquello que no soy: la alteridad, el pasado, los hechos, las circunstancias, las aspiraciones, la memoria, lo coyuntural. En esa tempestad de hechos y acciones, la metodología negativa e indirecta resultará un buen instrumento con el que mediar entre lo circunstancial y lo personal, lo inmanente y lo trascendente, los otros y el uno. Pero además, de ese juego inter-dialéctico entre aquello que se hace y todo aquello podría hacerse, de lo que ocurre y lo que podría ocurrir, de ese margen de libertad y latencia que tiene toda actividad humana brota el concepto de institución. La institución merleau-pontiana supone la unión, reversible y auto-remitente, de lo fundante sobre lo fundado, de la historia por la naturaleza etc., en la que cada una pone sobre la mesa su poder expresivo, su capacidad para la creación de sentido. La institución designa pues, el acontecimiento de una significación operante que sea a su vez superación e incorporación de significaciones anteriores.<sup>734</sup> De ese modo el interés de nuestro autor por la génesis de la historia, por la posibilidad de la libertad o por el despliegue e inserción en el mundo de nuestra *chair* fomentarán el nacimiento de una teoría de la expresión capaz de dar cuenta de este acontecimiento. Se tratará de comprender entonces, la propagación de un sentido, prácticamente al abrigo del pensamiento, a partir del fenómeno reversible e inter-subjetivo de lo humano que forzarán un interés por las potencias y límites del lenguaje.

Embebido por los trabajos de Paul Valéry, Kurt Goldstein y Ferdinand de Saussure, Merleau-Ponty centrará sus cursos y trabajos entorno a la duplicidad del lenguaje fomentada por la ruptura de su continuum natural. De hecho el interés de nuestro autor por las disciplinas de la literatura y la poesía radica en su capacidad por modificar la trazabilidad, la concatenación y la narrativización del lenguaje abriéndolo a

---

<sup>733</sup> *C'est en ce qu'elle a de plus négatif que la subjectivité a besoin d'un monde et en ce qu'il a de plus positif que l'être a besoin d'un non-être pour le circonscrire et le déterminer.*

MERLEAU-PONTY, *La philosophie dialectique*, RC, p. 80.

<sup>734</sup>DUPOND, P. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses Éd., 2001, p. 27-28.



las potencias expresivas de la *chair*.<sup>735</sup> Es decir, por la capacidad de producir variaciones perceptivas en ese entramado gramático-estructural efecto de los saberes, las intencionalidades y los deseos de aquellos que han vivido en nuestras lenguas antes que nosotros. El estudio e interpretación de esas disciplinas, en las que Merleau-Ponty encontrará otro tipo de verdad cuyo cuño y validez radica, precisamente, en el desarrollo de un nuevo marco cognoscitivo y vivencial, constituirá nuestro tercer capítulo. Es decir que si el lenguaje resulta un ámbito tan atractivo para él es porque en allí se conjugan toda esa gama de atributos que propician tanto una personificación vía la corporalización del discurso, como un uso generalizado y anónimo del mismo, el pliegue reversible de lo fundante en lo fundado. Su trabajo sobre los materiales del lenguaje vendrá marcado pues, por esa frontera entre el uso convencional, objetivo e histórico del lenguaje regido por los signos y entidades propias a la significación.<sup>736</sup> Y el de la expresión creativa, en la que el hombre ha desechado todo conocimiento ulterior, para entregarse a la experiencia del fenómeno y tratar de darle voz desde una suerte de grado cero del lenguaje.<sup>737</sup> Obviamente, la expresión o la dehiscencia natural del sentido o de un estilo propio, en esta segunda valencia del lenguaje, será asociada a la percepción en virtud de la co-existencia y co-pertenencia a ese tejido común del hombre y el mundo, del ser y el fenómeno. Se tratará entonces, de un proceso de comunión del hombre para con el fenómeno sobre el que instituye un sentido que revierte o desborda creando un campo de significaciones que amplía los horizontes del ser y del mundo, un paisaje comunicativo.<sup>738</sup> Pero a la vez, recordemos que el desbordamiento de ese

---

<sup>735</sup> En el sentido, como apuntábamos en nuestro texto, que en filosofía esa urdimbre de leyes, preceptos, o reglas lingüísticas se ve intensificada por las necesidades expresivas de una racionalidad. Obviamente, la poesía y la literatura tienen no menos necesidades expresivas que la filosofía, sin embargo, históricamente se han visto (más) liberadas de los rediles de la coherencia o la congruencia y más abiertas, en consecuencia, a la experimentación con la textura misma del material lingüístico.

<sup>736</sup> Por ejemplo, respecto a esa comprensión logicista del lenguaje, Merleau-Ponty acotará: *La discipline de l'analyse logique paraît d'abord modeste, et incontestable : c'est la résolution de ne pas traiter comme questions les assemblages de mots qui « ne font pas de sens », puisq'après tout on parle pour s'entendre et qu'en fait nous nous entendons les uns les autres assez souvent. Mais dès qu'au nom de cette méthode, ou plutôt cette hygiène, on répute insensé, –ou l'on renvoie à la poésie et à l'« affectivité »–, tout assemblage des mots dont l'examen terminologique immédiat ne donne pas la clef, la prudente méthode devient un extrême dogmatisme, un idéalisme sans vergogne, d'ailleurs incapable de faire comprendre le fait même du langage dont elle se prévaut. (...) L'interrogation n'est pas comme une vide prédéterminé à être rempli par eux. Elle habite le tissu même des significations et de la parole.* O desde el texto de De Saint-Aubert: *Comme dans toute réactivation du vieux fantôme de « l'idée de langue universelle » –toujours secrètement animé par la « projection de notre langue »–, Merleau-Ponty décèle un « égocentrisme raffiné » derrière cet objectivisme volontariste : le logicisme est « une des formes de la conscience linguistique naïve », plus proche qu'elle ne le croit de l'absolutisation de notre langue.*

Citas procedentes del inédito *Être et Monde* recopilado en DE SAINT-AUBERT, E. *Vers une ontologie indirecte*, Paris: Vrin, 2006, pp. 185-188.

<sup>737</sup> *Or, pendant que je m'installe en ce point zéro de l'Être, je sais bien qu'il a avec la localité et la temporalité une mystérieuse attache : demain, tout à l'heure, cette vue plongeante, avec tout ce qu'elle enveloppe, va tomber à une certaine date du calendrier, je lui assignerai un certain point d'apparition sur la terre et dans ma vie.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 150.

<sup>738</sup> *Non seulement ce sens qui s'attache aux mots et appartient à l'ordre des énoncés et des choses dites, à une région circonscrite du monde, à un certain genre de l'Être, — mais sens universel, qui soit capable de soutenir aussi bien les opérations logiques et le langage que le déploiement du monde. Il sera ce sans quoi il n'y aurait ni monde, ni langage, ni quoi que ce soit, il sera l'essence.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 143.

contacto del ser con el mundo no es otra cosa para nuestro autor, que el reconocimiento del carácter simbólico de nuestra *chair*.<sup>739</sup>

En nuestro cuarto y último capítulo, y como evocación de la metodología merleau-pontiana, hemos partido de un análisis de aquellos arquetipos visuales que, gracias a la incidencia de la fotografía, han moldeado nuestra concepción visual del mundo. En ese sentido, pero de igual modo que cuando nuestro autor trataba la percepción, el análisis de algo tan sumamente orgánico como la visión se resiste a su aprehensión lingüística. Un hecho desde cuya conciencia se impugna también el uso y comprensión no sólo de ese lenguaje sino del pensamiento que lo sostiene.<sup>740</sup> Y desde el que Merleau-Ponty se aventura en una forma de conocimiento atenta y solidaria con tales procesos. Obviamente la creación de ese nuevo saber y de ese lenguaje inédito que reclama el estudio de la visión engarza con sus anteriores trabajos dirigidos a la expresión y la experiencia. El encaje de esos trabajos con el estudio de la visión produce rápidamente un desdoblamiento de la misma en el que quepan, como en el lenguaje, sus dos orientaciones mayores. De un lado encontramos aquella visión espontánea y natural que se da al abrir los ojos pero que, a pesar de ello, está moldeada por el conjunto de saberes y dimensionalidades que hemos ido abriéndole en tanto que hombres. Del otro, una visibilidad anónima, indeterminada y atmosférica de la que el hombre es partícipe – activa y pasivamente– pero que no se agota o extingue en su figura. Una visibilidad que no se identifica ni con el sujeto, ni con el objeto, en la medida que no responde a los parámetros de la metafísica clásica debido a la ruptura del principio de identidad, para abrirse a la condición de acontecimiento.<sup>741</sup> La visibilidad, como acontecimiento masivo que es, al igual que aquella *parole parlante* hendida de vacío, opera a través de la indeterminación. Nuestra participación en dicha visibilidad se ejerce, entonces y en ausencia de obstáculo, como un resorte por el que lo interior y lo exterior, lo visible y lo invisible se penetran e intercambian y desde el que sin embargo, no pueden con-fundirse. De manera que ver algo es siempre ver más y ver menos que aquello que se nos aparece al abrir los ojos, puesto que en nuestra participación en la visibilidad recibimos e

---

<sup>739</sup> *Et il ne s'agit pas là seulement d'une analogie: c'est le même monde qui contient nos corps et nos esprits, à condition qu'on entende par monde non seulement la somme des choses qui tombent ou pourraient tomber sous nos yeux, mais encore le lieu de leur compossibilité, le style invariable qu'elles observent, qui relie nos perspectives, permet la transition de l'une à l'autre, et nous donne le sentiment, — qu'il s'agisse de décrire un détail du paysage ou de nous mettre d'accord sur une vérité invisible —, d'être deux témoins capables de survoler le même objet vrai (...).*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 29.

<sup>740</sup> Conviene recordar aquí que ni nuestro autor, ni nuestro trabajo sostienen una comprensión del lenguaje como entidad dependiente de un saber que presuntamente pudiera crearlo o articularlo. Al contrario, y por si no queda lo suficientemente claro desde la lectura de nuestro texto, tratamos de referir e impugnar precisamente una conceptualización de esta ralea.

<sup>741</sup> *Les animaux peints sur la paroi de Lascaux n'y sont pas comme y est la fente ou la boursouffure du calcaire. Ils ne sont pas davantage ailleurs. Un peu en avant, un peu en arrière, soutenus par sa masse dont ils se servent adroitement, ils rayonnent autour d'elle sans jamais rompre leur insaisissable amarre. Je serais bien en peine de dire où est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbes de l'Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois.*

MERLEAU-PONTY, *Œ*, pp. 22-23.

incorporamos una amplia gama de contenidos auxiliares cuyo cómputo difiere del dato sensorial.<sup>742</sup>

Desde la perspectiva que pueda suscitar nuestra recapitulación de contenidos parece poder verse más claramente que la tarea merleau-pontiana supone, de una vez, una actividad de recuperación de materiales desechados por otras filosofías, así como una labor que en su mismo proceder vindica la introducción del movimiento en el pensamiento. Es decir que de un lado, el pensamiento merleau-pontiano reclama un modo de hacer filosofía, de practicarla o vivirla atento al presente y al devenir del hombre. Un reclamo para que el pensamiento no olvide su organicidad y esté así a la escucha del cuerpo en su imbricación en el mundo.<sup>743</sup> Un reclamo que resulta, finalmente, una reivindicación ética y metodológica menos atenta, por lo tanto, a los prestigios de la verdad o a la legitimación de ideas anteriores. Una filosofía del aprovechamiento que recoge, decíamos, lo desechado para transformarlo en una nueva riqueza:<sup>744</sup> *Il y a donc un gain d'expérience dans cette chute, une richesse dans cette pauvreté, nos contradictions laissent entrevoir un foisonnement de rapports dans lesquels nous avons à nous enfoncer au lieu de les fuir soit dans une indivision primordiale, soit dans l'univers protégé des significations prosaïques.*<sup>745</sup> Esa variedad y amplitud temática, esto es, de los confines mismos de lo filosófico ahora mucho más permeables, dilatados y abundantes confieren inherentemente a la reflexión un espacio fértil y liberado, donde antes no encontrábamos sino ingenuidad o, directamente, absurdo.<sup>746</sup> Ampliar esos lindes no es tarea fácil, ni complaciente pero, sin duda, es una labor que para Merleau-Ponty no puede separarse de la propia actividad vital puesto que en él, como en los griegos, existe una sincera alineación de vida y obra.<sup>747</sup>

---

<sup>742</sup> *La sensorialité : par exemple une couleur, le jaune; elle se dépasse d'elle-même: dès qu'elle devient couleur d'éclairage, couleur dominante du champ, elle cesse d'être telle couleur, elle a donc de soi fonction ontologique, elle devient apte à représenter toutes choses (comme les tailles- douces, Dioptrique, discours IVe). D'un seul mouvement elle s'impose comme particulière et cesse d'être visible comme particulière.*

MERLEAU-PONTY, VI, p. 267.

<sup>743</sup> *La philosophie n'est pas un certain savoir, elle est la vigilance qui ne nous laisse pas oublier la source de tout savoir.*

MERLEAU-PONTY, S, p. 138.

<sup>744</sup> *L'excès dont s'inaugure la raison, cet excès du droit sur le fait ou du visé sur le donné, aime la parole aussi bien que la perception. Et c'est bien la même coupe de force qui s'accomplit de part et d'autre. Merleau-Ponty n'a cessé de méditer cette collaboration du dire et du voir.*

BIMBENET, É. *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris: Vrin, 2011, p. 132.

<sup>745</sup> *Être et Monde* recopilado en DE SAINT-AUBERT, E. *Vers une ontologie indirecte*, Paris: Vrin, 2006, pp. 185-188.

<sup>746</sup> *Dans ce monde où la dénégation et les passions moroses tiennent lieu de certitudes, on ne cherche surtout pas à voir, et c'est la philosophie, parce qu'elle demande à voir, qui passe pour impiété.*

MERLEAU-PONTY, EP, p. 50.

<sup>747</sup> Además esta ampliación de los mismos, así como el hecho de la comunión indisoluble no sólo entre obra y vida pero, en general, entre pensamiento, cuerpo, lenguaje y visión ha dado lugar a la recuperación de un cierto misticismo, en el sentido que le daba Bergson, como proceder filosófico: *Je viens montrer aux philosophes qu'il existe une certaine expérience, dite mystique, à laquelle ils doivent, en tant que philosophes, faire appel, ou dont ils doivent tout au moins tenir compte. Si j'apporte, dans ces pages, quelque chose de nouveau, c'est cela : je tente d'introduire la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique. Je suis donc tenu de démontrer qu'il n'y a pas solidarité entre cette méthode de recherche et la foi à un dogme quel qu'il soit.*

GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris: Fayard, 1961, p. 189.

Por otro lado, decíamos, que el suyo es un proceso que rompe con la alineación natural de la vida, abjurando de la objetividad bajo la cual se nos presenta la materialidad del mundo, la espontaneidad del habla o la franqueza de la visión, como condición de posibilidad misma de la filosofía.<sup>748</sup> Todo ello para llegar al estadio en el que el saber se perfila como una transfiguración imaginativa en la que me pongo en el lugar del otro. Estadio desde el que el ejercicio filosófico se dibuja como el acopio y capitalización de problemas ajenos, para ser encarnados en mi propia existencia.<sup>749</sup> El saber y la obra, señala Lefort en el epílogo de *Le visible et l'invisible*, se construyen así como proveedores de experiencias, como resortes capaces de aunar el pasado y el presente, lo individual y lo colectivo, lo visible y lo invisible.<sup>750</sup> Un gesto por el que revivo las interrogaciones que desde antaño han atravesado los hombres abriéndolas desde mi propia perspectiva y arqueándolas desde mi vigor, bajo el sello de mi propio estilo.<sup>751</sup> Sin embargo, como apunta también Lefort, el saber en sí mismo y una vez establecido en una obra, no depende ni del autor que lo creó, ni del lector que lo reactiva en su lectura.<sup>752</sup> Muy al contrario el saber se mantiene lejos de uno y de otro, en un espacio neutro y pasivo, indeterminado e impreciso, indiferente o intangible al que el

<sup>748</sup> Recopilamos a modo de ejemplo, tres citas utilizadas a lo largo del texto: *Il est donc essentiel à la chose et au monde de se présenter comme "ouverts", de nous renvoyer au-delà de leurs manifestations déterminées, de nous promettre toujours "autre chose à voir". C'est ce que l'on exprime quelquefois en disant que la chose et le monde sont mystérieux. Ils sont même un mystère absolu, qui ne comporte aucun éclaircissement, non par un défaut provisoire de notre connaissance, car alors il retomberait au rang de simple problème, mais parce qu'il n'est pas de l'ordre de la pensée objective où il y a des solutions. (PHP) Le meilleur moyen de garder au langage le sens prodigieux qu'on lui a trouvé n'est pas de le taire, de renoncer à la philosophie et de revenir à la pratique immédiate du langage : c'est alors que le mystère dépérirait dans l'accoutumance. Le langage ne reste énigmatique que pour qui continue de l'interroger, c'est-à-dire d'en parler. (PM) Il est vrai à la fois que le monde est ce que nous voyons et que, pourtant, il nous faut apprendre à le voir. (VI)*

En todo caso, la idea de la problematización del continuum natural de la vida tiene en Plotino un antecedente directo: *Saber ver el mundo sensible es prolongar la visión del ojo por la visión del espíritu.* Y es que encontramos en el pensamiento merleau-pontiano muchos, de los elementos claves de la filosofía de Plotino: la importancia de la presencia y la virtualidad o la disposición de ideas en relación con la indeterminación (*La forme n'est que la trace du « sans-forme ». En effet le « sans-forme » engendre la forme, Ennéades VI 7, 33, 30*), la relevancia de la visión, la inclusión del otro en mí o finalmente, la noción de un sustrato elemental como la *chair* (*[...] le voyant [...] devenu en quelque sorte autre et n'étant plus lui-même ni à lui-même, il appartient tout entier à ce qui est là-haut, et, possédé par Lui, il est un, comme s'il avait fait coïncider son centre avec le centre [...], Ennéades VI 9, 10, 12*), etc. HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris: Études Augustiniennes, 1989, pp. 40-42, 49, 92- 93. MERLEAU-PONTY, PHP, p. 384, *L'algorithme et le mystère du langage*, PM, p. 165, VI, p. 18.

<sup>749</sup> *Le savoir consiste à nous mettre dans la situation de ceux qui ont agi, c'est une action dans l'imaginaire, et l'action est une anticipation du savoir, elle nous fait historiens de notre propre vie. (RC)* MERLEAU-PONTY, *Matériaux pour une théorie de l'histoire*, RC, p. 48.

<sup>750</sup> *D'où vient au lecteur cette inflexion du regard, quand l'écrivain disparaît? C'est que, maintenant qu'elle est métamorphosée en œuvre, l'expérience de l'écrivain n'a plus la seule fonction de rendre intelligible la réalité en regard de laquelle elle se forme. Sans doute, l'œuvre demeure-t-elle un médiateur, nous cherchons en elle une voie d'accès au monde présent et passé, apprenons d'elle à mesurer notre tâche de connaissance, mais ce médiateur a ceci de singulier qu'il fait désormais partie du monde auquel il induit. (Lefort)*

LEFORT, C. *Postface* en MERLEAU-PONTY, VI, p. 335.

<sup>751</sup> Como la célebre referencia a la desviación de Vermeer: *Ce qui fait pour nous « un Vermeer », - Malraux le montre parfaitement, - ce n'est pas que cette toile peinte un jour soit tombée des mains de l'homme Vermeer, c'est que le tableau observe le système d'équivalences selon lequel chacun de ses éléments, comme cent aiguilles sur cent cadrans, marque la même déviation, c'est qu'il parle la langue Vermeer.*

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, p. 76.

<sup>752</sup> LEFORT, C. *Postface* en MERLEAU-PONTY, VI, pp. 335-337.

hombre accede sin por ello agotar, ni adueñarse del mismo.<sup>753</sup> Esa cualidad indeterminada por la que el saber instaaura una dimensionalidad ingravida y no-positiva promueve una expresión suspendida, un sentido dehiscente así como, una visión independiente y profusa.

En todo caso, el señalado interés por la visión y el lenguaje de nuestro autor reposa además de en ese origen común y coincidente con el ser; en la complementariedad que, de hecho, éste les dota.<sup>754</sup> Es decir que gracias a su naturaleza escindida, a su indeterminación como puro quiasmo o a su textura intersticial, dichas entidades permiten sino una traducción –desde la figuración a la palabra y viceversa– por lo menos, una comunicación sostenida e imprescindible. Y es que dado que la intraontología merleau-pontiana aboga por una indistinción y reversibilidad del cuerpo y del fenómeno, lo que acontece deviene naturalmente decible y visible. E igualmente para el sujeto su inserción en el mundo comporta necesariamente un proceso expresivo de dehiscencia que se distribuye en los ámbitos de la visión y el lenguaje. De manera que siendo lo visual parte de ese ser del sujeto y así, de su conocimiento, el hombre busca irremediamente dar voz y comprender ese fenómeno, dado que en él sendas dimensiones se encuentran solapadas :<sup>755</sup> *Quand la vision silencieuse tombe dans la parole et quand, en retour, la parole, ouvrant un champ du nommable et du dicible, s'y inscrit, à sa place, selon sa vérité, bref, quand elle métamorphose les structures du monde visible et se fait regard de l'esprit, intuitus mentis, c'est toujours en vertu du*

---

<sup>753</sup> *Ce qui n'est pas remplaçable dans l'oeuvre d'art, ce qui fait d'elle beaucoup plus qu'un moyen de plaisir : un organe de l'esprit, dont l'analogue se retrouve en toute pensée philosophique ou politique si elle est productive, c'est qu'elle contient, mieux que des idées, des matrices d'idées, qu'elle nous fournit d'emblèmes dont nous n'avons jamais fini de développer le sens, que, justement parce qu'elle s'installe et nous installe dans un monde dont nous n'avons pas la clef, elle nous apprend à voir et finalement nous donne à penser comme aucun ouvrage analytique ne peut le faire, parce que l'analyse ne trouve dans l'objet que ce que nous y avons mis.* Recordemos, por otro lado, la definición de Gullón sobre la imaginación: *El imaginar ofrece en su dimensión tácita mundos distintos, variantes de la realidad espacio temporal donde habita, y potencia los espacios posibles y su representacionalidad. Variaciones efectuadas mediante un proceso de defamiliarización, haciendo que lo conocido sinécdoquicamente mezcle ritmos, tonos y sensaciones en combinaciones originales, que sin dejar de ser identificables cobran una nueva entidad.* Una imaginación alejada, como en el caso de Merleau-Ponty, del modelo mentalista de *L'imagination* de Sartre para volver sobre los pasos de Husserl y su mezcla de percepción e imaginación presente en la sexta *Investigación lógica* o incluso su *Phantasia*. *Conciencia de la imagen, recuerdo de la Husserliana.*

GULLÓN, G. *La novela como acto imaginativo*, Madrid: Taurus, 1983. URL: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-novela-como-acto-imaginativo---alarcn-bcquer-galds-clarn-0/html/00b080cc-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_2.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-novela-como-acto-imaginativo---alarcn-bcquer-galds-clarn-0/html/00b080cc-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html) [Consulta: 25 enero 2015].

MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, S, pp. 96-97.

<sup>754</sup> Afirmar que el lenguaje y la visión tienen su origen común en el ser no implica, recordémoslo, que estemos hablando de un ser íntegro o igual a sí mismo, sino a aquél tejido intersticial que es la *chair*.

*On sent peut-être mieux maintenant tout ce que porte ce petit mot : voir. La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi - c'est le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi.*

MERLEAU-PONTY, *Œ*, p. 80.

<sup>755</sup> Tengamos en cuenta que los dos capítulos más importantes de *Le visible et l'invisible* remiten a la dialéctica (*Interrogation et dialectique*) y a la fenomenología (*Réflexion et interrogation*). Y que, por otro lado, ese fenómeno de entificación de la mirada en lo que se llamará la visibilidad discurre paralelo a otras entificaciones como son la del fenómeno, el mundo por mucho vacío que encontremos en ellas.

BARBARAS, R. *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*, *Les études philosophiques*, 2001/2 n° 57, URL: [www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-2-page-151.htm](http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-2-page-151.htm) [Consulta: 25 enero 2015], p. 158.

LEFORT, C. *Structure de l'ouvrage*, *Avertissement* en MERLEAU-PONTY, *VI*, pp. 9-13.

*même phénomène fondamental de réversibilité qui soutient et la perception muette et la parole, et qui se manifeste par une existence presque charnelle de l'idée comme par une sublimation de la chair.*<sup>756</sup> La visión bebe y se impregna de nuestra bagaje personal tanto como permite una interpretación de lo visto apoyada en la inadecuación al lenguaje, en su propia insondabilidad y en la promiscuidad o el dinamismo dialéctico de su proceder. Con ello se establece una red de superposición, reversibilidad y remitencia –entre la visión, el lenguaje y el pensamiento– que habla y revive en todos aquellos que tenemos un cuerpo, pero que puede constituirse, además, como un espacio de creación (literaria, artística, poética o filosófica) si se orienta hacia los fines de la expresión.<sup>757</sup>

Asimismo permítasenos ahora, para cerrar nuestra exposición, retomar brevemente la idea merleau-pontiana de la conformación del saber mediante el entramado y relación de los canales de la visión y el lenguaje a partir de un ejemplo concreto. En ese sentido, resulta complicado desde el dominio de la escritura académica asir esa condición indeterminada que puede sin embargo, invocarse más fácilmente con una sucinta reflexión sobre la imagen.

En términos generales cuando observamos un paisaje visual o una imagen –y sin que eso implique equivalencia alguna entre ambas– asimilamos aquello que vemos, diría Merleau-Ponty, en virtud de nuestra pertenencia a un mismo tejido elemental. Ese prohijamiento de lo visto supone de este modo, el primer momento de un contacto por el que se reactivarán todo ese entramado de resortes comunes desde los cuales puedo reconocer algo y por lo tanto, como en Platón, conocerlo. Y es que la concordancia o

---

<sup>756</sup> MERLEAU-PONTY, VI, p. 200.

<sup>757</sup> Las alusiones a ese espacio vacío o a la imagen y su dimensión socavada como sustrato de creación artístico-literarias son abundantes tanto en literatura, como en filosofía: *La vision de l'invisible, ou plutôt la suggestion d'une telle vision, peut constituer non pas la matière d'une illusion, mais la matière d'une création poétique. L'objet suggéré acquiert alors une valeur éminemment littéraire, précisément dans la mesure où il n'existe pas et ne peut par conséquent ni être vu ni conçu, no même décrit si on considère la description comme le rapport écrit de quelque chose d'existant ou d'ayant existé, (...). Il appartient au domaine de l'imaginaire pur (...).* (Rosset)

*Écrire, c'est disposer le langage sous la fascination et, par lui, en lui, demeurer en contact avec le milieu absolu, là où la chose devient image, où l'image, d'allusion à une figure, devient allusion à ce qui est sans figure et, de forme dessinée sur l'absence, devient l'informe présence de cette absence, l'ouverture opaque et vide sur ce qui est quand il n'y a plus de monde, quand il n'y a pas encore de monde.* (Blanchot)

En nuestro autor: *L'écrivain, comme professionnel du langage, est un professionnel de l'insécurité. Son opération expressive se relance d'œuvre en œuvre, chaque ouvrage étant, comme on l'a dit du peintre, une marche par lui-même construite sur laquelle il s'installe pour construire dans le même risque une autre marche, et ce qu'on appelle l'œuvre, la suite de ces essais, interrompue toujours, que ce soit par la fin de la vie ou par le tarissement de la puissance parlante. L'écrivain recommence toujours de se mesurer avec un langage dont il n'est pas le maître, et qui, pourtant, ne peut rien sans lui, qui a ses caprices, ses grâces, mais toujours méritées par le labeur de l'écrivain. Les distinctions du fond et de la forme, du sens et du son, de la conception et de l'exécution sont maintenant brouillées, comme tout à l'heure les limites du corps et de l'esprit. En passant du langage « signifiant » au langage pur, la littérature, en même temps que la peinture, s'affranchit de la ressemblance avec les choses, et de l'idéal d'une œuvre d'art terminée. Comme Baudelaire le disait déjà, il y a des œuvres terminées dont on ne peut dire qu'elles n'aient jamais été faites, et des œuvres inachevées qui disent ce qu'elles voulaient dire. Le propre de l'expression est de n'être jamais qu'approchée.*

BLANCHOT, M. *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard, 1962, p. 31.

MERLEAU-PONTY, *L'homme et l'adversité*, S, p. 295.

ROSSET, C. *L'invisible*, Lonrai: Les éditions de Minuit, 2012, p. 79.

similitud con otras imágenes conocidas, la familiaridad de sus formas, el reconocimiento, al fin y al cabo, de elementos determinados previamente resultará una de las claves de dicho proceso, en el que ocurre una suerte de re-vivencia de nuestra memoria visual. La otra clave para el despliegue de dicho acontecimiento resultará mucho menos romántica o mística, puesto que consistirá en el extrañamiento y la distancia de esa misma aparición respecto a mí. Es decir que el grado de indeterminación de aquello que veo permitirá una distinción respecto mí mismo, y gracias a ella una incorporación indirecta, negativa. Determinación y neutralidad ofrecerán sendas aportaciones para la comprensión de una entidad visual cualquiera.

En un segundo tiempo, sin embargo, esa imagen móvil o detenida pugnará por existir bajo un segundo manto de comprensión, que no señalará frontera con el primero, pero que sí incorporará necesariamente, y tal vez incluso con cierta torpeza, la dimensión lingüística de nuestro cuerpo. Es decir, una vez rebasada esa primera toma de contacto, caracterizada por esa cercanía y natural comunicabilidad del ser con otros seres por el que se me ofrece una vía de comprensión, la palabra y el pensamiento tendrán por objeto la relativización y análisis de tal conocimiento. Pensar, hablar o escribir será entonces dar voz a ese cosmos de imágenes que me habita. Y dar voz sabiendo además, que estas imágenes no son de hecho alcanzables, ni expresables, ni consumibles. Ese segundo manto de comprensión se refrenda asimismo, por la especificidad del dominio visual, que imbuje al pensamiento y a la palabra de un recurso del que él mismo carece. Dado que si bien es cierto que la visión es capaz de abrir sinecdóquicamente tantas otras imágenes latentes en nosotros, también lo es que, a pesar de todo, no tiene la capacidad para relativizarlas, cuestionarlas o determinarlas.

Si observamos ahora nuestra última imagen, pronto nos daremos cuenta de que reconocemos una figura a pesar de que ésta no sea particularmente clara, sino sólo, lo suficientemente clara. Nuestra mirada, nuestro cuerpo barre la imagen en búsqueda de analogías y diferencias, y encuentra, en nuestro caso, una gradación de lo que en fotografía podemos llamar, el foco, esto es, el enfoque. Por analogía respecto a nuestro imaginario histórico o mnemotécnico clasificaremos los aspectos mejor y peor definidos, instaurando una jerarquía o dualidad de lo determinado y lo indeterminado. Y de tanto repetírnosla, a fuerza de hábitos, años y memoria, afianzaremos la idea de que, ambas entidades son efectivamente opuestas y dispares. Pero esta imagen, y de hecho tantas otras, puede hacernos revivir ese momento primigenio en el que existe una verdadera transitividad entre lo determinado y lo indeterminado. De cómo la definición de una imagen, de una figura, pero también de una expresión o pensamiento, brota enigmática desde, y solamente desde, un entorno de indeterminación. Ese es, al fin y al cabo, el problema que nutre toda la obra merleau-pontiana, y bajo el que pueden comprenderse toda esa serie de dualidades presentes en su pensamiento: ser y naturaleza, visible e invisible, expresión y silencio, etc., un problema al que hemos tratado de dar aquí un nuevo empuje a partir de los ejes de lo visible y lo decible.







# BIBLIOGRAFÍA

## 1. Obras de Maurice Merleau-Ponty en sus ediciones correspondientes

-*Causeries*. Este conjunto de siete conferencias difundidas en la cadena del Programme national de la Radiodiffusion française (RDF) en 1948 ha sido editado bajo la signatura : *Causeries 1948*, Paris : Éditions du Seuil, 2002, établies et annotées par Stéphanie Ménasé. Sin embargo, nuestras citas refieren a la versión libre e idéntica que circula en internet: URL : [http://vventresque.free.fr/IMG/pdf/Merleau-Ponty\\_Causeries.pdf](http://vventresque.free.fr/IMG/pdf/Merleau-Ponty_Causeries.pdf) [Consulta: 25 enero 2015]. O subsidiariamente, y así ha sido señalado, como referencia directa al documento de audio: *Causeries*, Emisiones radiofónicas, *L'Heure de culture française* con Maurice Merleau-Ponty, del 9 de octubre al 13 de noviembre de 1948, París. Disponibles en *Institut National de l'Audiovisuel*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=uf9TtYdxy3A> [Consulta: 25 enero 2015]. O bien en URL: <http://www.institutdescartes.com/videotheque/> [Consulta: 25 enero 2015].

-*Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Les Éditions Gallimard, 1953.

-*Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste*, Paris: Gallimard, 1947. 8ª edición, 1951.

-*L'institution. La passivité. Notes cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin, 2003.

-*La Nature. Notes Cours du Collège de France*, Suivi des Résumés de cours correspondants, de Maurice Merleau-Ponty, Établi et annoté par Dominique Seglard Paris: Éditions du Seuil, 1995.

-*La Prose du monde*. Texte établi et présenté par Claude Lefort. Paris: Les Éditions Gallimard, 1969.

-*La Structure du comportement*, Paris: P.U.F., 1942, précédé de *Une philosophie de l'ambigüité* por A. de Waelhens. Sexta edición 1967.

-*L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964.

- Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse : Verdier, 1996.
- Le visible et l'invisible*, suivi de Notes de travail, Paris: Gallimard, 1964.
- Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard, 1955.
- Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumés de cours 1949-1952*, Grenoble: Cynara, 1988.  
Sin embargo, ocasionalmente también citaremos la referencia en su versión inglesa: *Child Psychology and pedagogy. The Sorbonne lectures 1949-1952*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2010. Traducción de Talia Welsh.
- Notes des cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*. Préface de Claude Lefort, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris: Gallimard, 1996.
- Notes de lectures et commentaires sur Théorie du champ de la conscience de Aron Gurwitsch en Mémoire, histoire*, Revue de Métaphysique et de Morale n° 3, PUF, 1997, pp. 327-342.
- Parcours 1935-1951*, Lagrasse : Verdier, 1997.
- Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse : Verdier, 2000.
- Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
- Résumés de cours au Collège de France, 1952-1960*, Paris: Gallimard, 1968.
- Sens et non-sens*, Paris: Les Éditions Nagel, 1966, 5ª edición.
- Signes*, Paris: Gallimard, 1960.

## **2. Estudios de la obra de Maurice Merleau-Ponty**

- BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1988.
- *Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 1997.
- : *Merleau-Ponty: il reale e l'immaginario*, Milano: Mimesis; Paris: Vrin; Memphis: the University of Memphis Department of philosophy; Manchester: Clinamen press, 2003.
- BECH, Josep Maria. *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 2005.
- BLANCHOT, M. [y otros]. *Merleau-Ponty*, Paris: Duponchelle/ L'Arc, 1990.

- BELLO REGUERA, Eduardo. *De Sartre a Merleau-Ponty: dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia: Universidad de Murcia, 1979.
- BIMBENET, Étienne. *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris: Vrin, 2011.
- : *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2004.
- BLANCHOT, Maurice [y otros]. *Merleau-Ponty*, Paris: Duponchelle/ L'Arc, 1990.
- CARBONE, Mauro. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris: Vrin, 2011.
- : *Ce qui se voit en nous. La peinture et le narcissisme de l'Être dans l'œil et l'esprit de M. Merleau-Ponty* en PIRARD, R. *La voix des phénomènes: contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1995, pp. 213- 227.
- CARIOU, Marie (Comp.); ALLOA, Emmanuel (Comp.); JDEY, Adnen (Comp.). *Du sensible à l'Œuvre. Esthétiques de Merleau-Ponty*. Bruxelles: La lettre volée, 2012.
- CARIOU, Marie (Comp.); BARBARAS, Renaud (Comp.); BIMBENET, Etienne (Comp.). *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milán: Associazione Culturale Mimesis, 2003.
- CARMAN, Taylor, HANSEN, Mark. *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*, Cambridge- New York: Cambridge University Press, 2005.
- DUPOND, Pascal. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses Éd., 2001.
- ESCRIBANO, Xavier. *Sujeto encarnado y expresión creadora, aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Cabrils: Prohom edicions, 2004.
- HASS, Lawrence. *Merleau-Ponty's philosophy*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- LANDES, Donald A. *The Merleau-Ponty Dictionary*, London, Nueva York: Bloomsbury, 2013.
- LEFEUVRE, Michel. *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie. Du corps, de l'être et du langage*. Paris: Librairie Klincksieck , 1976.
- LEFORT, Claude. *Sur une colonne absente*, Paris: Gallimard, 1978.

- MADISON, Gary Brent. *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Lille: Klincksieck, 1973.
- MARIE, David. *Expérience quotidienne et expérience esthétique chez Heidegger et Merleau-Ponty*, Paris, Budapest, Torino: L'Harmattan, 2002.
- MÉNASÉ, Stéphanie. *Notes de lectures et commentaires sur Théorie du champ de la conscience de Aron Gurwitsch en Mémoire, histoire*, Revue de Métaphysique et de Morale n° 3, PUF, 1997, pp. 321-342.
- NOBLE, Stephan Andrew. *Silence et langage : Genèse de la phénoménologie de Merleau-Ponty au seuil de l'ontologie*, Leiden: Brill, 2014.
- NOVOTNÝ, Karel, RODRIGO, Pierre, SLATMAN, Jenny, STOLLER, Silvia. *Corporeity and affectivity: Dedicated to Merleau-Ponty*, Leiden, Boston: Londres, 2014.
- RICHIR, Marc, TASSIN, Étienne. *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*, Grenoble: J. Millón, 1992.
- ROBINET, André. *Merleau-Ponty, sa vie, son œuvre*. Paris: PUF, 1963.
- SAINT-AUBERT, Emmanuel de. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris: Vrin, 2004.
- : *Être et chair, Du corps au désir : L'habilitation ontologique de la chair*, Paris: Vrin, 2013.
- : *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Genève: MētisPresses, 2011.
- : *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2005.
- : *Vers une ontologie indirecte*, Paris: Vrin, 2006.
- SLATMAN, Jenny. *L'expression au-delà de la représentation: Sur l'"aisthesis" et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Amsterdam School for Cultural Analysis, 2001, URL: <http://dare.uva.nl/cgi/arno/show.cgi?fid=195563> [Consulta: 25 enero 2015].

- TILLIETTE, Xavier. *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris: Éd. Seghers, 1970.
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa. *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Paris: Aubier, 1988.
- WAELEHENS, Alphonse de. *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain: Nauwelaerts, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1970.
- WESTLING, Louise. *The Logos of the Living World, Merleau-Ponty, Animals, and Language*, New York: Fordham University Press, 2013.

### 3. Artículos sobre la obra de Maurice Merleau-Ponty

- ALLOA, Emmanuel. *La phénoménologie comme science de l'homme sans l'homme* Tijdschrift voor filosofie, 72/2010. pp. 79- 100. URL: <file:///Users/mariamont2009/Desktop/Alloa%20Phenomenologie.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].
- Seeing-as, seeing-in, seeing with: Looking through images*. URL: <http://philpapers.org/archive/ALLSSS.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].
- ANGELINO, Lucia. *Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes »*, Philonsorbonne n° 2/Année 2007-08, pp. 11-30. URL: <http://luciaangelino.files.wordpress.com/2013/09/e2809cphilonsorbonne-numc3a9ro2-tere2809d.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].
- AAVV. *Maurice Merleau-Ponty. Les temps modernes*, numero especial: 184-185, Paris: Les temps modernes, 1961.
- BARBARAS, Renaud . *Merleau-Ponty et la nature*. URL: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/forma/barbaras.htm> [Consulta: 25 enero 2015].
- : *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*, Les études philosophiques, 2001/2 n° 57, p. 151-163. URL: [www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-2-page-151.htm](http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-2-page-151.htm) [Consulta: 25 enero 2015].

- BECH, Josep Maria. *El legado filosófico de Merleau-Ponty ante el dilema fundamental de nuestro tiempo*, Aurora nº 9, pp. 51-61. URL: [http://www.ub.edu/smzambrano/Aurorapdf/aurora\\_9pdf.pdf](http://www.ub.edu/smzambrano/Aurorapdf/aurora_9pdf.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].
- . *El proyecto filosófico de una ciencia de la "pre-ciencia"*, Convivium 18: 173-194, 2005. URL: <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/download/73233/98862> [Consulta: 25 enero 2015].
- BIMBENET, Etienne. *L'homme ne peut jamais être un animal*, Bulletin d'Analyse Phénoménologique, Volume VI (2010), Numéro 2: La nature vivante (Actes nº2). pp. 164-179. URL : <http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=359> [Consulta: 25 enero 2015].
- BIMBENET, Étienne, DE SAINT AUBERT, Emmanuel. *Merleau-Ponty philosophie et non-philosophie*, Archives de Philosophie 2006/1 (Tome 69), p. 5-9. URL : <file:///Users/mariamont2009/Desktop/philos%20et%20non%20philos.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].
- BREEUR, Roland. *Merleau-Ponty, un sujet désingularisé*, Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 96, nº 2, 1998. pp. 232-253. URL : [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou\\_0035-3841\\_1998\\_num\\_96\\_2\\_7083](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1998_num_96_2_7083) [Consulta: 25 enero 2015].
- BRENT MADISON, Gary. *Merleau-Ponty et la déconstruction du logocentrisme*, Laval théologique et philosophique, vol. 46, nº 1, 1990, p. 65-79. URL: <http://nelson.cen.umontreal.ca/revue/ltp/1990/v46/n1/400510ar.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].
- CAEYMAEX, Florence. *1953: Merleau-Ponty quitte les temps modernes. Sartre et Merleau-Ponty, de la philosophie a l'événement*, comunicación de Groupe d'Etudes Sartriennes international, Paris: Université de Paris I, 2005. URL : [http://www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/sartre/gbes\\_fc\\_merleau\\_quitte\\_les\\_tm.pdf](http://www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/sartre/gbes_fc_merleau_quitte_les_tm.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].
- CONTINI, Marco. *Rappresentazione di sé come sublime: l'autoritratto del pittore*. Dación de la autor.
- CORNU, Laurence, *La structure du comportement : propos et enjeux*, Colloque Merleau-Ponty. Dación de la autora.
- EIFF, Leonardo Daniel. *Merleau-Ponty lector de Marx, La "Praxis" dialéctica como génesis de Sentido*, Revista A parte Rey nº 67, enero 2010, URL: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leonardo67.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].

-EMBREE, Lester. *Gurwitsch's Critique of Merleau-Ponty*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 12, No. 2, 1981.

-GÉLY, Raphaël. *La question de l'événement dans la phénoménologie de Merleau-Ponty*, *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, n° 2, 2000, pp. 353-365. URL: <http://www.erudit.org/revue/LTP/2000/v56/n2/401303ar.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].

-GOUIN, Jean-Luc. *Merleau-Ponty et le marxisme. Ou la difficulté de tolérer l'intolérable*, *Philosophiques*, vol. 18, n° 1, 1991, p. 95-117. Montreal: Société de philosophie du Québec. URL: [http://classiques.uqac.ca/contemporains/gouin\\_jean\\_luc/Merleau\\_ponty/Merleau\\_ponty.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/gouin_jean_luc/Merleau_ponty/Merleau_ponty.html) [Consulta: 25 enero 2015].

-HYPPOLITE, Jean. *Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Les temps modernes, numéro spécial 184- 185, 1961, pp. 229- 244. URL: [http://www.lesterembree.net/essays/mpcritique.htm#\\_edn3](http://www.lesterembree.net/essays/mpcritique.htm#_edn3) [Consulta: 25 enero 2015].

-KAKUNI, Takashi. *El cuerpo como condición de la posibilidad de representación*, Jornada de "Hyôsô Bunkaron Gakkai" (Asociación para la investigación de la cultura y la representación), 2006. URL: [http://www.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen\\_M.01/pdf/13\\_KAKUNI.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.01/pdf/13_KAKUNI.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].

-KEARNEY, Richard. *Écrire la chair: L'expression diacritique chez Merleau-Ponty*, pp. 183- 196. URL: [https://www.academia.edu/5250813/Ecrire\\_la\\_Chair\\_-\\_l'Expression\\_Diacritique\\_Chez\\_Merleau-Ponty](https://www.academia.edu/5250813/Ecrire_la_Chair_-_l'Expression_Diacritique_Chez_Merleau-Ponty) [Consulta: 25 enero 2015].

-KRISTENSEN, Stefan. *Figures of silence the intrigues of desire in Merleau-Ponty and Lyotard*, pp. 1-18. URL: [https://www.academia.edu/3155991/Figures\\_of\\_silence.\\_The\\_intrigues\\_of\\_desire\\_in\\_Merleau-Ponty\\_and\\_Lyotard](https://www.academia.edu/3155991/Figures_of_silence._The_intrigues_of_desire_in_Merleau-Ponty_and_Lyotard) [Consulta: 25 enero 2015].

-. *Le mouvement de la création. Merleau-Ponty et le corps de l'artiste*, pp. 243-260. URL: [https://www.academia.edu/225029/Le\\_mouvement\\_de\\_la\\_creation.\\_Merleau-Ponty\\_et\\_le\\_corps\\_de\\_l'artiste](https://www.academia.edu/225029/Le_mouvement_de_la_creation._Merleau-Ponty_et_le_corps_de_l'artiste) [Consulta: 25 enero 2015].

-. *Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement*, en *Archives de Philosophie*, 2006/1 Tome 69, URL: <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-1-page-123.htm> [Consulta: 25 enero 2015], p. 123-146.

-LABELLE, Gilles. *Merleau-Ponty et le christianisme*, *Laval théologique et philosophique*, n° 58, 2002, pp. 317- 340.



URL:[http://www.infoamerica.org/documentos\\_pdf/merleau03.pdf](http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/merleau03.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].

-LAGUEUX, Maurice. *Merleau-Ponty et la linguistique de Saussure*, Dialogue, vol. IV, n° 3, 1965, pp. 351- 364. URL: [http://classiques.uqac.ca/contemporains/lagueux\\_maurice/merleau\\_ponty/merleau\\_ponty.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/lagueux_maurice/merleau_ponty/merleau_ponty.html) [Consulta: 25 enero 2015].

-. *Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty?* Dialogue, vol. V, n° 3, 1966, pp. 404- 417. URL: [http://classiques.uqac.ca/contemporains/lagueux\\_maurice/y\\_a\\_il\\_philo\\_histoire\\_MP/y\\_a\\_il\\_philo\\_histoire\\_MP.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/lagueux_maurice/y_a_il_philo_histoire_MP/y_a_il_philo_histoire_MP.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].

-LAHBIB, Olivier. Conférence d'introduction au Colloque Merleau-Ponty de Rochefort (tenu les 21 et 22 octobre 2008). URL: <http://ww2.ac-poitiers.fr/philosophie/spip.php?article28> [Consulta: 25 enero 2015].

-LARISON, Mariana. *Instituição e Espírito Selvagem na fenomenologia na M. Merleau-Ponty. Práxis, ontologia política*, pp. 1- 21. URL: [http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projetos/2011\\_mariana\\_larison.pdf](http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projetos/2011_mariana_larison.pdf) [Consulta: 25 enero 2015], pp. 204- 218.

-. *Merleau-Ponty et la critique des fondements philosophiques de la Nature cartésienne*. Bulletin d'Analyse Phénoménologique, Vol. 6 (2010), n° 2: *La nature vivante* (Actes n°2). URL: <http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=378> [Consulta: 25 enero 2015].

-LECONTE, Patrick. *L'entreexpression charnelle: Pour une lecture du Visible et l'invisible*, Bulletin d'analyse phénoménologique, 2009. URL: <http://popups.ulg.ac.be/bap.htm> [Consulta: 25 enero 2015].

-. *La perception, Cézanne chez Merleau-Ponty*, CRPD Midi- Pyrénées, Ellipses 2000, pp. 1- 21. URL: [http://www.philopsis.fr/IMG/pdf\\_perception\\_cezanne\\_leconte.pdf](http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_perception_cezanne_leconte.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].

-LESSARD, Marc. *Le silence et la vie du langage chez Merleau-Ponty*, Phares, volumen 3, 2003, pp. 72- 85. URL: <http://revuephares.com/wp-content/uploads/2013/08/Phares-int%C3%A9rieur-vol-3.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].

-LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen y PINTOS-PEÑARANDA, M<sup>a</sup> Luz. *Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario (1908-2008)*, Madrid: Revista de la sociedad española de fenomenología, Investigaciones fenomenológicas volumen extra, 2008, pp. 9- 15. URL:

[http://www.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen\\_M.01/pdf/InvFen\\_M01.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.01/pdf/InvFen_M01.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].

-LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. *Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros*. Δαίμων. Revista de Filosofía, n<sup>o</sup> 44, 2008, pp. 173-184. URL: <http://revistas.um.es/daimon/article/view/96541/92761> [Consulta: 25 enero 2015].

-LOW, Douglas. *The Relevancy of Merleau-Ponty's Political Theory*, 2003. URL: <http://uwf.edu/dlow/mp-pol.htm> [Consulta: 25 enero 2015].

-LUCERO, Jorge Nicolás. *La fenomenología del movimiento como camino hacia un psicoanálisis ontológico*, Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis Año 3, n<sup>o</sup> 3, 2013, pp. 22- 31.

-MAZZÙ, Antonino. *Syntaxe motrice et stylistique corporelle. Réflexions à propos du schématisme corporel chez le premier Merleau-Ponty*, Revue Philosophique de Louvain. Cuarta serie, tomo 99, n<sup>o</sup>1, 2001. [www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_2001\\_num\\_99\\_1\\_7340](http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2001_num_99_1_7340) [Consulta: 25 enero 2015], pp. 46-72.

-MONTESÓ, Jordi. *La percepción como posibilidad de "être au monde"* URL: <http://mundo-vivido.blogspot.fr/> [Consulta: 25 enero 2015].

-NEBREDA, Jesús J. *El estrabismo de la ontología occidental. Retorno a Merleau-Ponty*. Revista *Investigaciones fenomenológicas* de la Sociedad Española de Fenomenología, Madrid: UNED, 2008, pp. 49-71.

-NICOLÁS LUCERO, Jorge. *La fenomenología del movimiento como camino hacia un psicoanálisis ontológico*. Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis, Año 3, No. 3, 2013, pp. 22-31.

-PINTOS PEÑARANDA, María-Luz. *El neuropsiquiatra Kurt Goldstein en la génesis del pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty*, URL: [http://www.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen\\_M.01/pdf/05\\_PINTOS.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.01/pdf/05_PINTOS.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].

-RAMÍREZ, Mario Teodoro. *Merleau-Ponty y el giro político de la filosofía del siglo XX*, Astrolabio. Revista internacional de Filosofía, 2013, n<sup>o</sup>14, ISSN 1699-7549, pp. 53-68. URL: <http://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/264735/352421> [Consulta: 25 enero 2015].

-SAINT-AUBERT, Emmanuel de. « *L'Incarnation change tout* ». *Merleau-Ponty critique de la « théologie explicative*, Archives de Philosophie, 2008/3 Tome 71, pp. 371- 405. URL: <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2008-3-page-371.htm> [Consulta: 25 enero 2015].

-: *La « promiscuité » Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique*, *Archives de Philosophie* 1/ 2006 (Tome 69), pp. 11-35. URL: [www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-1-page-11.htm](http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-1-page-11.htm) [Consulta: 25 enero 2015].

- *Relire Merleau-Ponty à la lumière des inédits*, *Revue internationale de philosophie* 2/ 2008 (n° 244), pp. 123-125. URL: [www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2008-2-page-123.htm](http://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2008-2-page-123.htm) [Consulta: 25 enero 2015].

-TOUCHARD, Jean. *Après les aventures de la dialectique*, *Revue française de science politique*, 1956, vol. 6, n° 3, pp. 657- 659. URL : [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp\\_0035-2950\\_1956\\_num\\_6\\_3\\_402714\\_t1\\_0657\\_0000\\_002](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1956_num_6_3_402714_t1_0657_0000_002) [Consulta: 25 enero 2015].

-VERISSIMO, Danilo Saretta. *Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible*. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [en línea] Volume 8 (2012), Numéro 1: Le problème de la passivité (Actes n°5), pp. 400- 518. URL : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=522> [Consulta: 25 enero 2015].

-WILLEMARCK, Paul. *Congrès philosophique : Phénomén-élégie pour Merleau-Ponty* (Gand, 11 février 1984) *Revue philosophique de Louvain*, LXXXII 55 ( 1984), p. 429. URL: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou\\_0035-3841\\_1984\\_num\\_82\\_55\\_6307](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1984_num_82_55_6307) [Consulta: 25 enero 2015].

-ZACCARELLO, Benedetta. *Valéry théoricien de la littérature selon Maurice Merleau-Ponty*, *Fabula / Les colloques*, Paul Valéry et l'idée de littérature, URL: <http://www.fabula.org/colloques/document1422.php>. [Consulta: 25 enero 2015].

#### 4. Otras obras consultadas

-AAVV. *La filosofía en el siglo XX*. México D. F.: Siglo XXI editores, s.a. de c.v., 1981. Dir. de Yvon Belaval.

-ARON, Raymond. *Leçons sur l'histoire: cours du Collège de France*, , Paris: Éd. De Fallois, 1989. Edición y notas de Sylvie Mesure.

- APOLLINAIRE, Guillaume. *Obras esenciales*, Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004. Traducción, prólogo y cronología de Rubén Silva Prete.
- AURELIO, Marco. *Meditaciones*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2001. Edición a cargo de Francisco Cortés Gabaudán y Manuel J. Rodríguez Gervás, notas y traducción por Francisco Cortés Gabaudán.
- BARBARAS, Renaud. *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris: Vrin, 2008.
- BARTHES, Roland. *El grado cero de la escritura*, Madrid: Siglo XXI, 1973.
- BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure*, Paris: Gallimard, 1954.
- : *La littérature et le mal*, Paris: Gallimard, 1957.
- : *Œuvres complètes I, Premiers Écrits 1922- 1940; présentation de Michel Foucault*, Paris: Gallimard, 1970.
- BELAVAL, Yvon (Dir.). *Histoire de la Philosophie, III. Du XIX siècle à nos jours*, Paris: Gallimard/ Encyclopédie de la Pléiade, 1974.
- BENJAMIN, Walter. *Atlas Walter Benjamin, Constelaciones*, Madrid: Círculo de Bellas Artes: Sociedad de Conmemoraciones culturales, 2010.
- : *Cuadros de un pensamiento. Walter Benjamin*, Buenos Aires: Ed. Imago Mundi, 1992.
- : *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2005. Edición de Rolf Tiedemann. MANCINI, Adriana (Ed.), MAYER, Susana (Trad.).
- : *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1990.
- : *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus 1991.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: Flammarion, 2013.
- : *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Les Presses universitaires de France, 1965, URL:

[http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson\\_henri/matiere\\_et\\_memoire/matiere\\_et\\_memoire.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/matiere_et_memoire/matiere_et_memoire.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].

- BERTRAND, Pierre. *El olvido revolución o muerte de la historia*, México: Siglo veintiuno editores, 1977.
- BLANCHOT, Maurice. *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard, 1969.
- : *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard, 1962.
- BOIS, Yve-Alain, BUCHLOH, Benjamin Heinz-Dieter, KRAUS, Rosalind, FOSTER, Hal. *Art Since 1900: Modernism, Antimodernism, Postmodernism*, London: Thames and Hudson, 2004.
- BOIS, Yve-Alain, KRAUSS, Rosalind. *L'informe: Mode d'emploi*, Paris: Centre George Pompidou, 1996.
- BORGES, Jorge Luís. *Obras Completas*, Barcelona: Emecé, 1989.
- BOUFFARTIGUE, Jean, DELRIEU, Anne-Marie. *Étymologies du français*, Paris: Éd. Berlín, 1996.
- BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie, I. L'Antiquité et le Moyen âge*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1928.
- : *Histoire de la philosophie, II. La philosophie moderne*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1929, 1930, 1932.
- : *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*. Paris: Vrin, 1997.
- BURKHARDT, Jakob. *Leçons sur l'art occidental*, Paris: Hazan, 1988.
- CANETTI, Elias. *Masse et puissance*, Trad. Robert Rovini, Paris: Gallimard, 1966.
- CENTRE CULTUREL INTERNATIONAL. *Nietzsche aujourd'hui*, Paris: Union générale d'éditions, 1973.
- CERVANTES, Miguel. *Don Quijote de la Mancha, Edición del Instituto Cervantes*.

- Dirigida por Francisco Rico, URL: <http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte2/cap58/> [Consulta: 25 enero 2015].*
- CHÂTELET, François. *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Paris: Hachette, 1973. URL: [http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com\\_content&task=view&id=36&Itemid=1](http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=1) [Consulta: 25 enero 2015].
- CLÉANTHES, DIOGÈNE LAËRCE, PLUTARQUE. *Les Stoïciens*, Trad. de Émile Bréhier, Dir. Pierre-Maxime Schuhl, Paris: Bibliothèque de la Pléiade-Gallimard, 1962.
- CLÉRO, Jean- Pierre. *Affectivité et la signification*, Mont-Saint-Aignan: Publications de l'Université de Rouen, 2000.
- COLLI, Giorgio. *Filósofos sobrehumanos*, Madrid: Siruela, 2011. Ed. Enrique Colli, Trad. Miguel Morey.
- : *Nature aime se cacher*, Combas: Éd. de l'Éclat, 1994. Trad. de Patricia Farazzi.
- COULANGES, Fustel de. *La cité antique*, Paris: Librairie Hachette, 1900.
- DELEUZE, Gilles, PARNET, Claire. *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1977.
- DELEUZE, Gilles. *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* en CHÂTELET, F. *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Paris: Hachette, 1973. URL: <http://1libertaire.free.fr/DeleuzeStructuralisme.html> [Consulta: 25 enero 2015].
- : *Foucault*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1986- 2004.
- : *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós Ibérica S. A., 2005. Trad. Miguel Morey.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*, Paris: Les éditions de minuit, 1980.
- : *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Les éditions de minuit, 1972.

- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, Paris: Éd. Seuil, 1967.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, URL:  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours\\_methode/discours\\_methode.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/discours_methode.html)[Consulta: 25 enero 2015].
- : *La Dioptrique*, URL:  
<http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/dioptrique/dioptrique.html>  
 [Consulta: 25 enero 2015].
- DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre*, Paris: Les éditions de minuit, 1979.
- DIDEROT, Denis. *Œuvres esthétiques*, Paris: Éd. Garnier Frères, 1959.
- : *Diderot. Écrits philosophiques*, Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1964.
- DIDI-HUBERMAN, George. *Écorces*, Paris: Les éditions de minuit, 2011.
- : *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon George Bataille*, Paris: Macula, 1995.
- DIDI-HUBERMAN, George, MANNONI, Laurent. *Mouvements de l'air/ Étienne-Jules Marey, photographe des fluides*, Paris: Gallimard/ Réunion des musées nationaux, 2004.
- DROZ, Jacques. *Europa: Restauración y revolución*, Madrid: Siglo XXI, 1993.
- DUMONT, Jean-Paul (Ed. Cient.), DELATTRE, Daniel (Col.), POIRIER, Jean Louis (Col.). *Les Présocratiques*, Paris: Gallimard, 1988.
- DURAS, Marguerite. *Écrire*, Paris: Gallimard, 1993.
- : *La Vie matérielle*, Paris: Folio /Gallimard, 1987.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie* Paris: Les Presses universitaires de France, 1968.  
 URL:  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/formes\\_vie\\_religieuse/formes\\_elementaires\\_1.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_1.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].

- EPICTETO. *Pensées et entretiens*, URL: <http://www.mediterranees.net/litterature/epictete/pensees.html> [Consulta: 25 enero 2015].
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, Lorenzo. *Temas de Filosofía del Derecho*, Caracas: Ed. Texto, 1988.
- FLUSSER, Vilém. *Towards a philosophy of photography*, London: Reaktion Books, 2000, Prefacio: Amelunxen, Hubertus von, Traducción de Mathews, Anthony.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, Barcelona: Paidós, 2004.
- Dits et écrits: 1954-1988*, Volumen I, 1954-1969, Volumen II, 1976-1988, Volumen III, 1976-1979, Volumen IV, 1980-1988, Paris: Gallimard, 2001.
- : *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*, Barcelona: Paidós, 1999.
- : *La pensée du dehors*, Fontfroide-le-Haut: Fata Morgana, 1986.
- : *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966.
- : *Naissance de la clinique*, Paris: PUF, 1963.
- FRIZOT, Michel. *Etienne-Jules Marey*, Paris: Centre National de la Photographie, 1984.
- GACHE, Belén. *Escrituras nómades, Del libro perdido al hipertexto*, Gijón: Ed. Trea, 2006.
- GOUHIER, Henri. *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris: Fayard, 1961.
- GOYARD-FABRE, Simone. *L'État au XXe siècle. Regards sur la pensée juridique et politique du monde occidental*, Paris: Vrin, 2004.



- GUILLAUME, Paul. *La psychologie de la forme. 32 Figures dans le texte*, Paris: Flammarion, 1937.
- HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela, 2006. Trad. de Javier Palacio.
- : *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris: Fayard, 1997.
- : *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris: Études Augustiniennes, 1989.
- HANDKE, Peter. *Historia del lápiz, materiales sobre el presente*, Barcelona: Península/ideas-Edicions 62, 1991.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Esthétique*, t. I, Paris: Librairie Germer-Baillière, 1875. Trad. Ch. Bénard.
- HILDEBRAND, Adolf. *Le problème de la forme dans les arts plastiques*, Hongrie, Italie: L'Harmattan, 2002.
- HOFMANNSTHAL, Hugo von. *Poesía lírica seguida de carta de Lord Chandlos*, Montblanc: Igitur poesía, 2002.
- HUGO, Victor, WALZER, Pierre-Olivier. *Sur la route d'Aix-Les-Bains, Albums en Voyages en Suisse*, Lausanne: L'Age d'homme, 1982.
- HUXLEY, Aldous. *The Doors of perception and heaven and hell*, London: Chatto and Windus, 1972.
- : *L'art de voir, Lire sans lunettes grâce à la méthode Bates*, Paris: Éditions Payot, 1978.
- : *Point counter point*, London: Penguin books, 1972.
- INGOLD, Tim. *Une brève histoire des lignes*, Bruxelles: Zones sensibles Ed., 2011.
- JAY, Martin. *Ojos abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Madrid: Akal, 2007. Trad. Francisco López Martín.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris: Mercure de France, 1969.

- KRAUS, Karl. *Dichos y contradichos*, Barcelona: Minúscula, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, Santafé de Bogotá: Fondo de cultura económica, 1964.
- : *Mito y significado*, Madrid: Alianza, 1978.
- : *Tristes tropiques*, Paris: Plon, 1955- 1993.
- LODGE, David. *L'Art de la fiction*, Paris: Éd. Payot & Rivages, 1996. Trad. Michel y Nadia Fuchs.
- LONGHI, Roberto. *Breve pero auténtica historia de la pintura italiana*, Madrid: Visor, 1994.
- LUCRECIO CARO, Tito. *De Rerum natura*, Traducción de MARCHENA, José. *De la naturaleza de las cosas*, Madrid: Librería de Bernardo y compañía, 1918. URL: <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2618> [Consulta: 25 enero 2015].
- LYOTARD, Jean-François. *La phénoménologie*, Paris: P. U. F., 1954.
- MACHIAVEL, Nicolas. *Le Prince et autres textes*, Paris: Union générale d'Éditions, 1962. URL: [http://classiques.uqac.ca/classiques/machiavel\\_nicolas/le\\_prince/le\\_prince.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/machiavel_nicolas/le_prince/le_prince.html) [Consulta: 25 enero 2015].
- MAKA-DE SCHEPPER, Monique. *Le Thème de la Pythie Chez Paul Valery*, Paris : Éd. Les Belles Lettres, 1969.
- MALABOU, Catherine. *Le temps*, Paris: La Gaya Scienza, 2011. Colec. Laurence Hansen Løve, Ed. Pierre Hidalgo. URL: [http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/temps\\_malabou.pdf](http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/temps_malabou.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].
- MAREY, Étienne-Jules. *Appareils et Instruments de Physiologie du Professeur Marey*. Paris: (impr. de) S. Raçon, 1875. URL: <http://www2.biusante.parisdescartes.fr/livanc/?cote=extbnfmarey&do=livre> [Consulta: 25 enero 2015].

- : *Études Physiologiques sur les Caractères Graphiques des Battements du Cœur et des Mouvements Respiratoires et sur les Différentes Influences qui les modifient*, Paris: Germer Baillière, 1865. URL: <http://www2.biusante.parisdescartes.fr/livanc/?cote=90941x01x07&do=chapitre> [Consulta: 25 enero 2015].
- : *Du mouvement dans les fonctions de vie. Leçons faites au Collège de France*, Paris: Germer Baillière, 1868. URL: <http://www2.biusante.parisdescartes.fr/livanc/?cote=31057&do=chapitre> [Consulta: 25 enero 2015].
- : *Mémoire sur le Vol des Insectes et des Oiseaux de Marey en Annales des Sciences Naturelles (Zoologie et paléontologie)*, 5° serie, 12, n° 1, 1869. URL: <http://www2.biusante.parisdescartes.fr/livanc/?cote=90021x05x1969x12&do=livre> [Consulta: 25 enero 2015].
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *El Manifiesto comunista*, URL: [http://teketen.com/liburutegia/Manifiesto\\_comunista-Marx\\_Engles.pdf](http://teketen.com/liburutegia/Manifiesto_comunista-Marx_Engles.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige - P. U. F., 2010.
- MÉNARD, Pierre. *L'Écriture et le subconscient: Psychanalyse et graphologie*, Paris: Grasset, 1931.
- MONTAIGNE, Michel. *Les Essais* (en français moderne), Paris: Gallimard, 2009.
- MONTEFIORE, Alan Claude. *Philosophy in France Today*, Londres, Nueva York, Melbourne: Cambridge University Press, 1983.
- MOREY, Miguel. *El hombre como argumento*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- : *El orden de los acontecimientos: sobre el saber narrativo*, Barcelona: Península, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris: Librairie Générale Française, 1983.

- : *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Barcelona: Alba editorial-Random Mondadori, 2009. Trad. Genoveva Dieterich.
- : *Consideraciones intempestivas 1873-1876*, Buenos Aires: Alianza, 2002.
- : *El libro del filósofo*, Madrid: Taurus, 1972. URL: <http://lolabits.es/nerdoloser/filosofo+medico+de+la+cultura,831516.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].
- : *El nihilismo: Escritos póstumos*, URL: <http://ebookbrowse.net/nietzsche-friedrich-el-nihilismo-escritos-postumos-pdf-d90594341> [Consulta: 25 enero 2015].
- : *Le Gai savoir*, Paris: GF. Flammarion, 1997.
- : *Más allá del bien y el mal*, Madrid: Alianza editorial, 1972. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.
- O'BRIEN, Tim. *Las cosas que llevaban los hombres que lucharon*. Barcelona: Anagrama, 2011. Trad. Elvio E. Gandolfo.
- PARDO, Carmen. *Las TIC: Una reflexión filosófica*, Barcelona: Laertes, 2009.
- PARDO, José Luis. *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona: Círculo de lectores/ Galaxia Gutenberg, 2004.
- PATOČKA, Jan. *Qu'est-ce que la Phénoménologie?*, Grenoble: Éd. J. Million, 2002.
- PESSOA, Fernando. *Œuvres poétiques*, Paris: La Pléiade, 2001. Prefacio de Robert Bréchon, ed. de Patrick Quillier, trad. Maria Antónia Câmara Manuel, Michel Chandeigne y Patrick Quillier.
- PETIT, Marc Antoine. *Discours sur la Manière d'exercer la Bienfaisance dans les Hôpitaux Essai sur la Médecine du Cœur*. Paris: Garnier, Reymann, 1806. URL: <http://www2.biusante.parisdescartes.fr/livanc/?cote=31159&do=livre> [Consulta: 25 enero 2015].
- PIRARD, Régnier; BRISART, Robert; CÉLIS, Raphaël (directores de la publicación)

- La voix des phénomènes: contributions à une phénoménologie du sens et des affects* (en hommage a Ghislaine Florival), Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1995.
- PLATÓN. *Diálogos II, Gorgias, Menexéno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Madrid: Gredos, 1983.
- : *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid: Gredos, 1986.
- : *Diálogos IV, República*, Madrid: Gredos, 1988.
- : *Diálogos VI, Filebo, Timeo, Critias*, Madrid: Gredos, 1992.
- POPOVIC KARIC, Pol (Ed.), CHÁVEZ PÉREZ, Fidel (Ed.), OLEA FRANCO, Rafael (Col.). *Juan Rulfo: perspectivas críticas: ensayos inéditos*, México: Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- PORTZAMPARC, Christian de, SOLLERS, Philippe. *Voir, Écrire*, Paris: Gallimard, 2003.
- QUENEAU, Raymond. *Exercice de Style*, Paris: Gallimard, 1947.
- QUIGNARD, Pascal. *Les petits traités, Tome I*, Paris: Maeght Éditeur, 1990.
- : *Vie secrète*, Paris: Gallimard, 1997.
- RIMBAUD, Arthur. *Lettres dites "du Voyant"*, Obra de dominio público disponible en URL : [www.Atramenta.net](http://www.Atramenta.net). [Consulta: 25 enero 2015].
- RILKE, Rainer Maria. *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, Buenos Aires: Losada, S.A. 1958. Traducción de Francisco Ayala, Prólogo de Guillermo de Torre.
- ROSSET, Clément. *L'invisible*, Lonrai: Les éditions de Minuit, 2012.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la Mélodie et de l'Imitation musicale*, edición electrónica a partir de la original de A. Belin, París: 1817. URL: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/essai\\_origine\\_des\\_langues/essai\\_origine\\_langues.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/essai_origine_des_langues/essai_origine_langues.html) [Consulta: 25 enero 2015].

- SALVINI, Roberto (Ed. Cient. y Prólogo), FIEDLER, Konrad (Col.), HILDEBRAND, Adolf von (Col.). *Pure visibilité et formalisme dans la critique d'art du début du XXe siècle*, Paris: Éd. Klincksieck, 1988.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1976.
- : *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Gallimard, 1996.
- SIMMEL, George. *Le cadre et autres essais*, Paris: Gallimard, 2003.
- SPINOZA, Baruch. *Éthique*, Paris: Éd. Charpentier, 1849, URL: <http://www.lituraterre.org/Spinoza-Ethique.pdf> [Consulta: 25 enero 2015]. Trad. de Émile Saisset.
- TRÍAS, Eugenio. *Diccionario del espíritu*, Barcelona: Planeta, 1996.
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Ed. Cient.), World Congress of Phenomenology (Aut.), Institut mondial des hautes études phénoménologiques (Ed. Cient.). *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos. Book one: Phenomenology as the critique of reason in contemporary criticism and interpretation*, Dordrecht, Norwell, MA: Springer, 2005.
- VALÉRY, Paul. *Charmes*, Alain (Com.), Paris: Gallimard, 1952.
- : *Œuvres*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade/ Gallimard, 1957.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les grecs: études de psychologie historique*, Paris: Librairie Française Maspero, 1965.
- VILLEMAIN, Abel-François. *Cours de littérature française: tableau du dix-huitième siècle*, Deuxième partie, Vol. 1, Paris: Pichon & Didier Éditeurs, 1828.
- VUARNET, Jean-Noël. *Le philosophe-artiste*, Paris: U.G.E., 1977.
- WAHL, François. *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris: Éd. du Seuil, 1968.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, URL:

[http://www.ub.edu/procol/sites/default/files/Wittgenstein\\_Tractatus\\_logico\\_philosophicus.pdf](http://www.ub.edu/procol/sites/default/files/Wittgenstein_Tractatus_logico_philosophicus.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].

-WÖLFFLIN, Heinrich. *Conceptos fundamentales de la historia del arte*, Madrid: Ed. Espasa Calpe S. A., 1997.

## 5. Artículos diversos

-ALAIN- CHARTIER, Émile. *Valeur morale de la joie d'après Spinoza*, Revue de Métaphysique et de morale VII, 1899, p. 759-764. URL: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/valeur\\_morale\\_joye\\_spinoza/valeur\\_morale\\_joye\\_Spinoza.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/valeur_morale_joye_spinoza/valeur_morale_joye_Spinoza.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].

-ANTONIOLI, Manola. *Images et mimésis dans l'œuvre de Maurice Blanchot*, Les Papiers du Collège international de philosophie, Papiers n° 38, 1997. URL: [http://www.ciph.org/fichiers\\_papiers/papiers38.pdf](http://www.ciph.org/fichiers_papiers/papiers38.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].

-AVARGUÈS, Marion. *La nudité totale chez Georges Bataille*, Klesis, Revue philosophique, 2012, n° 22.

-BARTHES, Roland. *La réponse de Kafka*, Primera publicación en France-Observateur, 1960. *Essais Critiques I*, Paris: Seuil, 1964. pp. 138-146.

-: *Introduction à l'analyse structurale des récits*, Communications, 8, 1966. Recherches sémiologiques : l'analyse structurale du récit. URL: <file:///Users/mariamont2009/Desktop/Barthes%20structure%20du%20recitr.pdf>, [Consulta: 25 enero 2015], pp. 1-27.

-BENJAMIN, Walter. *El autor como productor*, Trad. B. Echeverría. URL: <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/es/El%20autor%20como%20productor.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].

-BORGES, Jorge Luis. *El Aleph*, URL: <http://www.ucm.es/data/cont/docs/119-2014-02-11-Borges.El%20Aleph76.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].

- CARVAJAL E. María Fernanda. *Reseña sobre El autor como productor*, Aisthesis n° 38, 2005. pp. 286-290. URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=163221380024> [Consulta: 25 enero 2015].
- CHASE, Michel. *Pierre Hadot y Michel Foucault: desde los ejercicios espirituales a las “prácticas de sí”*, URL: [https://www.academia.edu/1678992/Pierre Hadot y Michel Foucault desde los ejercicios espirituales a las practicas de si](https://www.academia.edu/1678992/Pierre_Hadot_y_Michel_Foucault_desde_los_ejercicios_espirituales_a_las_practicas_de_si) [Consulta: 25 enero 2015].
- DELAUNAY, Robert, HABASQUE, Guy. *Du cubisme à l'art abstrait*, Paris: S.E.V.P.E.N, 1957, pp. 146- 150.
- ESCRIBANO, Xavier. *Cos viscut (Leib)*, Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIV, 2013. pp. 135-154. URL: <http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF> [Consulta: 25 enero 2015].
- FERNÁNDEZ GOZALO, Jorge. *Pierre Klossowski: La pornografía del pensamiento*, URL: [http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a\\_45.html#aut](http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_45.html#aut) [Consulta: 25 enero 2015].
- FERRER ORTEGA, Jesús Guillermo. *Percepción, conciencia de imagen y consideración estética en la fenomenología husserliana*, Revista Eidos, n° 10, 2009. pp. 52-91.
- FLUSSER, Vilém. *Le geste d'écrire*, pp. 1- 15. URL: <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/le-geste-d-ecrire.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].
- FRIEDRICH, JANETTE. *Psychopathology and the essence of language: the interpretation of aphasia by Kurt Goldstein and Roman Jakobson*, History of Psychiatry, n° 17(4), London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications, 2006, URL: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17333672> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 419-436.
- GALLEGOS DÍAZ, Cristián. *Aportes a la Teoría del sujeto poético*, Espéculo. Revista de estudios literarios de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006, n° 32. URL: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero32/sujepoet.html> [Consulta: 25 enero 2015].
- GARCÍA DEL POZO, Rosario. *El signo y el pensamiento del exterior en una arqueología del conocimiento*, Thémata: Revista de Filosofía, n° 4, 1987. pp. 39- 48. URL: <http://institucional.us.es/revistas/themata/04/04%20garcia%20del%20pozo.pdf> [Consulta: 25 enero 2015].



- GIOVANNANGELI, Daniel. *Descartes y el enigma de la visión*, URL: <http://www.upv.es/laboluz/rev/rev-3/descart.htm> [Consulta: 25 enero 2015]. Publicado previamente en *L'Part de l'Oeil*, 1988, nº4 Dossier: Voir; *Les procès métonymiques de l'image*».
- GOYES NARVÁEZ, Julio César. *Poesía y filosofía: ¿Gradación de la verdad o del conocimiento?*, Espéculo. Revista de estudios literarios de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002. [en línea]  
<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero21/poefilos.html>
- HADOT, Pierre. *Débats de l'Obs*, Edición de Thierry Grillet, Le Nouvel Observateur, 10 julio, 2008. URL: <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20080710.BIB1719/mes-exercices-spirituels-par-pierre-hadot.html> [Consulta: 25 enero 2015].
- JAY, Martin. *¿Parresía visual? Foucault y la verdad de la mirada*, Estudios visuales, pp. 8- 19. Trad. Roberto Riquelme. URL: [http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num4/jay\\_4\\_completo.pdf](http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num4/jay_4_completo.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le père Noël supplicié*, Les Temps modernes nº 77, Paris, 1952, pp. 1572- 1590. URL: [http://classiques.uqac.ca/classiques/levi\\_strauss\\_claude/pere\\_noel\\_supplie/pere\\_noel\\_supplie.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/levi_strauss_claude/pere_noel_supplie/pere_noel_supplie.html) [Consulta: 25 enero 2015].
- KAKUNI, Takashi. *El cuerpo como condición de la posibilidad de representación*, Jornada de “Hyôsô Bunkaron Gakkai”, 2006, URL: <http://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/5567/5311> [Consulta: 25 enero 2015], pp. 291- 305.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio, GONZÁLEZ GARCÍA, José María y TORRES ALBERO, Cristóbal. *Durkheim y la escuela francesa en Sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 205-226. URL: <http://www.sociologando.org.ve/pag/index.php?id=33&idn=194> [Consulta: 25 enero 2015].
- MACHEREY, Pierre. *Idéologie : le mot, l'idée, la chose*. METHODOS, Savoirs et textes nº 8, 2008. URL: <http://methodos.revues.org/1843?&id=1843> [Consulta: 25 enero 2015].
- MATAMORO, Blas. *Blanchot el descarado*, Letras libres nº 77, 2007. pp. 76-78. URL: [https://docs.google.com/gview?url=http://www.letraslibres.com/sites/default/files/pdfs\\_articulospdf\\_art\\_12587\\_11704.pdf&chrome=true](https://docs.google.com/gview?url=http://www.letraslibres.com/sites/default/files/pdfs_articulospdf_art_12587_11704.pdf&chrome=true) [Consulta: 25 enero 2015].

- MOREY, Miguel. *El lugar de todos los lugares: consideraciones sobre el archivo*, en *Registros imposibles: El Mal de Archivo*, XII Jornadas de Estudio de la Imagen, Madrid, Consejería de cultura y deportes de la Comunidad de Madrid, 2005, pp. 16- 29.
- : “Érase una vez...” *M. Foucault y el problema del sentido de la historia*, en *Discurso, poder, sujeto, Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1986.
- : *Nietzsche, el malentendido*, en FRENZEL, Ivo. *Nietzsche*, Barcelona: Salvat, 1985. URL: [http://skerzo.dyndns.org/particular/web/Libros/Colecciones/5ookLt/Libros-Carpetas/NIETZSCHE,%20Friedrich%20-%20web%20completa%20\(www.nietzscheana.com+.ar\)/morey.htm](http://skerzo.dyndns.org/particular/web/Libros/Colecciones/5ookLt/Libros-Carpetas/NIETZSCHE,%20Friedrich%20-%20web%20completa%20(www.nietzscheana.com+.ar)/morey.htm) [Consulta: 25 enero 2015].
- : *Ver no es hablar. Cinco apuntes para una reflexión, con una posdata*, Madrid: Minerva, Revista del Círculo de Bellas Artes, nº 12, 2009. URL: <http://www.revistaminerva.com/articulo.php?id=350> [Consulta: 25 enero 2015].
- RICŒUR, Paul. *Structure et Herméneutique*, *Esprit*, Noviembre 1963.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1965.
- STRAWSON, Galen. *Against narrativity*, *Ratio (new series)* XVII, 2004, pp. 428- 552. URL: [http://lhc.ucsd.edu/mca/reviews/against\\_narrativity.pdf](http://lhc.ucsd.edu/mca/reviews/against_narrativity.pdf) [Consulta: 25 enero 2015].
- SUBIRATS, Eduard. *De la reproducción técnica al espectáculo*, Chile: revista del Centro de Estudios Visuales, 2009. URL: [http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras32/textos1/sec\\_1.html](http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras32/textos1/sec_1.html) [Consulta: 25 enero 2015].
- TAROT, Camille. *Sur la genèse du structuralisme de C. Lévi-Strauss : Parenté construite et généalogie construite*, Mitwelt, 2010. URL: <http://www.revue-mitwelt.fr/publication-sur-la-genese-du-structuralisme-de-c-levi-strauss-parente-construite-et-genealogie-historique-6.html> [Consulta: 25 enero 2015].
- VALLET GOYTISOLO, Juan. *La jurisprudencia y su relación con la tópica en la concepción de Giambattista Vico*, Comunicación del «Convegno di studi sull'opera di Giambattista Vico», Castello Svero, el 7 y 8 de diciembre de 1975, Associazioni di Giusnaturalisti Cattolici «Filippo IIº», pp. 77- 136. URL: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1704473&orden=0&info=link> [Consulta: 25 enero 2015].

## 6. Webs, documentos audio y audiovisuales

-Merleau-Ponty circle, University of Rhode Island. URL: <http://www.uri.edu/artsci/phl/impc/> [Consulta: 25 enero 2015].

-*Causeries*, Emisiones radiofónicas (7), *L'Heure de culture française* con Maurice Merleau-Ponty, del 9 de octubre al 13 de noviembre de 1948, Paris. Hoy disponibles en *Institut National de l'Audiovisuel*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=uf9TtYdxy3A> [Consulta: 25 enero 2015]. O bien en URL: <http://www.institutdescartes.com/videotheque/> [Consulta: 25 enero 2015].

-Colloque International Merleau-Ponty, Sessions 1-5, *L'Œil de Merleau-Ponty: penser le "visuel" et l'expérience du monde aujourd'hui* bajo la dirección de Mauro Carbone, *l'Institut de Recherches Philosophiques (IRPhiL)*, Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, del 13 al 15 octubre 2011. URL : <http://suel.univ-lyon3.fr/fdv/journees-lyonnaises-du-e-learning/2012-enfance-de-art/voirvideo/966/loeil-de-merleau-ponty/colloque-merleau-ponty--ouverture> [Consulta: 2 de febrero 2014].

- DELEUZE, Gilles. *L'abécédaire de Gilles Deleuze* con Claire Parnet. Realización de Pierre-André Boutang, Paris, Editions Montparnasse, 1996.

-: *La voix de Gilles Deleuze en ligne*, Paris: Université Paris 8, cursos de 1980-1986. URL: <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/> [Consulta: 25 enero 2015].

-: *Les cours de Gilles Deleuze*, URL: <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html> [Consulta: 25 enero 2015].

- DELEUZE, G. *Foucault - Les formations historiques, La voix de Gilles Deleuze en ligne*, Curso 12 Noviembre, 1985, URL: [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=415](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=415) [Consulta: 2 de enero 2014].

-*Reflexions Faites*, Claude Lévi-Strauss, *Une émission de Didier Eribon et Philippe Collin*. Entrevista acerca de la obra de Claude Lévi-Strauss con el propio autor junto con Jean-Pierre Vernant, Jacques Le Goff, Pierre Bourdieu, André Comte-Sponville, Michel Tournier y Luc de Heusch. Paris, GMT productions, 1988, estéreo. URL: <http://www.institutdescartes.com/videotheque/> [Consulta: 25 enero 2015].

- *L'homme et l'adversité* en *Rencontres Internationales de Genève*, del 10 de septiembre en 1951, debate dirigido por Jean Amrouche con Georges Poulet, Jean Starobinsky, Jean Lescure y Merleau-Ponty, estéreo. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eynGIPWFH7Y> [Consulta: 25 enero 2015].

